

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV (TEORÍA DEL
CONOCIMIENTO E Hª DEL PENSAMIENTO)**



TESIS DOCTORAL

Lo femenino en Platón

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Amalia González Suárez

DIRIGIDA POR

Celia Amorós Puente

Madrid, 2002

M.^o Isabel Santa Cruz Oubiña
Secretaria del Tribunal calificador de la
Tesis Doctoral de D. Amalia.....
González.....Suárez.....dirigida por el
Dr. D. Celia Amorós.....Puentes.....
CERTIFICO: Que la Presente Tesis ha sido
defendida en el día de la Fecha ante el
Tribunal nombrado al efecto, habiendo ob-
tenido la calificación de ..APROBADA CON LAUDES..
MADRID en Madrid a 27 de Julio de 1992

V.^o B.^o
EL PTE. DEL
TRIBUNAL

José Gómez
José Gómez

TESIS DOCTORAL: "LO FEMENINO EN PLATON"

PRESENTADA POR AMALIA GONZALEZ SUAREZ

DIRIGIDA POR CELIA AMOROS PUENTE

**DEPARTAMENTO FILOSOFIA IV (TEORIA DEL CONOCIMIENTO E HISTORIA
DEL PENSAMIENTO).**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. FACULTAD DE FILOSOFIA Y
CIENCIAS DE LA EDUCACION.**

MADRID, JULIO DE 1992.

INDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCION | I |
| | |
| CAPITULO I: EL <i>ANER AGATHOS</i> | 1 |
| 1. Introduccion | 2 |
| 2. Templanza socrática | 13 |
| 3. Austeridad del maestro | 17 |
| 4. La "feminidad" de Sócrates | 30 |
| | |
| CAPITULO II: LA FEMINIZACION DE LA RETORICA: EL CASO DEL <i>MENEXENO</i> | 33 |
| 1. La trascendencia de la figura de Aspasia | 34 |
| 2. Diotima y Aspasia | 42 |
| 3. Aspasia y Gorgias | 60 |
| 4. Los epitafios | 73 |
| 5. Analogías entre la conceptualización de las mujeres en la época clásica y la actividad de Aspasia en el <i>Menéxeno</i> . | 77 |
| 6. Las ciudades de Platón | 90 |
| | |
| CAPITULO III: EXCLUSION FEMENINA EN EL <i>BANQUETE VERSUS</i> INCLUSION EN LA <i>REPUBLICA</i> | 95 |
| 1. Consideraciones en torno a la continuidad o discontinuidad entre ambos diálogos | 96 |
| 2. El agente justo | 126 |
| 3. Inclusión de la mujer en la vida pública: ¿hay una misma | |

| | |
|---|-----|
| justicia para el varón que para la mujer? | 138 |
| 4. La caverna. | 159 |
| 5. ¿Dónde puede ser feliz el justo? | 173 |
| 6. Conclusión | 182 |
| | |
| CAPITULO IV: PANDORA Y PLATON | 189 |
| 1. Introducción | 190 |
| 2. La relatividad del mal | 196 |
| 3. Mujeres, artesanos y comerciantes | 222 |
| | |
| CAPITULO V: LA ANAMNESIS Y EL RECUERDO | 233 |
| 1. El recuerdo- <i>anamnesis</i> | 234 |
| 2. Nuevo planteamiento del recuerdo | 256 |
| 3. La <i>anamnesis</i> de Diotima | 259 |
| 4. El recuerdo de las mujeres | 264 |
| | |
| CAPITULO VI: UN PARADIGMA PARADOJICO | 271 |
| 1. El espacio <i>erótico</i> y el campo <i>eidético</i> | 272 |
| 2. Materia y diferencia | 287 |
| 3. Materia y necesidad | 309 |
| 4. Principio positivo del mal | 313 |
| | |
| APENDICE: EL PRECEDENTE ARISTOFANICO | 321 |
| | |
| CONCLUSIONES | 332 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA | 345 |

INTRODUCCION

Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda estimulan a examinar, al no ofrecer la percepción nada digno de confianza. (*República* VII, 523 a-b).

Hay objetos de la percepción, dice Sócrates a Glaucón en el libro VII de la *República*, que estimulan a la inteligencia, mientras que otros no invitan a una posterior reflexión. Los primeros, los que estimulan la inteligencia, son aquellos de los que la percepción no nos ofrece nada digno de confianza, son similares a los objetos que vemos de lejos y a las pinturas sombreadas -apunta Glaucón-. En este caso el alma percibe sensaciones extrañas (*átopoi*) (*República* VII, 524 b) que reclaman el ejercicio de la inteligencia.

Entre los muchos temas que Platón sometió a análisis figura la educación, que para él se sitúa entre las tareas más importantes del Estado. La percepción de la educación ateniense le produjo algún tipo de *impresión extraña*, debido, entre otras razones, a la diferencia de

educación según sexos. Si bien consideraba que la educación era una tarea primordial del Estado, que no debía dejarse en manos de retóricos y sofistas para el caso de los varones, más peligroso aún le parecía que las mujeres se educasen sin abandonar el *oikos*, que recibiesen una instrucción basada en el aprendizaje de habilidades de cocina, tejido y algunos elementos de cálculo y música. Frente a esta educación, propia de las mujeres atenienses, Platón va a proponer en la *República* un modelo de enseñanza en el que los varones y las mujeres de las clases superiores reciban la misma educación.

La percepción de esta crítica a la educación diferenciada según sexos, que llevaría a las mujeres a desempeñar las mismas tareas que los varones en lo que a la custodia del Estado se refiere, junto a diversas exclusiones platónicas de las mujeres, como es el caso de la erótica, o la asociación de conductas no deseables en un Estado justo con conductas propias de mujeres, nos produjo esa *impresión extraña* a la que se refiere Platón y nos llevó al examen del status de lo femenino en su obra.

Dicho examen cuenta con dos fronteras inevitables: por un lado, el punto de mira en el que nos situamos, que es el feminismo, y, por otro, el problema ya apuntado por Platón en el *Fedro* (275 d) de que, si a los textos se les pregunta algo, nos pueden responder con el más altivo de los silencios. Sin embargo, pretendimos hacer hablar a los textos, que la lectura nos diera alguna respuesta, tomando la cuestión del género como hilo conductor. Hemos intentado descubrir en la obra platónica el

"subtexto de género"¹, es decir, cómo la dicotomía masculino/femenino opera en el discurso de Platón aunque en muchos casos no esté tematizada. Para ello hemos tomado, por una parte, las afirmaciones explícitas de Platón respecto a las mujeres, remitiéndolas al conjunto de su obra, con el fin de evitar juicios precipitados acerca de su representación de las mujeres, por otro lado, hemos recurrido con frecuencia al estudio de las analogías platónicas en las que, pretendiendo explicar lo no conocido a través de lo conocido, recurre a las actividades o a las conductas conceptualizadas más propias de mujeres como paradigma de aclaración.

El hacer del género la pregunta guía en el análisis de un pensador que nos precedió veinticinco siglos, propicia la reacción que toma como criterio el anacronismo, o como dice Cèlia Amorós: "el *explanans* omnicompreensivo de todas nuestras exclusiones "es que en aquella época..."², lo que en el caso de Platón se reformularía más o menos del siguiente modo: "para aquella época ya tiene suficiente mérito el haber postulado la educación igual para los sexos y la posibilidad de que las mujeres pudieran ser guerreras y gobernantas", con lo que vemos a Platón convertirse en una especie de *feminista avant la lettre*, del que, a pesar de su enorme influencia en toda la Filosofía Occidental, sus seguidores se apartaron en este punto, quizá, podríamos continuar argumentando, por la fuerza de las circunstancias. Es decir, Platón habría sido un *feminista* cuando era imposible serlo, y de ahí que sus propuestas quedasen en meras fórmulas "increíbles para la época" en

¹ término utilizado por Nancy Fraser en "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?", *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, traducción Ana Sánchez, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, p. 67.

² "El nuevo aspecto de la polis", *La balsa de la Medusa*, nº 19-20, 1991, pp. 119-135.

cuanto que difíciles de admitir aún veinticuatro o veinticinco siglos después.

Recurrir al expeditivo "en aquella época", pone de manifiesto, en primer lugar, que no había posibilidad de pensar de otro modo, como si en la cuestión relativa al género hubiese tal unanimidad y coherencia en la argumentación que ni el reflexivo espíritu del filósofo pudiese cuestionar creencias en torno a los géneros; en segundo lugar, la pretensión de que el género no es pensable más allá de determinadas conceptualizaciones vulgares de la época, a diferencia de lo que ocurre con el conocimiento, la ética, la política, la estética...De todo ello se derivaría que el estudio de conceptualizaciones pretéritas sobre el género solamente compete a los historiadores del folklore o de las costumbres.

Quienes piensan que no es pertinente el estudio de la conceptualización filosófica en torno al género suelen suponer dos cosas: en primer lugar, que el filósofo, al contrario de lo que ocurre en otras disciplinas de su competencia, no puede adentrarse en consideraciones sobre el género más allá de lo que piensan la mayoría de sus contemporáneos con instrucción o carentes de ella; y, en segundo lugar, que esta *armonía preestablecida* entre el filósofo y la mayoría de sus contemporáneos, es *natural*, y, por lo tanto, no necesita ser tematizada.

El feminismo nos ofrece un *ubi* desde el que dirigirnos hacia tiempos pretéritos en busca de conceptualizaciones en torno al género. Como dice Amelia Valcárcel "a la teoría feminista también le ha llegado la

venturosa hora de la división del trabajo"³. Ante un clásico como Platón que ya ha sido leído y releído desde innumerables perspectivas, nos pareció que teníamos una asignatura pendiente que es la aplicación de una interpretación feminista a sus escritos.

El llevar a cabo la citada interpretación justifica, por una parte, el esfuerzo del presente trabajo, y, por otra, convierte en injustificables los lamentos de algún autor estudioso de Platón, como es el caso de Alan Bloom, para quien "el enemigo más reciente de la vitalidad de los textos clásicos es el feminismo"⁴. Para este autor el feminismo se sirve de dos artimañas para desmotivar al estudio de los clásicos, estas tácticas consisten en: "eliminar a autores ofensivos -Rousseau, por ejemplo- de la educación de los jóvenes, o incluir respuestas feministas en los cursos universitarios, señalando prejuicios distorsionadores y utilizando los libros sólo como prueba de la errónea interpretación de la naturaleza de la mujer y la historia de la injusticia cometida contra ella"⁵.

En el presente trabajo hemos partido del análisis funcional de tres personajes significativos que aparecen en los diálogos: Sócrates, Aspasia y Diotima. La importancia del primero estriba en que es el personaje principal de la mayoría de los diálogos y en que se nos presenta como modelo de conducta. Aspasia es, además de Diotima, una figura femenina que ocupa un papel importante en un diálogo, en el

³ "Patriarcado", *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Roman Reyes (director), Barcelona, Anthropos, 1988.

⁴ *El cierre de la mente moderna*, traducción de Adolfo Martín, prólogo a la ed. americana de Saul Bellow, presentación de la ed. española de Salvador Giner, Barcelona, Plaza y Janés, 1989, p. 66.

⁵ *Op. cit.*, p. 67.

Menéxeno. Por último, Diotima aparece enseñando a Sócrates los misterios de *Eros*. El análisis de Sócrates correspondería al primer capítulo y el de Aspasia y Diotima al segundo.

El capítulo tercero está dedicado a las relaciones entre la erótica y la política platónicas. La sacerdotisa Diotima enseña a Sócrates sobre el verdadero amor, cuya tesis central es que el amor conduce a los varones a la virtud a través de la belleza, siendo la justicia la virtud más importante. Las mujeres están excluidas de la erótica, que es condición para la contemplación de la belleza y la generación en la virtud, pero sí son aptas para las tareas del Estado. No pueden llegar a captar la justicia, por estar excluidas de la erótica, pero su instrucción se hace necesaria para que exista el Estado justo. Tal instrucción es posible desde el momento en que la naturaleza de varones y mujeres es la misma respecto a las tareas de cuidado del Estado. De modo que habrá dos vías de acceso al cuidado del Estado justo: la *vía erótica* y la *vía pedagógica*. La primera correspondería a aquellos varones fundadores que a través de la erótica han podido contemplar la belleza y generar la justicia; la segunda vía se ajustan algunos varones y algunas mujeres que tengan una naturaleza adecuada para recibir una formación cuyo objetivo es la dedicación a las tareas del Estado.

Para quienes se dedican a las tareas propias de la custodia del Estado, no ha de existir ninguna propiedad privada, siguiendo el antiguo proverbio de que "todo ha de ser en común entre los amigos". La carencia de propiedades privadas entre los guardianes garantiza la continuidad del Estado justo, al evitar disensiones entre ellos. Entre estas posesiones en común figura la "comunidad de mujeres". El Estado justo se nutre de dos condiciones que afectan al status de aquellas

mujeres que son tan capaces como los varones para asumir las tareas propias de la custodia del Estado: en primer lugar, estas mujeres han de recibir la misma educación que los varones, pudiendo, por tanto llegar a ser guardianas, y, en segundo lugar, forman parte de ese conjunto de bienes comunes que poseen los varones guardianes. Por lo tanto, la educación igualitaria que reciben algunas mujeres las conduce a una posición ambigua respecto a los varones guardianes, ya que, por un lado, pueden desempeñar las mismas funciones que éstos, y, por otro, forman parte de sus posesiones comunes. Esta doble posición de algunas mujeres es la condición de posibilidad del Estado justo, de aquel estado en el que el varón justo no tenga que vérselas con la dramática situación de optar entre cometer injusticia o sufrirla, como le ocurrió al maestro Sócrates.

El capítulo cuarto muestra, por un lado, la utilización por parte de Platón de las actividades de las mujeres como referente analógico del conocimiento y, por otra parte, las múltiples referencias que Platón hace a las mujeres a la hora de aclarar las conductas que deben ser evitadas para lograr la justicia.

En el capítulo quinto se analizan los dos tipos de recuerdo considerados por Platón: el recuerdo de lo eidético o *anámnesis*, y el recuerdo de experiencias personales como el placer o tradiciones como los mitos. El recuerdo de lo eidético es patrimonio de los varones, mientras que el recuerdo de las tradiciones compete principalmente a las mujeres cuando cumplen la función de educadoras de la primera infancia que se les asigna en *Las Leyes*.

El último capítulo desarrolla las relaciones habidas entre la *chora* del

Timeo y los conceptos de necesidad y diferencia. Pensamos que la diferencia relativa de la que había dado cuenta Platón en el *Sofista* para poder definir el juicio falso, el simulacro de juicio, y al Sofista como simulador, se ontologiza en el *Timeo* convirtiéndose en un referente de los simulacros, de aquellas imágenes que nunca nos pueden llevar al conocimiento del original, porque no guardan proporción con él, porque no son semejantes al original, sino que simplemente guardan una apariencia de semejanza. El que Platón, entre los múltiples intentos de definir a la *chora*, encuentre como referentes analógicos los de "madre", "nodriza", así como el carácter de necesidad en cuanto *tyché*, fuerza ciega que se ha de controlar, y la irracionalidad que él atribuye al carácter de las mujeres, nos hace pensar en una fuerte asociación entre mujer y *chora*, en cuanto entidades que en sí mismas no cumplen los patrones de racionalidad, que están sujetas a la necesidad (*tyché*) y que son necesarias, en cuanto útiles, para el devenir del mundo físico, en un caso, y del mundo humano en otro. *Chora* y mujer serían necesarias en dos sentidos: en cuanto irracionalidad que hay que controlar, y en cuanto instrumento necesario para el devenir.

En el terreno humano las relaciones con mujeres no serían tanto deseables por los varones justos, como útiles, como inevitables para el devenir de la especie. Los varones que desean conocer el bien para implantar la justicia, no han de relacionarse con mujeres, las relaciones con éstas no son legítimas, son similares al juicio falso, porque son relaciones no naturales. El juicio falso no respeta la estructura del campo eidético; de manera análoga, las relaciones eróticas ilegítimas, según el mito del *Fedro*, no se ciñen a la organización de las almas cuando éstas eran incorpóreas. Las relaciones con las mujeres como algunas de las actividades femeninas, como cosmética y cocina, aparecen

fuera de toda orden: son simulacros, frente a los varones, a la gimnástica y a la medicina.

Consideramos que en Platón la mujer se configura como simulacro por las siguientes razones: 1^o) realiza actividades que son mera apariencia, puro engaño como cosmética y cocina, 2^o) es a una mujer, Aspasia, a quien nos presenta Platón en la tarea de realizar una función análoga a los simulacros *domésticos* de cocina y cosmética en el espacio público de la democracia ateniense. Esta función es la retórica, simulacro de la justicia, 3^o) Entre las referencias analógicas que encuentra Platón para describir al hecho bruto de la materia, regido por la ciega necesidad, por la falta de medida y orden, se encuentran la de madre y nodriza. Además, cuando en el *Timeo* (50 d) hace recuento de todas las entidades que configuran el campo ontológico utiliza la analogía de la familia: las formas son como el padre, la materia como la madre y el devenir como los hijos.

Nota.- Hemos transcrito el alfabeto griego del siguiente modo: *alfa* por *a*, *beta* por *b*, *gamma* por *g* (excepto ante *cappa*, *ji*, *gamma* que lo hemos hecho por *n*), *delta* por *d*, *epsilon* y *eta* por *e*, *dseta* por *z*, *zeta* por *th*, *iota* por *i* (en el caso de estar suscrita no la hemos transcrito), *cappa* por *k*, *lambda* por *l*, *my* por *m*, *ni* por *n*, *xi* por *x*, *omicrón* y *omega* por *o*, *pi* por *p*, *rho* por *r*, *sigma* por *s*, *tau* por *t*, *ypsilon* por *y* (si forma diptongo por *u*), *fi* por *ph*, *ji* por *ch*, *psi* por *ph*. El *espíritu áspero* sobre vocal o diptongo lo hemos transcrito anteponiendo una *h* a la vocal o diptongo correspondiente.

CAPITULO I: EL *ANER AGATHOS*.

1. Introducción

2. Templanza socrática

3. Austeridad del maestro

4. La "Feminidad" de Sócrates

1. Introducción

Sócrates es uno de los filósofos que, salvo raras excepciones, como es el caso de Nietzsche, despertó, y continúa despertando en la actualidad, más actitudes de admiración¹, debido a que su concepto de virtud estaba reservado a muy pocos, solamente a quienes eran capaces de elevarse por encima de toda contingencia y de superar la tentación de ser recompensados con honores y bienes materiales. Para él la virtud es conocimiento del bien, y quien posee este conocimiento ha de ponerlo en práctica al margen de las consecuencias, ya sean éstas las consideradas por la mayoría de los humanos deseables, como el enriquecimiento y la admiración de los conciudadanos, o aborrecibles, como la indigencia y el menosprecio. Además, él mismo ejerció esta idea de virtud autónoma, válida por sí misma aunque conlleve determinados riesgos, en el caso de Sócrates el peligro nada banal de ser condenado a muerte. El filósofo determinará qué es lo que se debe hacer excluyendo la valoración de posibles resultados. La virtud es saber medir², pero no para evitar las consecuencias consideradas indeseables por la mayoría, sino para distinguir la apariencia³ de la verdad⁴ y dejar sin valor⁵ a la primera (*Protágoras* 356 c-e).

¹ A. E. Taylor afirma que junto a Jesús son las dos figuras históricas que más han influido en la humanidad, y que en toda la historia de Grecia no hay una personalidad mayor, *El pensamiento de Sócrates*, traducción de Mateo Hernández Barroso, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpresión revisada por Elsa Cecilia Frost, 1980. p. 9. Por otra parte los juicios y la posterior muerte de ambos han dejado profunda huella en el pensamiento occidental.

² *metretiké*.

³ *tò phántasma*.

⁴ *tò alethès*.

⁵ *ákyron*.

La importancia concedida a Sócrates en la Historia del Pensamiento Occidental es resultado del gran influjo que ejerció en la Historia a través de la obra de Platón, de manera que todo nuestro sistema de pensamiento sería inconcebible sin la existencia de Sócrates⁶. El protagonismo que Platón concede a su maestro en los diálogos de la primera y segunda épocas, llega hasta tal punto que no sabemos si el personaje se construye sobre datos históricos, o si responde a intenciones filosóficas del autor, de manera que Platón, considerado el padre del pensamiento filosófico occidental, convierte a Sócrates en su progenitor filosófico, en el padre del padre de la Historia de la Filosofía. Platón nunca aparece como interlocutor en las conversaciones que le atribuye a Sócrates. Solamente se cuenta entre los presentes en el juicio (*Apología* 34 a, 38 b), y su ausencia en el día de la muerte del maestro aparece justificada por una enfermedad (*Fedón* 56 b).

Los diálogos platónicos que describen las escenas que podemos considerar más dramáticas en la vida de Sócrates, no dejan lugar a dudas de la admiración que su carácter despertaba entre los discípulos. En este sentido, Platón pone en boca de Fedón en el diálogo homónimo las siguientes palabras que dirige a Equécrates:

⁶ Vid. M. Montuori, *Sócrates physiology of a myth*, trasalation by J.M.P. and Langdale, Amsterdam, J.C. Gieben, 1981, p. 55 ss.

Este fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor (*aristou*) hombre podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y en modo muy destacado, el más inteligente (*pronimotátou*) y el más justo (*dikaitátou*). (*Fedón* 118 c).

Sócrates es el mejor, el más inteligente y el más justo. La inteligencia unida a la moderación genera la justicia, aunque ésta no sea reconocida ni por la sociedad, ni por las instituciones.

También Diógenes Laercio nos cuenta de Antístenes que dijo :

Las ciudades perecen cuando no saben distinguir a los buenos de los malos.

Y de Aristipo que, al preguntársele cómo había muerto Sócrates, respondió:

Como deseo yo morir.⁹

⁷ En la Carta VII (324 e) Platón vuelve a insistir en su consideración de Sócrates como el hombre más justo de su tiempo.

⁸ Diógenes Laercio, *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, VI, 5.

⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.* II, 8.

La muerte de Sócrates es considerada por sus discípulos como una muerte heroica¹⁰, porque era resultado de una vida de inteligencia y moderación, en la que perseveró hasta el mismo instante de su muerte. La entereza con la que se enfrentó a la pena de muerte¹¹, a pesar de contar con posibilidades para evitarla, ejerció como fuerza centrípeta de admiración hacia su persona, y concitó la censura hacia sus jueces. En este último aspecto, se cree que los siguientes versos del Palamedes¹² se refieren a Sócrates

A una musa que no ha hecho mal a nadie, que
es como un ruiseñor matasteis, matasteis a
una musa llena de sabiduría.

La popularidad de Sócrates en Atenas, a pesar de permanecer al margen de mecanismos encaminados a la consecución del poder, queda puesta de manifiesto por Cármides en el diálogo que lleva su nombre; ante la pregunta que le hace Sócrates acerca de cómo se había enterado de su nombre, aquel responde:

¹⁰ Para la diferencia entre el concepto de heroicidad que operaba en la sociedad ateniense y el mantenido por Platón, ver capítulo II.

¹¹ A. Heller, en *Aristóteles y el mundo Antiguo* traducción de José Francisco Yvars y Antonio Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1983, pp. 72-73, explica la actitud de Sócrates ante la muerte por la imposibilidad de justificar sus tesis morales, que resultaban paradójicas para el sentir de la época al sostener afirmaciones como que "es mejor sufrir injusticia que cometerla". Pese a ser incapaz de probar afirmaciones tan extrañas al criterio dominante de su época, acepta todas las consecuencias del contenido moral que ha formulado: "El gesto domina a la palabra". H. Joly, en *Le renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, pp. 161-162, interpreta esta actitud de Sócrates aceptando la ejecución de la condena como una consecuencia práctica de su filosofía.

¹² A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza ed. 1984, p. 196.

Si no lo supiera ofendería, pues no es poco lo que de ti se habla [...]. (*Cármides* 159 a).

En lo que sigue nos centraremos en la perspectiva de Platón en su testimonio de Sócrates. La fidelidad de Platón a la vida real de Sócrates ha sido discutida ampliamente por los historiadores de la Filosofía: mientras que para unos el Sócrates platónico puede darnos una referencia bastante aproximada del histórico, para otros se trata de una ficción que tiene como referencia más las intenciones filosóficas del autor que la vida real del maestro.

Entre los primeros encontramos a Taylor¹³ quien siguiendo a Burnet y a Ritter, considera que los diálogos platónicos son una fuente fiable a la hora de construir la biografía de Sócrates. Platón estaría reflejando de una manera fidedigna, tanto acontecimientos significativos de la vida del maestro, como las ideas mantenidas por éste. Según esta interpretación, los pensamientos expuestos por el personaje Sócrates no son originales de Platón, sino que están tomados de las propias enseñanzas de Sócrates; siguiendo con la opinión de Taylor, la desaparición de Sócrates como figura central de los diálogos que ponen en cuestión las ideas mantenidas en el período de madurez, se debe al intento de Platón de no traicionar la memoria del maestro atribuyéndole opiniones que nunca mantuvo. La circunstancia de que algunos de los personajes que aparecen en las obras *Socráticas* viviesen cuando éstas fueron publicadas, obligaba, según Taylor, a guardar fidelidad

¹³ *Op. cit.*, p. 21 ss.

histórica. Dicha obligación vendría impuesta en razón de que los citados personajes, sobremanera aquellos que Platón significa negativamente, nunca habrían consentido en ser tratados como seres de ficción. En el caso de la *Apología* pudo ser conocida por los mismos jueces del proceso, lo que convertía en una empresa suicida el hecho de alterar el orden histórico en asunto tan delicado como un proceso con una condena a muerte y posterior ejecución.

Otros como Dupreél o Gigon han considerado la figura de Sócrates como una pura ficción literaria, condenando al escepticismo todo intento de reconstruir las ideas y la personalidad del maestro. Frente a esta polarización de posiciones, respecto a los límites entre el Sócrates histórico y el literario, Montuori¹⁴ sostiene que *el problema socrático* debería ser planteado en el contexto de la historia política de la Atenas de su época. Este planteamiento explicaría la polaridad de perspectivas en torno a la historia de Sócrates, es decir, por qué la Asamblea, así como Aristófanes y Polícrates, lo consideró un corruptor y enemigo de la ciudad, mientras que Platón y Jenofonte lo describen como el verdadero educador y fiel a las leyes atenienses.

Para Montuori la reconstrucción platónica de Sócrates pretendió rehabilitar la figura de éste y la de sus discípulos, especialmente a los hijos de las familias más nobles -entre los que se encontraba Platón- debido al peligro que suponía para estos últimos la acusación de Sócrates como "corruptor de la juventud". Si el corruptor había sido condenado, los corrompidos, que a su vez podían volverse corruptores, estarían bajo la sospecha de los líderes de la democracia y del pueblo en

¹⁴ "Socrates as a problem of historical method" en *Socrates an approach*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1988.

general. Así, la *Apología* nacería de la intención por parte de Platón de defender a Sócrates, así como a sus seguidores más fieles, y condenar a la democracia. Sócrates nos es presentado como un varón cuya única ambición es indagar qué es la sabiduría, al margen de toda veleidad mundana que le lleve a apetecer algo diferente a la verdad. Formaba a políticos, pero él no tenía aspiraciones en el mundo de la política; tampoco recibía ninguna recompensa por mejorar la condición moral de sus conciudadanos. Además no era un ateo, sino que visitaba a los oráculos y asistía a fiestas religiosas¹⁵. Pero no sólo había que defender a Sócrates, sino también a algunos de sus seguidores, presumiblemente corruptos según la acusación, a aquellos que eran jóvenes e hijos de familias ricas¹⁶, entre los que indudablemente se encontraba Platón, pues era joven e hijo de rica familia. Según Montuori¹⁷, Platón quiere delimitar entre quienes heredaron el verdadero espíritu socrático y quienes lo falsearon; de ahí que, al referirse a los seguidores de Sócrates como aquellos que poseen las dos características antedichas -juventud y riqueza-, esté excluyendo, por una parte, a Esquines que era hijo de un salchichero y, por la otra, a Antístenes que ya no era joven por aquel entonces. Tampoco eran jóvenes, por lo tanto estarían excluidos de ser verdaderos discípulos, Alcibíades, Cármides y Critias, quienes habían seguido a Sócrates y luego participaron en gobiernos tiranos contrariando la doctrina que Platón atribuye a Sócrates, según la cual la tiranía es la peor forma de gobierno y el tirano el peor individuo. Los amenazados por la condena

¹⁵ La *República* comienza con el relato de la llegada de Sócrates al Pireo con el fin de hacer una plegaria a la Diosa.

¹⁶ En la *Apología* (23 c) Sócrates dice que los jóvenes que le acompañan voluntariamente son los que disponen de más tiempo, los hijos de las familias más ricas.

¹⁷ *Socrates physiology of a myth*, p. 206.

de Sócrates serían aquellos que aparecen en el *Fedón* acompañándole en el momento de su muerte, que eran todos jóvenes y ricos: éstos serían los verdaderos herederos de las enseñanzas de Sócrates y especialmente Platón¹⁸, quien se propuso inmortalizar al maestro, reclamándose como el legítimo heredero.

El correr un cierto peligro después de la condena y muerte del maestro era una prueba de ser verdadero discípulo de Sócrates. Por una parte, la necesidad de defenderse y, por la otra, de reclamarse verdadero discípulo son los dos motivos que, según Montuori, mueven a Platón a escribir la *Apología*¹⁹. Para Montuori no es probable que la obra pretenda mostrar lo que dijo Sócrates a los jueces, sino que es más plausible que pretenda refutar a la opinión pública en general y a Lisias en particular, que había compuesto una defensa para ser utilizada por Sócrates y que éste rechazó. Quizá la finalidad de Platón era mostrar que si él hubiese compuesto la defensa de Sócrates, éste habría resultado absuelto. De todas maneras, Platón pretendería poner en contraste la filosofía y la retórica, la verdad y la adulación, temas debatidos explícitamente en *Gorgias*.

Los tiranos no habían comprendido las enseñanzas de Sócrates²⁰. Éste no sería responsable de las desventuras acaecidas en Atenas a causa de la tiranía, más bien la culpabilidad recaería en el régimen democrático

¹⁸ Ya mencionamos anteriormente que Platón excusa su ausencia en el día de la muerte de Sócrates por estar enfermo.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 205 ss.

²⁰ Platón, verdadero discípulo de Sócrates, despreció, si tomamos como documento fiable la *Carta VII* (324 d), la oferta para participar en el gobierno de los treinta tiranos, a pesar de estar familiarmente relacionado con dos de ellos, con Critias y Cármides, primo y hermano respectivamente de la madre del filósofo.

que era el generador del tiránico (*República* VIII 562 a ss.). La democracia fomenta la satisfacción de toda clase de deseos particulares en perjuicio de la comunidad. El tirano es hijo de la democracia, del exceso de libertad, no de las enseñanzas de Sócrates; aquél no tiene nada en común con los verdaderos seguidores de Sócrates, que están a salvo de toda ambición de poder. La tiranía desprecia el diálogo, la búsqueda de la verdad, los espacios comunes por los que se movía Sócrates intentando ejercer de tábano de las conciencias dormidas de sus conciudadanos. Sócrates no es responsable de que algunos seguidores suyos participen en gobiernos tiránicos; el maestro no siempre consigue que sus discípulos se hagan semejantes a él, como tampoco Pericles había podido enseñar la virtud ni a sus hijos ni a su pupilo Clinias (*Protágoras* 319 e-320 b). La tiranía fomenta lo particular en perjuicio de lo común, de ahí que Pisístrato hizo todo lo posible para que la población permaneciese dispersa, evitando que la gente se juntase en la ciudad, de manera que cuando había algún litigio era él quien se desplazaba al lugar para solucionarlo²¹.

Los ciudadanos de un régimen corrupto no oyen al filósofo, porque los múltiples deseos por los que está tiranizada el alma de aquellos impiden el verdadero deseo, el deseo filosófico que es el deseo de verdad. La tentación surge a cada paso y, por ello, en tales condiciones es difícil saber si la virtud se puede enseñar o no. En la sociedad ateniense pesan dos calificativos sobre el filósofo: se le considera, o bien, depravado, o bien, inútil. De la consideración de depravado tienen la culpa quienes se hacen llamar filósofos sin serlo (*República* VI, 489 d), y de la apreciación

²¹ *Constitución de Atenas*, 16, 3-6.

de inutilidad son responsables, no los propios filósofos, sino quienes no recurren a ellos (*República* VI, 489 a-c).

Al filósofo sólo le queda realizar actos heroicos que por su excepcionalidad impacten a la masa ignorante y henchida de deseos particulares y contradictorios²². El cumplimiento de la condena a muerte por parte de Sócrates, cuando lo habitual en semejantes casos era huir hacia el exilio, constituye un acto que reclama la reflexión de sus conciudadanos y, especialmente, de sus jueces.

Al margen de la historicidad que pueda haber en el personaje, lo que nos interesa es la conexión entre tal percepción y el pensamiento platónico. Consideramos que la construcción platónica de la figura de Sócrates constituye un buen preámbulo a la exposición del ideal de virtud. Después de las indagaciones acerca de qué es la virtud (*Protágoras*, *Menón*, *República* I), si puede o no enseñarse (*Menón*), si es más ventajosa la vida del virtuoso que la del no virtuoso (*Gorgias* y *República* II y X), Platón llega a la conclusión de que virtud es armonía, cumplir adecuadamente cada parte del alma la función que le corresponde o, lo que es lo mismo, obedecer a la parte racional, de modo que si a ésta le corresponde el gobierno, a la irascible y concupiscible les corresponde la obediencia. Quien dispone de tal armonía es virtuoso y todo lo que realiza pertenece a la esfera del bien, por lo que virtud es todo aquello que realiza el virtuoso. Sócrates era virtuoso y, por tanto todos sus actos entran en la esfera de la virtud, por lo que la acusación y condena que padeció están injustificadas.

²² Vid. J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Sirey, 1980, p. 98.

Julia Annas²³ manifiesta que Sócrates-Platón incurre en el engaño de no dar cuenta de lo que se le pregunta, cuando en la *República* a la pregunta de Trasímaco acerca de si merece más la pena ser justo que injusto responde diciendo que justicia es armonía. Para la autora citada, quedaría sin justificar por qué la armonía es más ventajosa que la disarmonía, y por qué la armonía del alma nos garantiza una vida justa. Sócrates-Platón no se detiene en distinguir entre actos justos e injustos, sino entre personas justas e injustas, aquellas nunca incurrirían en la injusticia: adulterio, daño a otros, etc. El justo descuidará los placeres del cuerpo y las ambiciones materiales, su vida estaría dirigida hacia preocupaciones filosóficas. El mantener la armonía del alma, el gobierno de la razón, garantiza la acción virtuosa. Lo que Platón no somete a juicio es la acepción de acto justo. En esto coincide con Trasímaco y con la moral de su época. Acto justo, lo que la sociedad griega entendía por buena acción, es algo que se da "por añadidura" a quien logra dominar el deseo. Tanto Sócrates como sus interlocutores están de acuerdo en qué actos son susceptibles de ser calificados como moralmente buenos. La diferencia surge a la hora de valorar si merece la pena llevarlos a cabo o no, si posibilitan la felicidad del agente o si, más bien, le producen lo que ordinariamente se entiende por calamidades y sufrimientos.

A través del personaje Sócrates, tenemos en la obra platónica indicadores claros de qué es lo que se debe hacer en múltiples circunstancias²⁴: en el combate, ante el enamorado, ante una esposa intemperante, ante los bienes materiales, ante la política, ante un

²³ *An Introduction to Plato's Republic*, New York, Oxford University Press, 1981 p. 153 ss.

²⁴ *Vid. más adelante en este mismo capítulo.*

proceso ajeno o propio, o ante la ejecución de su condena a muerte. Sócrates es el ejemplo de alguien que mantiene sin fisuras la armonía del alma, que ni aún bajo las circunstancias más extremas se deja vencer por el deseo; circunstancias en las que cualquier ciudadano vería completamente justificable ceder ante inclinaciones tan arraigadas en la naturaleza humana como es el intentar mantener la propia vida. Las múltiples situaciones en las que se vio involucrado Sócrates a lo largo de su vida, nos brindan abundantes ejemplos de cómo hay que proceder en aquellas o en similares ocasiones.

El hecho de que Sócrates padezca situaciones que cualquier ciudadano consideraría indeseables, y que no caiga en lamentos ni se considere infeliz por ello, suscita entre sus discípulos una admiración fundamentada en las siguientes características que aquellos le atribuyeron: templanza y austeridad.

2. Templanza socrática

Sócrates se mantiene firme en su propósito de no dejarse esclavizar por las pasiones hasta en el mismo instante de su muerte. La compañía de sus discípulos en momentos tan críticos no la utiliza para consuelo, sino que, indiferente ante la proximidad de la ejecución de su condena, aprovecha esta última reunión para ejercer una vez más la *mayéutica* con los allí presentes. La inminencia de su muerte, lejos de sumirle en la desesperación, en lamentos "propios de mujeres" (*República* III, 387

e-388 a, 395 d-e, *Leyes* V, 731 d), le brinda el tema del último diálogo con sus amigos: la inmortalidad del alma. Los allí reunidos no logran igualar la actitud de entereza del maestro, según nos transmite Platón a través de las palabras de Fedón:

[...] Cuando le vimos beber y haber bebido,[...] a mí al menos, con violencia y en tromba se me caían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar, por mí, porque no era por él, sino por mi propia desdicha: ¡de qué compañero quedaría privado! Ya Critón antes que yo, una vez que no era capaz de contener su llanto, se había salido. Y Apolodoro no había dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse *conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates.* (*Fedón* 117 c-d).

La incansable búsqueda de la verdad en compañía de sus amigos, le llevó a la condena y prefirió la muerte al exilio, hecho que Tovar interpreta²⁵ como una originalidad heroica de fidelidad a sí mismo al quedarse:

[...] Sobre el suelo en que misteriosa y casi visiblemente arraigaba su persona.

Sócrates encuentra una serie de razones prácticas para preferir la muerte a la emigración: de obediencia a la divinidad (*Apología* 37 e-38 a) que se reveló a través del oráculo de Delfos manifestando a Querofonte

²⁵ *Op. cit.*, p. 61. El aceptar la huida, según la interpretación de Tovar, sería un mal ejemplo para los jóvenes, porque era dar la razón a quienes lo acusaban de corromper a la juventud, ya que corromper era adoptar una conducta que entraba en contradicción con lo que él había mantenido en sus diálogos por las calles, mercados, gimnasios y talleres de Atenas, al caer en la contradicción de exhortarles a cumplir las leyes, a la vez que él huía de ellas.

que Sócrates era el más sabio de la ciudad (*Apología* 21 a); de tipo práctico: su avanzada edad, la inconveniencia de convertir a sus hijos en extranjeros criándolos fuera de Atenas (*Critón*, 53 d- 54 b). Para él sólo existen dos lugares posibles para vivir: Atenas o el Hades. En Atenas cumple el mandato del oráculo de Delfos: cuestionar a sus ciudadanos aparentemente sabios para hacerles comprender que no lo son en realidad, e intentar hacerles mejores, convertirlos en filósofos; respecto al Hades reconoce su ignorancia, por lo que le parece infundado el temor a la muerte. El viaje hacia este último no se reviste de connotaciones trágicas dada la última verdad alcanzada en los momentos anteriores a su muerte: la inmortalidad del alma y consiguiente posibilidad de existencia separada del cuerpo.

La máxima aspiración del alma es llegar a la separación del cuerpo, vivir exenta de las luchas contra la tiranía de las pasiones, y ésta es la oportunidad que se le presenta a Sócrates a la hora de morir, poder liberar el alma del cuerpo, cumplir plenamente el ejercicio de la verdadera filosofía, separar el alma del cuerpo.

Ahora [dijo Sócrates] ya quiero daros a vosotros, mis jueces, la razón de por qué me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mejores bienes, una vez que muera. (*Fedón* 63 e-64 a).

La templanza de Sócrates es la condición de su búsqueda de la verdad puesto que :

Sólo los temperantes son capaces de considerar entre las cosas aquellas que son las mejores, clasificarlas por géneros en la teoría y en la práctica, escoger las buenas y abstenerse de las malas.²⁶

Según las leyes de Atica a todo condenado a muerte se le daba la oportunidad de huir de la ciudad, porque la finalidad de la muerte era el poner al reo fuera de la vista de sus conciudadanos, de manera que el exilio era equivalente a nivel jurídico a estar muerto. ¿Por qué Sócrates a pesar de la insistencia de Critón en el diálogo homónimo no acepta el exilio?. Montuori²⁷ interpreta la negativa de Sócrates a huir de la cárcel como un intento de que su muerte figurase entre las armas contra la democracia. La muerte de un justo sería una prueba irrefutable de que el gobierno que lo condenaba no era un gobierno justo y de ahí que la oposición de Sócrates a la democracia estaría plenamente justificada, de manera que el veredicto de los jueces se volvería contra ellos mismos, contra los acusadores y, finalmente, contra la democracia.

Que la decisión de Sócrates consiguió el fin deseado lo prueba el que durante toda la historia se le haya considerado una víctima inocente de un injusto proceso, producto de un injusto régimen. Si hubiese muerto en otras circunstancias más habituales, de muerte natural bien en

²⁶ Vid. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 5, 11, cit. por H. Foucault en *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, Madrid, Siglo XXI, 1987, 3ª ed. en español y primera en España, p. 85.

²⁷ *Op. cit.*, p. 200.

Atenas o en el exilio, quizá, según Montuori²⁸, hoy día no conoceríamos ni su nombre.

3. Austeridad del maestro

La temperancia socrática está asociada a austeridad y ambas configuran la virilidad. Para llegar a ésta se sirve de lo que Foucault denomina estrategias de la necesidad y del *kairós* o momento oportuno²⁹. La primera consiste en no abandonarse a los placeres a no ser que sean absolutamente necesarios, a decir de Jenofonte:

No comía sino lo que era menester para hacer de la comida un deleite, e iba a comer en disposición tal que el hambre era para él el mejor de los condimentos. Toda bebida le resultaba agradable; pues no bebía sino cuando tenía sed.³⁰

Esta austeridad de Sócrates de la que nos da cuenta Jenofonte, es reformulada por Platón, al menos en lo que respecta a la bebida, por boca de Erixímaco en las primeras páginas del diálogo *Banquete* (176 c), y en las finales (214 a y 220 a) a través de Alcibíades. Ambos coinciden

²⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

²⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 53 y ss.

³⁰ Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates* I, 3, 5., cit. por M. Foucault en *op. cit.*, p. 56.

en que Sócrates no es un abstemio, sino que es capaz de beber sin emborracharse, según Alcibíades:

En las comidas abundantes sólo él era capaz de disfrutar, y especialmente en el beber, aunque no quería, cuando era obligado a hacerlo vencía a todos; y lo que es más asombroso de todo: ningún hombre ha visto jamás a Sócrates borracho. (*Banquete*, 219 d- 220 a).

Es decir, en situaciones en las que otros flaquean en el hablar y en el razonar, el maestro conserva toda su lucidez y dominio sobre las fuerzas irracionales que encuentran campo abonado en el tiempo siguiente a los excesos gastronómicos. Sócrates es capaz, según Alcibíades (*Banquete* 220 a y ss.), de resistir cualquier tipo de adversidad con mucha mayor entereza que sus compañeros, ya sean inclemencias temporales o presencia de un poderoso enemigo ante el que es preciso retirarse, como ocurrió en la batalla de Delión³¹, que ante el desastre y obligada retirada del ejército ateniense en ningún momento mostraba temor ni prisa en la huida, sino que acompañado de Laques, a quien aventajaba en el dominio de sí mismo a la vez que le transmitía seguridad:

Marchaba "pavoneándose y girando los ojos de lado a lado", observando tranquilamente a amigos y enemigos y haciendo ver a todo el mundo, incluso desde muy lejos, que si alguno tocaba a ese hombre, se defendería muy enérgicamente. (*Banquete*, 221 b).

³¹ También encontramos esta anécdota en el diálogo *Laques* (181 b).

Tampoco se deja vencer por los encantos de Alcibíades en situaciones propicias para ello, como el encontrarse ambos a solas y las continuas insinuaciones de éste. Sócrates domina cualquier tentación en un grado no comparable a ninguno de los humanos contemporáneos, ni anteriores a él (*Banquete* 221 d).

El maestro constituye ante sus discípulos el ejemplo del verdadero gobierno, el gobierno de uno mismo. Incluso Alcibíades, futuro tirano, se ve obligado a reconocer ante el maestro que se ocupa en exceso de los asuntos de los atenienses y descuida los propios (*Banquete* 216 a), es decir, su propia alma, pues el verdadero "asunto" de cada uno es la propia alma, no los bienes crematísticos.

Este cuidado del alma sólo lo practican unos pocos, aquellos que en todo momento saben medir, que se guían por la inteligencia, lo mejor que ha de regir a lo peor. Estos pocos, de los que Sócrates sería el paradigma, son la imagen reducida de ciudad perfecta, de la *República*, donde la armonía social deriva de la obediencia a quienes se corresponden con la parte racional del alma, a los regentes.

Sócrates como ejemplo de varón justo³² sería el primer analogado con la ciudad perfecta. Sócrates y sus verdaderos discípulos son los destinados a gobernar en una *polis* justa, quienes deben articular todos los elementos de la sociedad para que no haya fisuras y la justicia permanezca. Por el contrario, la mayoría está sujeta a los deseos, los

³² La democracia daría a luz, además de tiranos, algunos buenos ciudadanos. Al lado de Sócrates, verdaderamente justo, están los tiranos Cármenes y Critias, así como el traidor Alcibíades.

placeres y los sufrimientos (*República*, 431 b-c), y debe ser gobernada por la minoría que se rige por la esfera racional.

La verdadera lucha es la que se ha de llevar a cabo con uno mismo, frente a las pugnas con los otros para convencer y conseguir el poder. La imagen de Sócrates como ajeno a la disputa por el poder político ha sido interpretada en algunas ocasiones³³ como una incorporación por parte del filósofo de un tipo de conducta semejante a la socializada como femenina en la Atenas de su tiempo, en el sentido de que el desprecio por la utilización de los recursos que podrían conducir al poder en la ciudad guarda más semejanza con el comportamiento de las mujeres que con el de los varones. Esta *feminización* sería valorada como un elemento más para sumar al catálogo de excelencias con el que la Historia nos ha presentado a Sócrates. Este habría llevado su espíritu crítico hasta una puesta en cuestión de los valores masculinos de su época y, de acuerdo con el principio socrático de que conocer implica practicar, traduciría esa crítica en una actitud vital que guardaba más semejanzas con las mujeres que con los varones de su época.

De hecho, Platón refleja el desprecio de que es objeto Sócrates por parte de algunos interlocutores debido a su indigencia. Trasímaco en la *República* (343 a) lo compara con un mocosito que precisa nodriza, y Calicles en el *Gorgias* (485 d-486 a) le muestra la ineficacia de su actitud para la vida política, y su infantilismo y falta de virilidad, causadas por

³³ Wendy Brown, "Supposing truth were a woman..." Plato's Subversion of masculine discourse" *Political Theory*, vol 16 No. 4, 1988, pp. 594-616. En un sentido semejante, de feminización, interpreta Tovar el fuerte arraigo que Sócrates tenía en la ciudad de Atenas: "En Sócrates subsistía ese espíritu tradicional, conservador, vital que guarda mejor que los hombres, siempre más racionales, ese mundo en que viven las mujeres y los niños (*op. cit.*, p. 81).

su empeño en seguir en el ejercicio de la filosofía a una edad adulta. La filosofía, argumenta Calicles, es un ejercicio adecuado para el joven, pero inconveniente para el varón de una cierta edad. Filosofar en la madurez aleja de la participación en las resoluciones de los asuntos que competen a la vida de la ciudad; dicho alejamiento se manifiesta en el descuido de la asistencia a las asambleas viviendo:

[...] El resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente. (485 d-e).

La debilidad de carácter que algunos de sus interlocutores provenientes del campo de la sofística le atribuyen al compararlo con niños y adolescentes, contrasta con la fortaleza que le adjudican sus discípulos, como hemos tenido ocasión de ver anteriormente. Ni para unos ni para otros Sócrates cumplía con lo que podríamos llamar "la norma". Los sofistas lo interpretaban como debilidad y sus discípulos como fortaleza. Las descalificaciones de determinados tipos de individuos por no cumplir los patrones de virilidad son comunes a Sócrates-Platón³⁴ y a sus adversarios, lo que sucede es que no hay coincidencia en la acepción de virilidad. Para los sofistas la virilidad se manifiesta en la capacidad de poder convencer y gobernar en la democracia, mientras que para Sócrates consiste en vencer a los deseos. Estos deseos se manifiestan más en las mujeres que en los varones. En este sentido, Sócrates manifiesta en la *República*:

³⁴ Para este aspecto ver el capítulo IV.

[...] En él [el Estado] se puede hallar una multiplicidad de deseos de toda índole, de placeres y sufrimientos, sobre todo entre los niños, las mujeres y los sirvientes y en multitud de gente mediocre, aunque sean llamados "libres". (431 b-c).

Mantenerse al margen de las veleidades políticas de la ciudad no es presentado por Sócrates como un ideal, sino como una decisión práctica determinada por las circunstancias de la vida política del momento. Los regímenes políticos bajo los que vivió Sócrates no se preocupan por la *paideía*, de modo que quien llega a ser virtuoso es producto exclusivamente de sus cualidades y de su ejercicio, no de una adecuada planificación de la eugenesia y de la educación. En este caso, la excelencia del individuo no es deudora de nadie, luego el virtuoso no está obligado ante sus ciudadanos, pudiendo pasar "la vida en un rincón con unos cuantos jovencuelos" -según la acusación que le dirige Calicles- sin rendir cuentas a nadie. Por otra parte, en tal tipo de regímenes imperfectos, como es el caso de la democracia ateniense que conoció Sócrates, el esfuerzo del justo para ocupar el poder sería inútil, porque ante la masa de ciudadanos que ponen la meta de su vida en el descubrimiento las *technai* adecuadas para satisfacer sus deseos, las palabras del filósofo, que necesitan una lenta reflexión para ser comprendidas, nunca serían bien recibidas por la multitud ansiosa de satisfacer sus deseos, hasta el punto de que sería considerado un estorbo y lo matarían (*Apología* 31 e), porque no enseñaría lo que los individuos desean aprender, el arte de satisfacer los deseos, sino aquello que consideran un esfuerzo, el arte de dominarlos. Los deseos son semejantes al tirano, pues lo mismo que éste intenta dominar los deseos de todo el mundo para satisfacer únicamente los suyos, cada

deseo intenta imponerse sobre los demás. El deseo tiende a eliminar todo competidor, pretendiendo saciarse él solo a expensas de los demás, pero tal estado de saciedad nunca es alcanzado, porque la satisfacción de un deseo provoca otro nuevo que manifiesta la necesidad de satisfacción con la misma virulencia. Por ello nunca se dejan fácilmente dominar, de manera que un filósofo o un grupo de filósofos nunca podrían conseguir que la ciudadanía fuese temperante, sino que ésta, contrariada en sus deseos, haría lo posible por aniquilarlos.

Sin embargo, pensamos que la temperancia y austeridad socráticas nada tienen que ver con la socialización de las mujeres en su época, y, menos aún, con su representación de las mujeres a las que en repetidas ocasiones aluden³⁵ calificándolas de coléricas. Quien sí coincide con la representación que Sócrates-Platón se hace de las mujeres de su época es Jantipa, esposa de Sócrates, que nos es presentada por los discípulos de éste, sobre todo por Jenofonte, con tal grado de intemperancia que sólo el autocontrol de Sócrates era capaz de soportar. Jenofonte nos transmite la propia justificación de Sócrates de su unión con Jantipa:

Quería aprender el arte de vivir con los hombres, y me casé con Jantipa seguro de que si la soportaba me acomodaría a todos los caracteres.³⁶

Según manifiesta Antístenes en el *Banquete* de Jenofonte, Jantipa era la antítesis de la templanza y con frecuencia daba pruebas de su

³⁵ *Vid. cap. IV.*

³⁶ *Banquete, II.*

irascibilidad. En esta obra, Sócrates, al quedar sorprendido por la destreza de la bailarina que anima la reunión, declara su confianza en la capacidad de las mujeres para aprender. Antístenes aprovecha la ocasión para aconsejarle que enseñe a Jantipa. Sócrates justifica el estado de "ignorancia" en que se encuentra su esposa por la utilidad que ello supone. La primera ventaja, como ya hemos mencionado, se refiere a la oportunidad que ofrece Jantipa a Sócrates para que éste mejore su propia alma. La cólera de Jantipa no es un mal que habría que superar, tal como podría ocurrir en el caso de que se tratase de cualquier amigo de Sócrates al que se le exigiría la medida. Es un mal útil pedagógicamente, en un momento en que la enseñanza para el dominio de la propia alma y de la de los otros no está estructurada en unas etapas claras de instrucción como se proyecta en la *República*.

Para ilustrar esta utilidad trae a colación el símil de la doma de caballos. Así como quien desea ser buen jinete no se entrena con caballos dóciles, él, que pretende ser un ciudadano temperante, no busca exclusivamente la relación con quienes saben dominarse, por lo que considera que la *sophrosyne* puede aprenderse mediante el ejercicio, y Jantipa le sirve a este fin, de modo que cada vez se parece menos a ella. Es decir, el *anér agathós* se construye a expensas de la *gyné kaké*. Jantipa cumpliría la misma función que se atribuye a la gimnasia en *La República*, la de formar para la temperancia.

La segunda utilidad de la relación con Jantipa deriva de que pare hijos, según manifiesta Sócrates a Alcibíades³⁷. En el *Teeteto* (150 a y ss.) Sócrates compara su papel en relación a sus discípulos con el de una

³⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 15.

comadróna, y la de éstos con las embarazadas, pero señalando que existen importantes diferencias entre ambas analogías. La diferencia fundamental entre él y la comadróna estriba en que aquella se dirige a las mujeres, mientras que él practica con los varones. Entre un discípulo suyo y una parturienta también existen diferencias: por una parte, sus discípulos dan a luz ideas, mientras que las mujeres dan a luz cuerpos, y, por la otra, de las ideas se puede decir si son reales o si, por el contrario, meros fantasmas; mientras que en los cuerpos no es posible establecer tal distinción, sino que todos son reales.

La maternidad siempre es real; lo que introduce la distinción entre legítimo e ilegítimo es la figura del padre. De manera análoga la descendencia de los varones -las ideas- puede ser verdadera o falsa, pero en todo caso es descendencia suya, no han de otorgarla a nadie, mientras que la de las mujeres, como es el caso Jantipa, siempre es real, pero ha de ser otorgada al padre, en este caso Sócrates, al que corresponde el ceremonial de reconocimiento del hijo³⁸ y a quien Jenofonte hace decir:

[...]También a mí me pare hijos Jantipa.³⁹

³⁸ J-P. Vernant, *Hito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Traducción Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel 1983, pp. 174 y ss. También R. Flacelière, *La vida cotidiana en Atenas en el siglo de Pericles*, traducción Cristina Crespo, Madrid, Temas de Hoy, 1989. p. 104.

³⁹ A. Tovar valora esta frase como un signo de ternura por parte de Sócrates. Sin embargo, el tener hijos era cumplir un deber para con el Estado, no satisfacer un sentimiento particular. De hecho en Esparta, y es posible suponerle a Sócrates una tendencia filoespartana que más tarde influiría en sus discípulos, estaba sancionada la soltería por las leyes de Licurgo no pudiendo los solteros participar en determinados festivales y quedando privados del respeto y atención debidos a los mayores, *op. cit.*, pp. 78, 217, 320.

Estas ventajas que Sócrates enumera de su vínculo con Jantipa son generadas en una relación que se desarrolla en un plano privado de la igualdad y la libertad -ya que éstas únicamente se generan en el ámbito político-, es decir, en el plano prepolítico donde, por el contrario, reina la necesidad⁴⁰. Cuando Jantipa se encuentra en el ámbito público de Sócrates, en la reunión que él y sus amigos mantienen momentos antes de ejecutarse la condena a muerte, el ámbito del ciudadano filósofo, en el marco de las posibilidades de su época, ésta es rechazada enérgicamente. La intemperancia de la esposa pierde todo su valor formativo para el alma del varón cuando se manifiesta fuera del ámbito pre-político aludido, es decir fuera del hogar.

Cuando sus discípulos llegan a la prisión en la que se encuentra Sócrates esperando el cumplimiento de su condena, Jantipa, que le acompañaba hasta ese momento, irrumpe en gritos y llantos por la injusta condena, y ello impediría al *anér* terminar su vida en paz. Para que esto no ocurra, Sócrates lanza una mirada a Critón al tiempo que le dice:

Que se la lleven a casa [...]. (*Apología* 60 b).⁴¹

⁴⁰ H. Arendt, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona, Seix-Barral, 1974, p. 50.

⁴¹ A. E. Taylor (*op. cit.*, p. 104) supone que Sócrates ordena a sus discípulos llevar a casa a Jantipa y a su hijo con el fin de que descansen, debido a que habrían pasado la noche en la prisión acompañándolo. Pero quedaría por explicar el por qué las mujeres no le pueden acompañar en el momento de beber la cicuta, ya que al anochecer, tiempo para cumplirse la ejecución, las mujeres y niños de su familia habían vuelto a la prisión y Sócrates se reúne con ellas después de lavarse y antes de volver cerca de sus discípulos, momentos previos a su muerte. El mismo manifiesta que ha despedido a las mujeres "para que no desentonaran" (*Pedón*, 117 d). A. Tovar (*op. cit.*, p. 382-383) nos da una explicación historicista de la dureza de la actitud socrática hacia Jantipa: "La mujer distaba mucho de estar a la misma altura social que el marido, y, por otra parte, bastaba con que los amigos llegasen para que la

Más comprensiva es la actitud de Sócrates con los discípulos que no pueden contener la triste emoción, especialmente con Apolodoro, cuya sensibilidad y admiración por el maestro le hacen gimotear durante toda la reunión y prorrumpir en llantos cuando Sócrates levanta la copa y apura la cicuta que marcará el fin de su vida. En este caso simplemente les exhorta a no parecerse a las mujeres y a mantener la calma para poder morir en silencio ritual. El ejemplo de serenidad proporcionado por el maestro junto a la comparación establecida entre ellos y las mujeres hace que los discípulos recobren la compostura adecuada para quienes acompañan a un sujeto que vive circunstancia tan crucial.

La presencia de las mujeres en las conversaciones de los varones siempre se muestra como disonante y enturbiadora del sosiego necesario para encaminarse hacia la verdad o hacia la muerte en este caso. Jantipa recibe de su esposo el mismo trato que la flautista por parte de Erixímaco en el *Banquete*: pueden acompañar a los varones sólo hasta que éstos comienzan la discusión. La relación con las mujeres quedaba limitada, salvo en el caso de las hetairas, al ámbito doméstico en el que el diálogo no era práctica común, a juzgar por la siguiente pregunta que Sócrates dirige a Critóbulo⁴²:

¿Hay gente a quien conoces con quien tengas menos conversaciones que con tu mujer?

mujer desapareciera, conforme a la costumbre de Atenas". Ahora bien, ¿no era Sócrates un tábano, según él mismo se define en *La Apología*, que pone en cuestión todas las creencias de sus conciudadanos?

⁴² *Económico*, III, 12.

A lo que contesta Critóbulo:

Sí, hay poca.

La ironía y la mayéutica sólo es posible entre iguales en cuanto a libertad y temperancia, pues, por una parte el alma sometida a coerción no aprende (*República*, VII, 536 a), y por otra:

[...] Llegar a saber del bien y de lo bello, entregarse a cualquiera de estos ejercicios que sirven para gobernar el cuerpo, para dirigir sabiamente la casa propia, hacerse útil a los amigos y a la ciudad, vencer a los enemigos - cualidades no solamente útiles, sino causa de grandísimos deleites- todas son ventajas prácticas que recogen los hombres temperantes y de las que los intemperantes quedan excluidos.⁴³

Con amigos y discípulos se parte de una situación de desigualdad, respecto al saber y a la moralidad, que ha de ser superada; con Jantipa la situación de desigualdad ha de ser mantenida, porque contribuye a construir el grupo de los iguales, en cuanto que posibilita, a través de la oportunidad que le brinda a Sócrates para que se entrene en la temperancia, eliminar las diferencias iniciales habidas entre él y sus discípulos por medio del diálogo que ha de conducirles a una sabiduría común. Para Sócrates, la domesticación de sus propias pasiones pasa por

⁴³ Jenofonte, *op. cit.* IV, 5.

mantener Jantipa un estado *salvaje*, es decir, sin control sobre las suyas.

Las diferencias apreciadas entre los varones hemos de suponerles una igualdad hacia la que apuntan. Igualdad hacia la que son conducidos por la *paideia* erótica. Pero en el caso de la diferencia habida entre Sócrates y Jantipa, aquella tiende a permanecer, pues ni ésta, ni las mujeres en general⁴⁴, participan de la erótica que conduce a la sabiduría.

La recomendación de moderación que hace Sócrates a su hijo Lamprocles quien se quejaba, al igual que Alcibíades, del mal genio de Jantipa comienza con la comparación entre ésta y una bestia:

¿Crees que el humor salvaje de una madre sería más insoportable que el de una bestia? ¿Es que alguna vez te mordió o coceó como tantas veces hacen las bestias?⁴⁵

A la madre, lo mismo que a las bestias se las valora desde la perspectiva de la utilidad para algún individuo particular. Mientras que las relaciones entre los varones también podrían conducir a la utilidad de llegar a la verdad y a la justicia, en este último caso la utilidad pretendida es para todos, para el conjunto de la polis. Si bien es verdad que la utilidad de Jantipa revierte en última instancia en beneficio del conjunto social, sin embargo este beneficio sólo llega a través de su esposo, en cuanto que se hace un buen ciudadano.

⁴⁴ Vid. capítulo III.

⁴⁵ Jenofonte, *op. cit.*, II, 2.

4. La "feminidad" de Sócrates

Algunos autores⁴⁶ mantienen que el Sócrates histórico mimetizó determinados rasgos de conducta considerados como femeninos y poco viriles por sus conciudadanos. En este sentido Saxonhouse⁴⁷ ve un rasgo de semejanza con las mujeres atenienses en el desinterés del maestro por participar en las intrigas políticas para alcanzar el poder, y de ahí que los seguidores de Sócrates no tuviesen ambiciones políticas. Sin embargo, este parecer se contradice con el hecho de que entre sus discípulos estaban Alcibíades, comandante en la segunda etapa de la guerra del Peloponeso, en la que también es posible que participasen Fedón, Erixímaco y Acúmeno⁴⁸. Por otra parte no es improbable⁴⁹ que muchos jóvenes que aspiraban a la carrera militar, como es el caso de Jenofonte, se acercasen a Sócrates motivados por la entereza de la que el maestro daba muestra en campaña incluso en situaciones de desventaja, como en el episodio de la batalla de Delión

⁴⁶ A. Tovar (*op. cit.*, p. 81, 185, 222): "Es verdad que Sócrates es un racionalista; pero no deja de estar en contacto con una corriente irracional, profunda, femenina, que se manifiesta siempre, más o menos visible, en el fondo de la vida griega" (p. 185); *vid nota* nº 33 de éste mismo capítulo. A. E. Taylor considera que la igualdad entre varón y mujer y, como consecuencia, la posibilidad de que ésta llegue a gobernante, planteada en *La República*, tiene su fuente en el Sócrates histórico quien acudía ya en su juventud a las reuniones organizadas por Aspasia. A. Saxonhouse ("Eros and the female in Greek Political Thought. An interpretation of Plato's *Symposium*", *Political Theory*, vol. 12 No. 1, February 1984, 5-27) considera que en diálogos donde el tema es el amor como *Banquete* y *Fedro*, lo femenino se hace presente a través de diversos "tics" adoptados por Sócrates socializados como femeninos. W. Brown (*op. cit.*) considera que a través de la figura de Sócrates se lleva a cabo una crítica a los modos masculino de pensar. D. Wender ("Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist", *Arethusa*, vol. 6 1973, 75-90) siguiendo a A. E. Taylor, considera que el Platón partidario de la igualdad de la mujer es fiel a las enseñanzas de Sócrates, que a su vez las había recibido de Aspasia.

⁴⁷ *Op. cit.*

⁴⁸ A. E. Taylor *op. cit.*, pp. 78-79.

⁴⁹ A. E. Taylor, *loc. cit.*

narrado anteriormente en el que *la fuerza interior* socrática amedrentaba al enemigo más aún que las armas⁵⁰. Esta fuerza interior desarrollaría en el campo de batalla el mismo papel que la erística en el terreno judicial o la oratoria en el político: convertir lo aparentemente débil en fuerte. El dominio del miedo al enemigo podría salvar la vida a un soldado de un ejército vencido, de la misma manera que la destreza en la oratoria podría convertir el argumento débil en fuerte.

Sócrates no es político en el sentido que hoy damos a la palabra, pero sí era un varón comprometido con la *polis*, al que su voz interior le ordenaba no dedicarse a la política, debido a que su honradez no le permitiría permanecer mucho tiempo ni en tal oficio ni en la vida misma (*Apología* 31 c-33 a, 36 b-c), pero en su tarea de indagador y dialogante, haciendo mejores a sus conciudadanos, él se considera el único político verdadero (*Gorgias* 521 d).

Ahora bien, ¿Hasta qué punto podemos decir que el *anér agathós* tiene connotaciones "femeninas", y que esto suponga una revalorización de las cualidades atribuidas a las mujeres? Por una parte el dominio de sí mismo atribuido a Sócrates por sus discípulos y nunca desmentido por sus adversarios era todo lo contrario al modo de proceder atribuido a la mujer de la época, que de alguna manera vemos reflejarse en la obra de Eurípides.

Por otro lado, la supuesta incorporación de lo femenino por parte de Sócrates no le acerca, como cabría esperar, a las mujeres de las que se

⁵⁰ Los más altos personajes de Atenas como el general Lisias, Melusias, hijo del político Tucídides, Lisímaco, hijo de Aristides, el general Laques acuden a Sócrates para que les aconseje acerca de la enseñanza de sus hijos.

supone que mimetiza tales rasgos femeninos, de aquellas socializadas al estilo ateniense como es el caso de su esposa Jantipa. La relación con ella, según vimos anteriormente, constituye una especie de ejercicio de la templanza para poder llevar a cabo las relaciones verdaderamente humanas y libres; libres en un doble sentido: moral y político, puesto que no eran esclavos de sí mismos ni de otros y, por lo tanto, pueden llevar a cabo una vida mesurada. Tal supuesta incorporación de características comunes a la socialización femenina, más que abrir el camino hacia la afirmación de la *República* de un planteamiento igualitario lo cierra, pues el varón se convierte en el verdadero ser humano, en cuanto que en su persona concilia todas las cualidades deseables. Las mujeres se convierten en "sobrantes" de la humanidad, a no ser porque tienen reservado el hecho del parir que es imposible, por lo menos para aquella época, de mimetizar, pero lo que sí se puede hacer es ponerlas "en común"⁵¹. Sócrates se constituye como una *rara avis* en la democracia ateniense debido a que teniendo posibilidad de aumentar bienes y honores, en ningún caso cede a esta tentación, y a pesar de ello la ciudad no le reconoce ningún mérito y decide condenarlo.

⁵¹ Tema que trataremos en el cap. III.

**CAPITULO II: LA FEMINIZACION DE LA RETORICA: EL CASO DEL
*MENEXENO***

- 1. La trascendencia de la figura de Aspasia**
- 2. Diotima y Aspasia**
- 3. Aspasia y Gorgias**
- 4. Los epitafios**
- 5. Analogías entre la composición del discurso de Aspasia y el papel de la mujer en la Atenas clásica**
- 6. Las ciudades de Platón**

1. La transcendencia de la figura de Aspasia

Aspasia, segunda esposa de Pericles, era natural de Mileto, ciudad jonia en la que es posible que las mujeres gozasen de mayor libertad que en Atenas. Aristófanes en *Las Asambleístas*, a través del episodio en el que la joven y las viejas disputan por la posesión del amante joven, nos da cuenta de que a las mujeres jónicas se les atribuía una mayor libertad sexual: la vieja primera se dirige a la joven en los siguientes términos:

Sientes ya los comezones amorosos de las mujeres jónicas. (915).

A partir de su unión con Pericles se movía en los círculos intelectuales de Atenas, dedicándose a la enseñanza de la retórica para fines políticos.

El hecho de que hasta nosotros hayan llegado noticias de cuatro autores contemporáneos que la evocan en sus obras, nos da idea de la influencia de Aspasia en los círculos atenienses de finales del s. V. Su figura pudo poner de manifiesto a Platón la capacidad de las mujeres cuando eran educadas fuera de los estrechos límites de la instrucción femenina ateniense. Aspasia "siendo mujer" desarrollaba actividades propias de un varón en la sociedad ateniense.

Platón, a través de la figura de Sócrates, nos la presenta en el *Menéxeno* como maestra de este último y:

[...] Muy experta en retórica que precisamente ha formado a muchos y excelentes oradores, y a uno en particular que sobresale entre los de Grecia, Pericles, hijo de Jantipo. (*Menéxeno* 235 e).

La historicidad de las relaciones entre Sócrates y Aspasia es puesta en duda por Tovar¹ para quien Sócrates ni siquiera debió de conocer a Aspasia. El autor apoya su afirmación en que en la época antigua era moneda corriente que las anécdotas se supeditasen a la imagen que se quería ofrecer del personaje y, por tanto, la fidelidad de aquellas a la historia era más bien laxa. Los datos se hacían corresponder con un determinado perfil del personaje que se deseaba presentar. En la opinión contraria se sitúa Taylor² para quien entre Aspasia y Sócrates no solamente hubo conocimiento, sino relación maestra-alumno, de manera que la ilustre hetaira habría tenido una influencia real en las opiniones de Sócrates respecto a la igualdad entre el varón y la mujer. La creencia en la historicidad de tal magisterio lleva a Taylor a afirmar que el Platón partidario de la igualdad de la mujer es plenamente socrático, y a su vez éste es "aspasiano", mientras que las afirmaciones misóginas que podemos encontrar en la obra platónica son genuinamente platónicas; de ahí, concluye Taylor, que en el Platón tardío y alejado de las enseñanzas socráticas, las consideraciones en torno a la mujer sean más negativas que las de la época en que estaba bajo el "entusiasmo" producido por el maestro. Los cuatro autores que hablan de ella fueron asiduos seguidores de Sócrates, por lo que debemos admitir: o bien la posición mantenida por Taylor respecto al papel de Sócrates como transmisor ante sus discípulos de la singular figura de Aspasia, o bien

¹ *Op. cit.* p. 45

² *Op. cit.*, pp. 127-8.

que Aspasia impresionó directamente a Jenofonte, a Platón, a Antístenes y a Esquines, puesto que todos ellos tuvieron oportunidad de conocerla.

Sean o no reales las relaciones Sócrates-Aspasia, lo cierto es que los seguidores de Sócrates pretendieron hacer creer a la posteridad en sus relaciones, es decir, consideraron importante para formar el personaje Sócrates las relaciones con una hetaira influyente en política y con iguales capacidades que cualesquiera de los intelectuales atenienses. ¿Qué interés pudieron tener los discípulos de Sócrates en presentarnos a éste relacionado con una extranjera, maestra en retórica y hetaira? ¿Pretendían así destacar los más genuinos rasgos socráticos presentándonoslo como ateniense y no extranjero, varón y no mujer, dialéctico y no retórico? ¿O nos quisieron dejar constancia de su modestia que no rehúsa las enseñanzas de una mujer? ¿O, simplemente, transmitirnos la figura de un Sócrates que considera a la mujer igual que al varón?

Si, en los Diálogos de Platón, Sócrates mantiene que la mujer tiene capacidad para aprender, Jenofonte en el *Banquete* hace pronunciar a Sócrates las siguientes palabras, cuando se deleitaban en las habilidades de la bailarina con el aro³:

Es evidente por muchas otras cosas, y entre ellas por lo que la bailarina está haciendo, varones, que la naturaleza de las mujeres no es en cosa alguna inferior a la de los varones; sólo le faltan juicio (*gnónme*) y fuerza (*ischyos*). Así, pues, si alguno de vosotros tiene mujer, que se anime y le enseñe cuanto quiera que ella sepa para la práctica.

³ *Banquete*, II, 9.

Platón y Esquines consideraban a Aspasia una amenaza, no personal, sino intelectualmente⁴. Su proceso por impiedad pone de manifiesto que también otros la consideraban como amenaza. Según Filóstrato, "Aspasia de Mileto pasa por haber aguzado la lengua de Pericles según el estilo de Gorgias"⁵. Por otro lado, Plutarco⁶ manifiesta que tenía gran influencia en las decisiones políticas de su esposo, algo parecido a un poder oculto. Aquel nos cuenta que la expedición que Pericles envió contra los de Samos⁷, a causa de la desobediencia de éstos a las leyes atenienses, fue para complacer a su esposa. En el dominio de hombres poderosos seguía el ejemplo de otra milesia llamada Targelia⁸ quien después de tener catorce amantes se unió a Antíoco de Tesalia y siguió reinando treinta años después de la muerte de su esposo⁹.

Según el autor de *Vidas Paralelas*, la fama de Aspasia se extendía más allá de los límites de Grecia hasta el punto de que Ciro pretendía imitar a Pericles en el hecho de tener una concubina semejante a Aspasia.

Tanto arte y poder tuvo para tener bajo su mando a los hombres de más autoridad en el gobierno y para haber logrado que los filósofos hayan hecho de ella no una ligera mención. Llegó Aspasia a ser tan nombrada y tan célebre,

⁴ M. Whaits (ed.), *A History of Women philosophers*, vol. I, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 80.

⁵ R. Clavaud, *Le Hénexène de Platon et la réthorique de son temps*, Paris, "Les Belles Lettres", 1980, p. 254.

⁶ *Op. cit.*, XXIV.

⁷ Sin embargo, Tucídides no deja testimonio de estas motivaciones eróticas en los inicios de la guerra del Peloponeso, según hace constar I. F. Stone en su obra *El juicio de Sócrates*, traducción de Teresa Fernández de Castro, Madrid, Mondadori, 1988, p. 258.

⁸ R. Clavaud, *op. cit.*, p. 255.

⁹ R. Clavaud, *ibid*, pp. 253-54.

según cuentan, que Ciro [...] a la más querida de sus concubinas le dio el nombre de Aspasia.¹⁰

El proceso sufrido por Aspasia, en el que Pericles "vertió por ella muchas lágrimas"¹¹, tuvo lugar a raíz de un decreto de Diopites para que se denunciase a quienes no creían en las cosas divinas o enseñasen acerca de las cosas celestes. La acusación, según Plutarco¹² la llevó a cabo el poeta cómico Hermipo, aunque Gomme¹³ duda si el poeta se limitó a acusarla en una de sus obras en vez de llevarla a los tribunales como pretende Plutarco.

De la fama y controversia de la figura de Aspasia en Atenas, además del proceso sufrido bajo la acusación de impiedad, deja constancia el hecho de que cuatro de los discípulos de Sócrates, o bien escribieron obras tituladas *Aspasia*, o bien se refieren a ella no de un modo ocasional. Contemporáneo al *Menéxeno* se escribió un diálogo titulado *Aspasia*, cuyo autor fue Esquines. El diálogo de Esquines presenta a Aspasia como una mujer sabia y hábil en hablar que tiene escuela¹⁴. Jenofonte se refiere a ella en numerosas ocasiones y Antístenes compuso una obra titulada *Aspasia* de la que nos da cuenta Diógenes Laercio¹⁵.

¹⁰ Plutarco, *op. cit.*, "Pericles" XXIV.

¹¹ Plutarco (*op. cit.*, XXXII) recoge el testimonio de Esquines para hablar de esta conducta de Pericles.

¹² *Ibid.*, loc. cit.

¹³ Según cita I.F. Stonne en *op. cit.*, p. 284 n. 22.

¹⁴ R. Clavaud, *op. cit.*, p. 255.

¹⁵ *Op. cit.*, II, 1.

Platón, Esquines y Plutarco coinciden en afirmar que ella fue maestra de retórica de Sócrates. Sin embargo, éste se opone a las enseñanzas de los retóricos y los sofistas, de aquellos que confían en el poder de la palabra sin haber reflexionado previamente qué es lo verdadero. Aspasia ponía de manifiesto que una mujer podía realizar, al menos en el campo de la oratoria, lo mismo que un varón, y la oratoria era un elemento importante en la democracia ateniense para conseguir el poder político, por lo que una mujer como Aspasia podría llegar a mandar en la democracia ateniense, es decir, con una misma educación la mujer puede desempeñar en el terreno político tareas con un éxito semejante al varón¹⁶.

También Antístenes, en su obra titulada *Aspasia*, según testimonio de Diógenes Laercio¹⁷, afirma que la virtud es lo mismo en un varón que en una mujer. Parece que la figura de Aspasia fue uno de los factores que "aguijoneó", cual tábano socrático, a los pensadores atenienses para reflexionar en torno a la desigualdad entre los sexos. Aspasia invertía la imagen que los atenienses tenían de las mujeres, pues "siendo mujer" vivía como un varón.

¹⁶ Según veremos en el capítulo III, Wendy Brown sostiene que en la crítica de Platón a la oratoria estaba implícito un rechazo a un modelo político que la autora denomina "masculino" por estar fundado en la oratoria, en el discurso agonístico; en beneficio de otro proyecto más armonioso, más "femenino". Según esta interpretación la presencia de Aspasia en el campo "masculino" sería irrelevante para Sócrates y sus discípulos. Sin embargo, teniendo en cuenta los datos históricos referidos que nos indican el impacto que entre los intelectuales atenienses ejerció su presencia en una esfera extraña a las mujeres educadas según las costumbres de Atenas, vemos serias dificultades para admitir que la presencia no tenga más que un significado casual, y no haya de ser tenida en cuenta a la hora de estudiar las analogías utilizadas por Platón para descalificar a la retórica

¹⁷ *Op. cit.*, VI, 7.

Su conducta tuvo que sorprender a los atenienses de la última parte del siglo V, acostumbrados a pensar a las mujeres como seres incultos encerrados en oscuras viviendas, sobre todo en el caso de las mujeres de aquellos que tenían una cierta posición social y podían mantener esclavos para realizar las tareas que obligasen a salir al exterior.

Clavaud¹⁸ alude a tres hechos como determinantes para que Platón escribiese el *Menéxeno*:

a) El tratado de Antálcidas (386) mediante el que Esparta cedía a los Griegos de Asia a los persas a cambio de que colaborase en su hegemonía sobre las ciudades griegas frente a Atenas.

b) La ruptura que Platón y sus discípulos pretendían establecer con la retórica poco antes de abrir la Academia, de modo y manera que quedase clara la futura orientación dialéctica de ésta frente a los sofistas.

c) La reciente publicación de *Aspasia* del socrático Esquines, adversario de Platón. De ésta sólo se conservan unas pocas líneas traducidas por Cicerón en "De Inventantione" 1.3.2.¹⁹ En esta obra el rico Calias pide consejo a Sócrates sobre un buen maestro para sus hijos. Sócrates le recomienda a Aspasia ante el estupor manifiesto de Calias. Este asombro de Calias estaría justificado debido a la mala reputación de Aspasia. Plutarco nos dice de ella²⁰:

¹⁸ *Op. cit.*, p. 255.

¹⁹ R. Clavaud, *op. cit.*, pp. 255-256.

²⁰ *Op. cit.*, "Pericles" XXIV.

Su modo de ganar la vida no era brillante ni decente, porque vivía de mantener esclavas para mal tráfico. Sócrates le contraargumenta que había formado en la elocuencia a Pericles y a su posterior marido Lysiclés que era un pastor inculto.

La Aspasia de Esquines es una mujer sabia e influyente en política²¹, esta última característica concuerda con la descripción de Plutarco para quien, según ya dijimos anteriormente, influía en la vida política de Atenas a través de su esposo.

Queda fuera de toda duda el que Aspasia no era una mujer común de la Atenas de su tiempo, hecho que dio lugar a controversias en torno a su persona, hasta el punto de poderse hablar de una especie de moda en la utilización del tema *Aspasia* en una época de la literatura griega²². Prueba de ello es que Platón le concede un importante papel en un diálogo, a pesar de su costumbre, reflejo de la vida social de Atenas, de que las figuras de los diálogos fuesen varones notables de la ciudad. De todas maneras, Aspasia no aparece en el diálogo, sino que es el tema de la conversación que mantienen Sócrates y Menéxeno.

²¹ R. Clavaud, *op. cit.*, p. 255.

²² R. Clavaud, *op. cit.*, p. 258, n. 170.

2. Diotima y Aspasia

Diotima y Aspasia son las dos figuras femeninas que desempeñan un papel importante en sendos diálogos platónicos. En el *Banquete*, Diotima defiende por boca de Sócrates la tesis central del amor.

Mientras que de Aspasia no hay duda en torno a su existencia real ni del asombro que despertó entre los pensadores contemporáneos, hasta el punto de poderse hablar de una "Moda Aspasia", de Diotima desconocemos si es un personaje ficticio o histórico, y en este último caso si tuvo alguna relación con Sócrates y hasta qué punto se podría afirmar que el discurso que Platón le atribuye en el *Banquete* a través de la figura de Sócrates fue realmente pronunciado por ella²³. Esta controversia no afecta a nuestra intención de comparar ambas figuras centrándonos especialmente en el nivel de la representación platónica de las mismas.

Es posible relacionar las figuras de Diotima y Aspasia mediante tres analogías. En primer lugar ambas son extranjeras, en segundo lugar ambas están ausentes físicamente de los diálogos apareciendo en ellos a través de la memoria de Sócrates, y, por último, su presencia coincide con la construcción de un pensamiento platónico autónomo que necesita establecer distancias frente a Sócrates en el caso de Diotima²⁴, y frente a los retóricos y sofistas en el caso de Aspasia²⁵.

²³ Polémica recogida por M. Waithe (ed.) en *op. cit.*, p. 92 y ss.

²⁴ V. Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, traducción de León Ostrov, Losada, Buenos Aires, 2ª ed. 1945, p. 60.

²⁵ R. Clavaud, *op. cit.*, p. 259.

La ausencia física del diálogo se puede explicar por las condiciones históricas de la mujer ateniense en la época clásica. Sin embargo Aspasia²⁶ y, posiblemente, Diotima ofrecían a Platón ejemplos próximos acerca de la participación de las mujeres en círculos intelectuales de discusión.

La ruptura respecto a Sócrates establecida por Platón en el *Banquete* radica en la admisión de la existencia de seres intermedios: entre lo bello y bueno, y lo feo y malo, existe lo no bello y lo no bueno que es algo intermedio²⁷ (*Banquete* 202 b); *Eros* es un ser intermedio entre lo mortal y lo inmortal (*Banquete* 202 d)²⁸.

La existencia de estados intermedios ya había sido formulada anteriormente por Sócrates-Platón para el campo del conocimiento en *Lisis* (218 a-b), entre el saber y el no saber existe el saber del no saber, que lo poseen aquellos que son ignorantes pero no insensatos²⁹, ni necios³⁰. Sólo pueden ser amigos de la sabiduría quienes saben de su ignorancia. En el *Menón* la teoría de la anámnesis sirve para explicar cómo quienes son ignorantes, pero no necios, es decir quienes saben que no saben, pueden acceder a la sabiduría. La novedad de la enseñanza de Diotima radica en que los intermedios no solamente se refieren a nuestro estado de conocimiento, sino a los seres, como es el

²⁶ Según C. Mossé en *La mujer en la Grecia Clásica*, traducción de Celia M^a Sánchez, Madrid, Nerea, 1990; Sócrates y sus amigos frecuentaban la casa de Aspasia, y los íntimos de la casa de ésta llevaban allí a sus mujeres con el fin de que escuchasen su conversación.

²⁷ *ti metaxy.*

²⁸ *metaxy thnetou kai athanátou.*

²⁹ *népo dé hyp'autoú óntes agnómones.*

³⁰ *medè amatheis.*

caso de *eros* que es un *daímon* en cuanto que está entre los dioses y los hombres.

Si admitimos que el propósito de *Menéxeno* era demarcarse de los retóricos y los sofistas, nuevamente³¹ nos situamos ante quienes mantienen³² que hay en Platón una valoración positiva de lo "femenino" frente a la "masculinidad" de los sofistas y retóricos, porque ¿cómo es posible que utilice a una mujer en el papel "masculino" para rebatir tal masculinidad? O ¿sucede que al querer poner de manifiesto una crítica de la masculinidad utiliza la figura de una mujer con la pretensión de que tal crítica fuese más efectiva utilizando el método de situar los valores masculinos fuera de su *lugar natural*, esto es, en una mujer y no en un varón? cuando la mujer desempeña papeles masculinos? Dorothea Wender³³ atribuye a Platón las características de misógino y feminista, basándose en argumentos psicológicos. Por su condición de homosexualidad exclusiva, frente a la combinación de homosexualidad y heterocsexualidad habituales en la época clásica, como es el caso de Jenofonte. Este último, a pesar de tener palabras de admiración para con las mujeres, sin embargo no hace propuestas "liberadoras" como Platón. La explicación de que la misoginia se combine con el "feminismo" en el caso de Platón, y la admiración hacia la mujer con el deseo de mantener la situación que se le otorgaba en la época clásica en el caso Jenofonte está fundamentada por la autora, como hemos dicho anteriormente, en factores psicológicos. Sin embargo, según desarrollaremos más adelante, creemos que Platón utiliza una figura femenina (Aspasia) y actividades

³¹ *Vid. cap. I.*

³² *Vid. cap. III de este mismo trabajo.*

³³ *Op. cit.*

femeninas (cocina y cosmética) con el fin de descalificar a la retórica, mostrando que ésta no es más que una prolongación en el terreno público de aquellas tareas reservadas a las mujeres.

Dejando a un lado estas similitudes, hay una diferencia sustancial en la actitud de Sócrates-Platón hacia cada una de ellas. El discurso de Diotima está legitimado por la aceptación de Sócrates, el de Aspasia está ridiculizado. Diotima hace una especie de criba de todos los discursos anteriores, ejerciendo la dialéctica sobre lo dado, esto es, sobre lo expresado acerca del amor por los comensales. Las características atribuidas por la sacerdotisa al amor son aceptadas por Sócrates como la descripción del verdadero amor. Por el contrario, el discurso de Aspasia es ridiculizado por Sócrates-Platón³⁴. Ya vimos que, según la tesis de Clavaud, Platón pretendía refutar a todos los retóricos, ya fuesen judiciales o políticos, para dejar bien claro cuál iba a ser la línea de su Academia.

Platón, en el caso del *Menéxeno*, desautoriza a los retóricos mostrando un ejercicio de oratoria y no mediante una discusión dialéctica con un retórico como había hecho en el *Gorgias*. Para poner de manifiesto la inconveniencia de tales discursos, utiliza la figura de Aspasia, mujer cuyo nivel de instrucción y participación en la vida política se encontraba por encima de lo común en las mujeres de su época.

³⁴ Si admitiésemos la tesis de Wendy Brown tendríamos que preguntarnos: ¿descalifica Sócrates a Aspasia por desarrollar una pedagogía masculina y valora a Diotima por desarrollar una femenina? o ¿sucede que Platón entiende como femenino sólo lo que hacen las mujeres de Atenas, quedando al margen de tal "feminidad" las mujeres extranjeras? Difícil es de sostener esta última posición, ya que para la planificación de la educación de las mujeres, Platón toma datos de las mujeres espartanas, que tenían una educación más similar a los varones que las atenienses.

El diálogo entre Diotima y Sócrates es paradigma de cómo se debe proceder para alcanzar la sabiduría, según el parecer de Sócrates-Platón en esta época. El camino hacia el saber es un camino privado, en el sentido de que se basa en relaciones directas personales, estando alejado de las contingencias de la política contemporánea y de los vaivenes de poder. En este sentido, Platón hace decir a Sócrates en la Apología:

Aquel que quiera luchar contra la injusticia ha de intentarlo en el marco de la vida privada (*idioteúein*) y no en el de la vida pública (*demosieúein*). (32 a)

En este texto por "vida privada" no hemos de entender vida oculta, como puede ser la vida del hogar, del *oikos*, sino desinteresada de ambiciones políticas coyunturales, pues la vida de Sócrates y sus discípulos se desarrollaba en los lugares públicos.

Por contraposición a Diotima, Aspasia sería depositaria de un saber aparente, de un no-saber. Pronuncia un discurso dirigido a un público numeroso, utilizando la técnica de la palabra que no contribuye al mejoramiento de las almas de quienes lo escuchan, sino al hechizo de ellas³⁵ (*Menéxeno* 235 a). El discurso de Aspasia nos enseña, por vía negativa, cómo debe ser la búsqueda de la verdad y la justicia que de ella depende.

³⁵ *goeteúousin hemōn tās psychās*, dice Sócrates.

El mal de la ciudad, la injusticia, se genera a partir de este tipo de discursos, de la misma manera que el mal de la humanidad se genera, según Hesíodo, a partir de Pandora.

Cabría relacionar la dicotomía Aspasia-Diotima con otra que surge de dos cultos griegos en los que participaban mujeres: los cultos a Deméter y las Adonías.

La pertinencia de esta asociación radica en que Sócrates-Platón evoca en el *Fedro* las fiestas de las Adonías al tratar la conveniencia respectiva de los discursos dirigidos al gran público y de los discursos escritos. Aquí establece una analogía entre el buen maestro y el buen agricultor según se muestra en el texto siguiente:

¿Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría en serio, a plantar en verano a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días o solamente haría una cosa así por juego o por fiesta, si es que lo hacía? Más bien, aquellas que le interesen de acuerdo con el arte de la agricultura las sembraría donde debe y estaría contento cuando, en el octavo mes llegue a su plenitud todo lo que sembró?. (276 b).

[...] Pero mucho más excelente es ocuparse en seriedad de estas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadores de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da fidelidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre. (276 e-277 a).³⁶

³⁶ También aparece esta analogía entre siembra y educación en la *República* (VI, 491 d y ss.) y en el *Teeteto* (149 e). En este último señala que la buena siembra ha de ir acompañada de un buen cuidado y de una buena recolección posteriores.

El labrador insensato que siembra en verano y se alegra por la rapidez de los frutos, más que por la calidad, se parece al retórico, debido a que este último, al pronunciar largos discursos ante la multitud, desconoce si aquellos a quienes se dirige tienen el alma preparada para recibir determinada enseñanza, ya que es una multitud anónima y desconocida. El citado labrador se alegra de la rapidez del crecimiento de las plantas, lo mismo que el retórico del rápido convencimiento de sus tesis, sin intentar la mejora de las almas del auditorio.

Opuesta a la retórica es la dialéctica, ejercida en este caso por Diotima y Sócrates; éste, en tanto que buscador incansable de la verdad, tiene el alma bien dispuesta para asimilar las enseñanzas de la sacerdotisa. Diotima siembra en un alma receptiva, al igual que el buen agricultor en una tierra bien preparada. El trabajo de la siembra sirve como referente tanto para explicar el ejercicio de la dialéctica como la reproducción humana.

La reproducción humana como una analogía de la agricultura aparece descrita en varios pasajes de la obra platónica como es el caso de *Crátilo* (406 b), donde una de las etimologías de Artemis es "la que odia la arada" debido a su virginidad, de *Timeo* (91 d) en el que la fecundación se representa como un acto similar a la siembra, en aquella el varón siembra en la matriz lo mismo que el agricultor en el surco. Asimismo en *Las Leyes* (838 e-839 a) al referirse a la inconveniencia de las relaciones homosexuales e incestuosas se prescribe no sembrar inútilmente en el caso de las primeras y abstenerse de todo surco femenino en el caso de

las segundas, esta analogía entre siembra y reproducción era habitual en la cultura griega³⁷.

La relación entre Diotima y Sócrates no encaja en ninguna de los grupos en que Demóstenes en el *Discurso contra Neera* había clasificado a las mujeres: cortesanas, concubinas y esposas legítimas. Sócrates y Diotima invierten la relación de géneros, tal como se da en la analogía entre siembra y fecundación, ya que la sembradora es Diotima y el surco es Sócrates, pero esta inversión es posible en el caso de una mujer singular, una sacerdotisa que tenía como misión el servir de intermediaria entre los dioses y los humanos. En este sentido guarda semejanza con Eros, que es un ser intermedio que se degrada en el caso de que quien está poseído por él se dirija hacia "el surco", hacia la mujer. El verdadero eros se dirige hacia lo alto uniendo a los varones entre sí.

Las Tesmoforias eran los cultos que tenían lugar en invierno en honor a Deméter, mientras que las Adonías se celebraban en verano en honor a Adonis. En las primeras participaban las mujeres legítimas de los ciudadanos, llamadas *Melissai*, abejas de Deméter³⁸, suponiendo tal participación una prueba de que habían contraído matrimonio legítimo con un ateniense que disfrutaba de todos los derechos políticos. De estos cultos estaban excluidas las esclavas, las mujeres de los metecos

³⁷ J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, traducción de Cristina Gázquez, Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 64, y también en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, traducción de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983, p. 152 y ss..

³⁸ H. Detienne, *Los jardines de Adonis*, traducción de José Carlos Bermejo Barrera, Madrid, Akal, 1983, p. 164.

y de los extranjeros y, por supuesto, las concubinas y cortesanas³⁹. Las Adonías se celebraban en honor de Adonis, el amante de Afrodita que había muerto prematuramente, y:

Las seguidoras de su culto hacían crecer en las macetas jardines que se marchitaban prematuramente (*takhéōs maraínesthai*) y al carecer de raíces se las denominaba con el nombre Adonis.⁴⁰

En estas fiestas participaban mujeres no casadas, cortesanas, aquellas que no están sujetas a un ciudadano y que no tienen como misión dar hijos legítimos a la ciudad. La horticultura de Adonis representa la negación del verdadero cultivo de las plantas, una forma invertida de cerealicultura, tal y como es definida a nivel religioso por Deméter⁴¹.

El cultivo de Deméter era el sustento de la ciudad. Aspasia se refiere a él al evocar el mito de la autoctonía de los atenienses. La tierra es madre y nodriza de los atenienses. Según Aspasia:

Nuestra tierra y, al propio tiempo madre, nos da prueba convincente de que ha engendrado hombres: sólo ella en aquel tiempo produjo, la primera, un alimento idóneo para el hombre, el fruto del trigo y la cebada, con el cual se alimenta el género humano de la manera mejor y más bella [...]. (*Menéxeno* 237 e-238 a).⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁴¹ *Ibid.*, p. 195.

⁴² Este mito aparece también en *Político* (271 a) y en *La República* (III, 414 d).

En las Tesmoforias se exige abstinencia sexual durante los tres días que duraba el culto, las mujeres participantes son "verdaderas mujeres", debido a la circunstancia de que son esposas de "verdaderos varones"; son las mujeres "salvables" de Simónides de Amorgós, las abejas, que desempeñan la función de madres y esposas laboriosas. Por el contrario, las mujeres de Adonis invitan a sus amantes a la fiesta, produciéndose uniones no productivas que sólo introducen el desorden en la ciudad, jugando un papel importante la seducción con el único fin del placer⁴³.

Diotima ejerce de comadrona del alma al ayudar a Sócrates en el conocimiento del amor, amor que es constitutivo de la vida social, y, por tanto le capacita para practicarlo, según pone de manifiesto Alcibíades (*Banquete* 217 a y ss.), quien no habiendo oído el discurso de Diotima hace una semblanza de Sócrates como verdadero amante, si tomamos como referencia del verdadero amor el expuesto en el discurso de Diotima. Esta ayuda a Sócrates a generar según el alma, quien a su vez ayudará a sus discípulos mediante el eros del que están excluidas las mujeres. Análogamente las mujeres legítimas contribuyen a mantener, a través del cuidado del hogar un orden social que las excluye.

La sacerdotisa recoge la dicotomía de Pausanias entre el amor que rige Afrodita Urania y el que rige Afrodita Pandemos. El primero se dirige exclusivamente a los varones, mientras que el segundo se dirige a las mujeres. El primero genera justicia y el segundo hijos. Según Subirats:

⁴³ M. Detienne, *op. cit.* p. 163.

Es propio de la concepción platónica el sustentar en el amor finito e individual una dimensión universal, un valor general, portador de orden ideal y eterno. Este programa general se especifica en la idea de un Eros fundamentalmente social, o de un erotismo que no encuentra su plena realización, sino en la contemplación o, mejor aún, en la identidad del sujeto particular y el orden de la ley.⁴⁴

Aspasia no contribuye a ninguna generación del alma, ni siquiera elabora un discurso para la ocasión, sino que toma dos ya confeccionados por Pericles y los une. Esto no supone ninguna dificultad, pues ella misma "siendo mujer" (*Menéxeno* 249 d) puede realizarlo, y Sócrates, sin estar entrenado en la oratoria, es capaz de repetirlo ante Menéxeno, porque:

Cada uno de estos tiene discursos preparados y, además, improvisar no es difícil. (*Menéxeno* 235 d).

El aprendizaje sobre lo escrito se hace en un tiempo simulado (corto)⁴⁵, al igual que el cultivo de las plantas de Adonis. Los discursos escritos, en el caso de Aspasia para elogiar a los muertos atenienses en campo de batalla, pueden guardarse y utilizarse en cualquier ocasión similar, previo arreglo cosimético. Para Sócrates-Platón el verdadero discurso escrito es el grabado en el alma, porque trata de cosas justas, bellas y buenas; ya que:

⁴⁴ E. Subirats, *El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983, p. 97.

⁴⁵ J.F. Lyotard, *La Diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 37.

En estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar el nombre como si fueran legítimos hijos -en primer lugar el que lleva dentro de él, después todos los hijos o hermanos de éste que, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros- dejando que los demás discursos se vayan de enhorabuena. (*Fedro* 278 a).

La verdadera escritura -lo que se escribe en el alma- es una *mímesis* de la escritura -del texto escrito-, pero una *mímesis* que invierte los valores de la verdadera *mímesis*, la que existe entre las ideas y las copias, donde el original, las ideas, son superiores a las copias. En el caso de la *mímesis* de la escritura, la copia es superior al original: la escritura del alma, copia del discurso escrito, es la verdadera escritura, convirtiéndose la copia en verdadera y el original en falso. Caso análogo ocurre con la *mayéutica* que es análoga a un parto, pero mejor, porque a los productos de ésta podemos aplicar la distinción entre fantasía y realidad, distinción que no podemos llevar a cabo con los productos del parto, los seres humanos, porque son siempre reales. La copia de la escritura es superior a la propia escritura, al original, por una operación de inversión de la verdadera *mímesis* en la que el original, las ideas, es siempre superior a la copia.

Los frutos de la educación socrática, fundada en el amor, tal como son descritos por Diotima, son lentos, tardíos, como los de Deméter, y requieren previamente una complejidad de relaciones personales entre varones y la intención de ponerse de acuerdo en un tema. Más que discursos, son discusiones de un reducido círculo de varones, de manera que el alma de quien los oye es conocida por el que habla y así es posible ir:

Descubriendo la clase de palabras adecuadas a la naturaleza de cada una [alma], y [que] establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple [...]. (*Fedro* 277 c).⁴⁶

Los discursos de Sócrates también tienen la capacidad de conmover, pero no a un público numeroso y desconocido, sino a un pequeño grupo de varones entre los que previamente ha de darse, según hemos dicho, una relación amistosa. Ahora bien, este arrebató del alma no era la primera finalidad, sino que era consecuencia del verdadero objetivo de Sócrates, la enseñanza de la virtud. La capacidad de Sócrates para provocar un arrebató psicológico queda puesta de manifiesto en las siguientes palabras que Platón pone en boca de Alcibíades:

Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo. En cambio, al oír a Pericles y a otros buenos oradores, si bien pensaba que hablan elocuentemente, no me ocurre nada semejante [...]. (*Banquete* 215 e).

Los discursos políticos son persuasivos ante la multitud, que, para Sócrates-Platón, es tanto como decir ante los ignorantes (*Gorgias* 459 a). Por ello, Alcibíades, que por aquel entonces era un buen discípulo de Sócrates, no se inmuta ante los de Pericles. El ejercicio de Diótima se asemeja al de Sócrates, ya que le enseña en privado y mediante diálogo

⁴⁶ A esta clase de enseñanza la denomina Wendy Brown en art. cit. "maternal" por su atención a las necesidades particulares del individuo.

el *eidos* del amor. También Aspasia transmite su discurso en privado a Sócrates, pero haciendo una excepción, pues le hace prometer que lo guardará en secreto⁴⁷, ya que su verdadero modo de transmitirse es ante un gran auditorio. Sócrates, ante la insistencia de *Menéxeno*, cede a revelar el secreto, pero con la previa promesa de éste de que no lo divulgará (*Menéxeno* 236 a). En cambio, sobre las enseñanzas de Diotima no debe guardarse ningún secreto, sino que al ser la verdad han de ser divulgadas, pero no desperdiciadas, puesto que han de buscarse almas receptivas, al igual que hace el buen agricultor al buscar buenas tierras para el cultivo.

Aspasia recomienda secreto, porque si da tiempo a reflexionar sobre su discurso quedará al descubierto que se trata de pura palabrería, de que las palabras no remiten a nada externo, se adornan ellas mismas para producir un sentimiento, no un conocimiento. Este tipo de discursos no tienen ningún sentido al margen de la situación para la que fueron compuestos, son el tipo de escritura que sirve al olvido, aquella de la que decía Platón que si se le pregunta algo:

Nos responde con el más altivo de los silencios. (*Fedro* 275 d).

⁴⁷ Su existencia es efímera, corta, como el tiempo de su composición. No tiene ningún sentido al margen de la celebración, puesto que se ha de guardar en secreto, oculto, hasta el momento de pronunciarse. En Grecia lo oculto era similar a lo muerto, *vid.* H. Arendt, *op. cit.*, p. 84. Por otra parte, las características de Aspasia en tanto que mujer y extranjera también la apartaban del mundo político, la confinaban en lo oculto.

Los discursos políticos son puro engaño, hechizo del alma, pues al igual que los simulacros, no tienen referente, no son copia, son un puro juego como las palabras escritas en el agua (*Fedro* 276 e), no son serios, nunca pueden enseñar la verdad; cuando la memoria falla se pueden utilizar como un entretenimiento similar al de comer y beber, aunque mejor (*Fedro* 276 d).

Wendy Brown⁴⁸ sostiene que podemos analogar la oposición dialéctica/retórica a la de conductas socializadas según géneros, femenino/masculino; la dialéctica tendría connotaciones femeninas, mientras que la retórica incorporaría elementos típicos de la socialización masculina contemporánea. Para esta autora, en la crítica ejercida por Platón a los sofistas estaría implícito un desprecio a las prácticas agonistas masculinas en el terreno político. La dialéctica platónica pretendería recoger elementos propios de la socialización de las mujeres de la época para establecer los criterios de verdad y de justicia. Los elementos *femeninos* que, según Wendy Brown, Platón incorpora a su conceptualización de la filosofía se podrían resumir en los siguientes puntos:

1. En los diálogos se combina la dimensión racionalista con el *eros* que fabrica mitos y alegorías, consecuencia de la visión platónica del aprendizaje como un ejercicio que necesita tanto de la razón como de la experiencia, de los mitos y de las alegorías. Platón partiría del supuesto de que el individuo no sólo es razón, sino también deseo.

⁴⁸ *Op. cit.*

2. El *eros* del *Banquete* y *Fedro* es tanto deseo de sabiduría como deseo de humanos, de modo que el conocimiento es tanto razón como pasión y, producto de esta última, engendra una descendencia. El conocimiento no tiene un fin de lucha por el poder, sino de procreación y crianza, más acorde con las actividades de las mujeres. Los verdaderos filósofos no llegan a ser considerados por sus contemporáneos verdaderos varones⁴⁹, porque tienen una relación con el poder impropia de los varones. De ahí que, siguiendo con la opinión de la autora:

3. La estructura de la ciudad ideal es afeminada, por tres razones fundamentales:

a) Las relaciones dentro de la ciudad utópica guardan semejanza con las familiares de la época clásica, en el sentido de que el individuo ha de estar totalmente integrado en la estructura política, existiendo una interdependencia total entre todos los ciudadanos como si fuesen miembros de una misma familia.

b) El verdadero filósofo tiene la obligación de ser el gobernante. Los filósofos mandan a su pesar. En este desdén por el poder se parecen más a las mujeres que a los varones de la época.

c) Los valores máximos de la ciudad ideal son armonía y estabilidad, frente a la competitividad y ambición que regían en la democracia ateniense. El deseo del individuo está plenamente armonizado con el conjunto de la *polis*, de manera que no hay ningún desequilibrio generado a partir del conflicto entre intereses particulares y generales.

⁴⁹ Como hemos visto en el cap. I.

Todo ello sería síntoma de que Platón toma como referencia para la construcción de la ciudad ideal el modelo familiar⁵⁰.

Según la óptica de Wendy Brown, la filosofía platónica pretendía acortar las distancias entre géneros, proponiendo una filosofía y una política que incorporaba valores y aptitudes tanto masculinas como femeninas, de acuerdo con los patrones de socialización según géneros de la época clásica. Según esta interpretación, Aspasia ingresaría en un mundo agonístico masculino, de lucha por el poder en perjuicio de la *femenina* filosofía⁵¹. Partiendo de esta premisa, ¿cómo interpretar la utilización de una mujer para ridiculizar un proceder calificado de "masculino" y reivindicar el ejercicio dialéctico "femenino"? Podríamos traer en nuestro auxilio para interpretar tal paradoja la tesis, anteriormente expuesta, de Dorothea Wender⁵², quien piensa que en Platón se combina la misoginia con el feminismo y que tal matrimonio se explica por la condición de homosexual del filósofo que le hace rechazar cualquier unión con mujer. La inclinación de su deseo -hacia los varones exclusivamente- le pone a salvo del conflicto, habitual en su época, entre despreciar a las mujeres y tener que vivir y tener hijos con ellas. Platón, al rechazar toda unión con mujeres, está a salvo de esta contradicción muy frecuente entre los varones contemporáneos, por lo que para él la disolución del *oikos* entre las clases superiores no entraña ningún conflicto personal. La disolución del *oikos* conlleva la

⁵⁰ La tesis de que la *polis* ideal de Platón es similar a la familia ya fue formulada de un modo crítico por Aristóteles en *Política* II, Cap. II. También H. Arendt (*op. cit.*, p. 294) interpreta el programa platónico como un intento de construir una *familia política*, en el sentido de que Platón extiende la relación familiar amo-esclavo, gobernante-gobernado, a la ciudad.

⁵¹ La autora considera en *op. cit.* que Platón en el *Banquete* (210 c-d) y en la *República* (VI, 495 c, 496 a) personifica a la filosofía como una mujer.

⁵² *Op. cit.*

instrucción de las mujeres y la posibilidad de que participen en las tareas de Estado, es decir, que se parezcan lo más posible a los varones de la Academia. Platón "no perdía nada" con que algunas mujeres, las más similares a él, abandonasen el hogar.

De esta interpretación que venimos comentando se desprende que Aspasia tendría que permanecer a salvo del desprecio socrático-platónico ya que no se comportaba como la mayoría de las mujeres, dedicadas exclusivamente al papel de esposas y madres. Era una mujer cuyas actividades eran similares a las de los varones retóricos, que para Sócrates-Platón no eran verdaderos varones, puesto que su función era fomentar las pasiones en vez de enseñar a dominarlas. Sócrates-Platón la sitúa en el terreno público, pero ejerciendo una tarea que, según veremos más adelante en este mismo capítulo, tiene muchas connotaciones de la vida del *oikos*, con lo que, en contra de la opinión de Dorothea Wender, pensamos que Platón no valoraba positivamente a ninguna mujer, ni las esposas de los atenienses dedicadas exclusivamente al cuidado del *oikos* ni aquellas que procedían de manera análoga a los varones.

Aspasia ejerce *siendo mujer* funciones propias de un varón, que en cierta medida no lo es propiamente en cuanto que es retórico, y lo hace *como una mujer* en cuanto su labor es similar a la cosmética y a la cocina.

Para Platón el mundo "agonístico masculino" no es algo contrapuesto al modelo familiar⁵³, sino una extensión de él. Los retóricos alimentan los

⁵³ Para este aspecto ver cap. IV.

deseos particulares que surgen y se satisfacen en el hogar. La comunidad de guardianes se parece más a la comunidad de la Academia platónica que a la familiar, entre otras cosas porque ni en la comunidad platónica ni en la de guardianes eran necesarias las actividades destinadas a la producción, actividades que eran inseparables de los *oikoi*⁵⁴

3. Aspasia y Gorgias

Los diálogos *Menéxeno* y *Gorgias* fueron compuestos en fechas bastante cercanas, en torno al año 388 ,fecha del primer viaje a Sicilia. Si queremos precisar más la fecha de la composición nos encontramos con opiniones diversas. Según Copleston, existe acuerdo entre la mayoría de los historiadores en que la construcción de ambos diálogos tuvo lugar antes del primer viaje a Sicilia; si bien Praechter sostiene que el *Menéxeno* se compuso después⁵⁵. Calonge⁵⁶ cree que está ya fuera de discusión el hecho de que también el *Gorgias* data de una fecha posterior al viaje a Sicilia debido a las abundantes referencias que se encuentran en el diálogo a Italia y Sicilia, así como a las doctrinas originadas allí.

⁵⁴ C. Mossé, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁵ F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, vol. 1, traducción de José Manuel García de la Hoya, Barcelona, Ariel, 3ª ed. 1977, p. 152.

⁵⁶ J. Calonge, "Introducción", Platón, Diálogos, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, pp. 13-14.

El tema tratado en ambos es la retórica, en el *Gorgias* se discute acerca de ella y en el *Menéxeno* se muestra, utilizando un discurso fúnebre como ejemplo de ella⁵⁷.

Hay una diferencia fundamental entre el tratamiento otorgado al sofista Gorgias en el diálogo que lleva su nombre⁵⁸, y el dispensado a Aspasia en el *Menéxeno*. El primero se nos muestra capaz de ejercitar la dialéctica y aceptar las condiciones impuestas por Sócrates en lo relativo a apartarse de los discursos largos y de las alabanzas, práctica habitual en la retórica. Sócrates le dice a Gorgias:

¿Estarías dispuesto, Gorgias, a continuar dialogando como ahora lo estamos haciendo, preguntando unas veces y respondiendo otras, y dejar para otra ocasión los discursos largos de los que Polo ha empezado a darnos muestra? (*Gorgias* 449 b).

A lo que el sofista responde:

⁵⁷ R. Clavaud en *op. cit.*, p. 255, apoyándose en Dodds, sostiene que el *Menéxeno* es una especie de ilustración del *Gorgias*.

⁵⁸ M. Montuori (*op. cit.*, p. 223) siguiendo a Humbert y a Chroust, considera que la composición del *Gorgias* responde al intento de rebatir la imagen que pudieron hacerse de Sócrates los atenienses con la lectura de la *kategoría Sokrátous* de Polícrates, donde se repiten y amplían todas las acusaciones que condujeron a condenar a Sócrates. Es decir, Platón intenta contrarrestar los efectos que pudiera producir la obra de Polícrates. En esta obra tiene que defender a Sócrates, y defenderse a sí mismo en cuanto discípulo de Sócrates, de ser inductor a la tiranía. Sin embargo J. Calonge en la introducción que hace a la traducción del diálogo en la edición de Gredos de 1983 nada dice de que haya sido el escrito de Polícrates lo que motivó la existencia del diálogo y su estilo apasionado. Considera que el diálogo responde a una crisis personal de Platón debida al espectáculo del continuo declive de la sociedad ateniense y a la dura experiencia del viaje a Sicilia.

[...] Precisamente es ésta también una de las cosas que afirmo que nadie sea capaz de decir cosas en menos palabras que yo. (*Gorgias* 449 c).

Platón presenta a Gorgias seguro de sí mismo, pues no sólo acepta plegarse a la técnica socrática de preguntas y respuestas cortas, sino que se considera casi tan experto en ella como el propio Sócrates; es decir, Platón nos estaría presentando la arrogancia de los sofistas que se creen capaces de saber todo como contrapunto de la modestia socrática respecto a su capacidad para imitar a los sofistas en la improvisación de un discurso largo⁵⁹. También de una manera irónica le supone regocijo por las refutaciones como método para llegar a la verdad, cuando, por el contrario, la finalidad de los sofistas era el convencimiento rápido del auditorio venciendo las tesis del contrario. Sócrates se dirige a Gorgias en los siguientes términos:

[...] Tú eres del mismo tipo de hombre que soy yo [...] de aquellos que aceptan gustosos que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refuta con gusto a su interlocutor si yerra, pero prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro [...]. (*Gorgias* 458 a).

A propuesta de Sócrates se van estableciendo una serie de pactos entre éste y el sofista en torno a la técnica de discusión, pactos que también

⁵⁹ Podemos ver esta modestia de Sócrates respecto a igualarse con los sofistas en el terreno de éstos en *Protágoras* (335 c). También en *Fedro* (262 d) cuando dice: "Por lo que a mi toca no se me da el arte de la palabra".

aparecen del diálogo que sobre la virtud sostiene con el sofista Protágoras en el diálogo homónimo. Gorgias y Protágoras, a pesar de ser sofistas, son capaces de plegarse a las exigencias de Sócrates.

Por el contrario, Aspasia sólo se nos muestra en el ejercicio de la persuasión, en ningún momento, ni aún bajo el prisma de la ironía, aparece como posible que ella ejerza la dialéctica. Su tarea es fácil, la persuasión que se propone tiene el éxito asegurado de antemano; pues pretende elogiar a los muertos por la patria ante aquellos que fueron sus familiares y amigos. En este sentido nos dice Sócrates:

Si fuera preciso hablar de los atenienses ante los peloponesios o de los peloponesios ante los atenienses se necesitaría un buen orador que convenciera y ganara al auditorio, pero cuando se compete ante aquellos a quienes se elogia, no cuesta mucho parecer que se hable bien. (*Menéxeno* 235 c).

La dificultad de convencer no existe, pues todo el mundo está bien predispuesto a creer alabanzas sobre su persona; y la tarea para cumplirlo tampoco entraña problema, pues Aspasia utiliza unos trozos ya compuestos por Pericles para similares situaciones, añadiendo algunos retoques a modo de condimento. Mucho más difícil sería convencer de inocencia a un tribunal que juzga una acusación, situación en la que se vio Sócrates, porque en este caso el acusado tiene que vencer una situación adversa generada por la acusación reciente y, en algunos casos, por las anteriores que le crearon mala fama.

Sin embargo, Sócrates-Platón es mucho más cauteloso con el retórico, tomando ciertas precauciones para no "herir su sensibilidad". Así, en el momento en el que Sócrates pone por primera vez "contra las cuerdas" a la retórica, cuando analiza la primera definición dada por el sofista de ella⁶⁰, Gorgias desaparece de la escena evitándose la embarazosa situación de admitir sus propias contradicciones, a pesar de reconocer su gusto por las discusiones que conducen a la verdad, situación que, para Sócrates, era el requisito indispensable para alcanzar la sabiduría, pero que para un retórico suponía una descalificación de su arte, porque su meta no era saber, sino convencer.

Gorgias cede su puesto de interlocutor a Polo. Ante éste Sócrates define la retórica como arte de la adulación, junto a la cosmética, cocina y sofística. Antes de completar lo que sería su primera definición, manifiesta una especie de pudor ante la posible incomodidad psicológica suscitada en Gorgias:

No me decido a hacerlo por Gorgias, no sea que piense que yo ridiculizo su profesión. Yo no sé si esta es la retórica que practica Gorgias. (*Gorgias* 462 c-463 a).

Según Sócrates-Platón, la retórica es al alma como la culinaria es al cuerpo. La culinaria era una labor propia de las mujeres griegas⁶¹. Si

⁶⁰ Gorgias define a la retórica como "persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas [...] sobre lo que es justo e injusto". (*Gorgias* 454 b).

⁶¹ M. Renault, *El último vino*, traducción de C.P.S., Barcelona, Luis de Caralt (ed.), 2ª ed. 1986, p. 54-56. Sara Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, traducción de Ricardo Lezcano Escudero, Madrid, Akal, 1987, p. 189. R. Flacelière, *op. cit.*, p. 78.

la técnica de los retóricos se parece a la actividad culinaria que realizan a diario las mujeres, nada mejor para ejemplificarla que la figura de una mujer.

Sócrates-Platón establece una serie de dicotomías entre prácticas adulatorias y verdaderas:

cósmética :: sofística :: culinaria :: retórica

gimnástica legislación medicina justicia

La parte superior se refiere a las divisiones que cabe establecer en el arte de la adulación, la inferior a las de la ciencia. Gimnástica⁶² y medicina se refieren al cuerpo, legislación y justicia al alma. Estas dos últimas serían las mejores, pues el alma siempre es superior al cuerpo.

Sócrates-Platón introduce aquí una ruptura en lo que se refiere a la analogía utilizada en diálogos anteriores para explicar la virtud⁶³. Previamente⁶⁴ se utilizaba como referencia del mundo artesanal sólo un modelo: artesano es quien sabe y conoce su oficio, frente a la multitud que es ignorante en torno a los secretos de tal técnica, de manera que si estamos enfermos la única opinión fiable será la del médico y no la proveniente de consejos de una multitud que desconoce el arte de la medicina; si tenemos un problema de navegación recurriremos al piloto

⁶² J-P. Vernant señala (*op. cit.*, p. 49) que Platón para designar a la gimnasia y a la medicina emplea la misma expresión que Demóstenes en su discurso *Contra Neera* para referirse a las concubinas, *therapeía toú sómatos*.

⁶³ Para el tema de las diferentes analogías utilizadas por Platón para referirse a la virtud, vid. J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970.

⁶⁴ Critón (47 a y ss.), Laques (184 d y ss.), Ión (530 b y ss.), Alcibíades I (106 c y ss.).

y no a la opinión de quienes no saben conducir un barco, aunque superen en número a quienes saben. La artesanía se rige por el saber especializado y en este sentido no puede atender a principios de democracia, pues un artesano sabe más de su oficio que una multitud ignorante en tal arte. Ridículo sería pensar en pedir opinión a la multitud sobre cuestiones técnicas con la pretensión de que triunfe la mayoría.

Esta analogía entre el mundo artesanal y el mundo moral se revela insuficiente a la hora de descubrir qué arte o técnica es la virtud. Zapatero, piloto y carpintero tienen perfectamente claro cuáles son los objetos de sus respectivas técnicas; pero el objeto de la técnica moral presenta dificultades nuevas. Problema que afronta en el *Protágoras* con la pregunta de si la virtud es una o múltiple.

Una segunda dificultad encontrada en esta asociación del mundo artesanal y mundo moral radica en que a un técnico podemos calificarlo de bueno independientemente de los fines perseguidos, de la intención; y en la moralidad la intención entra en juego, cuestión planteada en el *Hippias Menor* (375 d y ss.) acerca de si es mejor hacer el mal a sabiendas o por ignorancia.

La limitación que presenta la actividad artesanal para explicar la virtud, lleva a Sócrates-Platón a distinguir entre dos clases de actividades: las *téchnai* y las *empeiríai* (*Gorgias* 462 b-463 a). La retórica es:

Una práctica (*apergasías*) de producir agrado y placer.
(*Gorgias* 462 e).

La virtud sería una *techné* y no una *empeiria*. El técnico ha de saber dar cuenta de todo lo que forma parte de su técnica, el virtuoso ha de justificar la virtud, y en esta justificación aparece la exigencia de definir qué es un virtuoso, para lo que el mundo artesanal se revela insuficiente y se exige un replanteamiento de la referencia explicativa. Tal replanteamiento nos lleva a la idea de armonía de la *República*.

El descubrimiento de estas técnicas simuladas, de estas prácticas de producir agrado y placer, que caen fuera de lo analogable con el mundo de la moral, y la puesta de manifiesto de un ejemplo de estas *empeiriai*, de la retórica, colocando como sujeto de ella a una mujer, nos lleva a pensar que Platón intenta salvar la explicación de la moral recurriendo al modelo de la técnica haciendo un último giro consistente en excluir del modelo explicativo las técnicas realizadas por mujeres, ya que aquellas sólo buscan el placer, son meras rutinas incapaces de dar cuenta de los medios que emplea, pues se basan en meras conjeturas.

Cosmética y culinaria son actividades que se refieren a la adulación del cuerpo ligadas a las mujeres. La cosmética sustituye a la verdadera corrección de las imperfecciones corporales que corre a cargo de la gimnasia⁶⁵, esfera que está vedada a las mujeres atenienses, según deja constancia crítica de ello Sócrates-Platón en la *República* (V, 457 b). La cocina se opone a la medicina⁶⁶, hasta el punto de que ante niños, o ante varones tan insensatos como niños, sería más votado el cocinero que el médico, porque el primero proporciona placer. La multitud, la

⁶⁵ En *Timeo* (89 d) nos dice que de todas los medios para disponer y purificar un cuerpo, el mejor es el que se obtiene mediante los ejercicios gimnásticos.

⁶⁶ Para una análisis de los modelos médicos y su transposición al terreno político en Platón, vid. H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris, Librairie Philosophique, 1985, p. 241 y ss.

mayoría intemperante valora más el placer que la salud. La culinaria⁶⁷ es un arte que no distingue lo bueno de lo malo, mientras que la medicina nos conduce a la salud, que es un bien, aunque el médico aconseje remedios que no son agradables. La culinaria es una de las actividades en las que hunde sus raíces el estado injusto, porque a lo estrictamente necesario se añaden:

[...] Camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas [...].
(*República*, II, 373 a).

La injusticia aparece en el Estado cuando se refina el mobiliario y se presentan en él los elementos que componen los rituales de las Adonías: cortesanas, perfumes y comidas refinadas.

La cosmética era más utilizada por las cortesanas, por aquellas que participaban en las Adonías, que por las esposas legítimas⁶⁸, puesto que de aquellas plantas que daban sus frutos en ocho días extraían aromas que se utilizaban tanto para adornar e incitar a deseos sexuales como

⁶⁷ H. Joly (*ibíd.*, pp. 238-9) da cuenta de las diferentes concepciones de Platón e Hipócrates en lo que a las relaciones entre cocina y medicina se refiere. Para Hipócrates, la cocina estaría en los orígenes de la medicina, mientras que para Platón la cocina contradice y falsifica la medicina. Por otro lado, Platón critica aquel tipo de medicina que en vez de recurrir a remedios estrictamente médicos, recurre a *pautas de vida* entre las que se encuentra la dieta; este tipo de terapia le parece adecuada solamente para los ociosos, porque uno que tenga un oficio no tendría tiempo a cumplir los preceptos del médico, cuya ejecución sería similar a otro oficio y nadie puede desarrollar bien dos funciones (*República*, III, 406 d-e).

⁶⁸ R. Flacelière, *op. cit.*, p. 188. Praxágora cuando, al volver de la Asamblea en la que han decidido otorgar el gobierno a las mujeres para poner fin a los males de la República, se encuentra con su marido, que sospecha que su esposa ha abandonado la casa clandestinamente para reunirse con un amante, le desmiente tal suposición con la prueba de que su cabeza no huele a perfume (*Asambleístas* 514). Según Detienne (*op. cit.*, p. 141) las mujeres legítimas solían usarlo para irse a la cama.

para condimentar. Las Adonías celebraban banquetes y utilizaban perfumes en domicilios particulares, y no en santuarios públicos; según Detienne, es bastante probable que no gozasen de ninguna subvención oficial⁶⁹. Este autor nos describe, de una manera bastante gráfica, escenas de las Adonías:

Juegos placenteros entre amantes, embriaguez de las cortesanas, comidas delicadas, conversaciones obscenas, todos estos rasgos explican por qué a los ojos de los burgueses atenienses de fines del s.V las fiestas de las Adonías ofrecían el espectáculo del libertinaje femenino y la imagen del desenfreno, de la *tryphé*, que las mujeres generan inevitablemente al abandonarse a sí mismas.⁷⁰

La celebración de la Adonías en hogares particulares guarda relación con el secreto que Aspasia recomienda a Sócrates acerca de su discurso y con el hermetismo de toda escritura que no responde cuando se le pregunta. El hogar, la escritura y el discurso de Aspasia tienen en común la ocultación y el secreto. El hogar, según la concepción de Sócrates-Platón, es el principal agente de corrupción de la vida política, por ser el lugar oculto donde se pueden satisfacer todos los deseos, la escritura guarda silencio cuando se le pregunta y Aspasia le hace prometer a Sócrates no divulgar su discurso.

Frente a las voluptuosidades de las Adonías, las fiestas de Deméter ligadas, según vimos anteriormente, a la verdadera agricultura, suponían la supresión de exhuberancias gastronómicas y de seducción.

⁶⁹ *Op cit.*, p. 142, nota nº 33.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 143.

Durante los tres días que duraba la fiesta, se debía guardar abstinencia sexual y durante uno ayuno⁷¹. Las Tesmoforias representaban una negación del placer corporal, mientras que las Adonías incitaban al goce de los sentidos.

Polo, una vez que escucha la definición de Sócrates olvidándose del pacto hecho entre éste y Gorgias, se entrega al arte de la persuasión en perjuicio de la búsqueda de definiciones. Sócrates le advierte diciéndole

[...] Oh feliz Polo, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. (*Gorgias* 471 e)

Sócrates, al ser sabio o, mejor dicho, perspicaz buscador de la sabiduría, no se deja embaucar por los aduladores, la retórica es un arte que no sirve de nada a los justos, puesto que:

Para el que no tiene intención de cometer injusticia no es, ciertamente, grande su utilidad, si en efecto tiene alguna, porque en nuestra conversación no ha aparecido por ninguna parte. (*Gorgias* 481 b).

⁷¹ C. Mossé (*op. cit.* p. 132) nos dice que, durante los tres días que duraba el culto, ningún hombre tenía derecho a tener relaciones con las mujeres. También Flacelière nos dice en *op. cit.* que durante los tres días se guardaba abstinencia sexual, y durante el segundo ayuno.

Los receptores de la dialéctica y la retórica son diferentes, los segundos son despreciados por Sócrates-Platón por ser incapaces de llegar a la verdad. Así llega a decir en el *Gorgias*:

Con la multitud ni siquiera hablo. (474 b).

La multitud está incapacitada para la sabiduría, porque ni siquiera conoce lo que no sabe, ya que está engañada por la adulación, es ignorante e insensata.

El tercer y último interlocutor de Sócrates en *Gorgias* es Caliclés, quien, al igual que Polo, ejercita la retórica en un primer momento del encuentro para calificar la moral socrática como moral de los débiles. Para el sofista el sufrir injusticia es mejor por ley, no por naturaleza, la ley solamente se obedece por temor al castigo, lo ideal sería poder cometer injusticias sin ser castigado por ello; de ahí que en situaciones en las que tengamos garantías de que no vamos a ser juzgados sea natural hacer caso omiso de la ley. El diálogo entre ambos finaliza con un discurso largo de Sócrates en el que narra un mito que pone de manifiesto la asociación entre persuasión e injusticia. Cuenta cómo los dioses, encargados de seleccionar a los humanos según su vida, deciden que esto han de hacerlo post mortem y permaneciendo tanto juez como juzgado desnudos para evitar la persuasión (*Gorgias* 523 c). Es decir, los dioses decidieron eliminar todo tipo de aditamento visual o lingüístico que pudiese disuadirlos de imponer un castigo merecido. El castigo es bueno y deseable cuando se ejerce sobre la injusticia, porque contribuye a la corrección de la conducta no virtuosa. Sócrates-Platón,

en contra de lo que pueda opinar la mayoría, considera que el mayor bien es la virtud. La retórica no pretende fomentar la virtud de aquellos a quienes se dirige, sino adularlos y complacerlos. (*Gorgias* 502 e).

Precisamente adular y complacer, como si de un arreglo cosmético o guiso bien adobado se tratase, es lo que hace Aspasia en su discurso fúnebre. La asociación retórica-culinaria-cosmética queda reforzada al situar como cultivadora de la primera a una mujer, ya que las dos segundas también son practicadas por mujeres. Esta asociación invalidaría la tesis, anteriormente expuesta, de Wendy Brown relativa a una "feminización" de la filosofía y la política platónicas. El denominador común de tales prácticas es la adulación a la que son más proclives las mujeres. Esta percepción de las mujeres como adadoras y engañadoras es puesta de manifiesto por Sócrates-Platón en la *Apología*, al manifestar el primero que no utilizará la adulación para convencer a sus jueces como aquellos que, pareciéndose a las mujeres, utilizan todos los recursos para eludir la condena (35 a-b).

La adulación que lleva a cabo Aspasia presenta, según ya hemos señalado, una facilidad añadida, puesto que alaba a los oyentes y a sus parientes muertos en combate. Todo el mundo está bien dispuesto a oír alabanzas sobre sí mismo, incluso, aunque de una manera irónica, el propio Sócrates se presenta a sí mismo afectado por tales halagos debido a que:

Ensalzan a las ciudades de todas maneras y a los que han muerto en la guerra y a todos nuestros antepasados que nos han precedido y a nosotros mismos que aún vivimos nos elogian de tal forma, que por mi parte, Menéxeno, ante

sus alabanzas me siento en una disposición muy noble y cada vez quedo escuchándolos como encantado imaginándome que en un instante me he hecho más fuerte, más noble y más bello. (*Menéxeno* 235 a-b).

4. Los epitafios

Eran una clase de discursos, probablemente instituidos por Solón⁷², que se celebraban una vez al año en honor a los muertos en campaña. Rinden culto a aquellos que perecieron combatiendo en defensa de la democracia ateniense.

La muerte homenajeadada es una de las circunstancialmente posibles: aquella ocurrida en combate. Frente a ésta Sócrates-Platón considera que hay otras posibles, entre las que destaca la del filósofo, porque filosofar, de alguna manera es morir, al ser un ejercicio de separación del alma y el cuerpo (*Fedón* 64 a). En algunos casos este ejercicio de separación acarrea la separación efectiva, la muerte física, que para el verdadero filósofo es menos importante.

Los muertos en combate yacen en el Cerámico y son tratados como idénticos en cuanto a virtud, debido a las circunstancias que acompañaron su muerte. Todos merecen el mismo tipo de elogio, hasta el punto de que los vivos que escuchan el epitafio pueden considerar deseable tal tipo de muerte, porque los sitúa de inmediato entre los

⁷² Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983, p. 162 n. 7.

héroes. Para Sócrates-Platón la muerte física no es indicadora de virtud, en cambio, sí lo es la muerte metafórica, el olvido del cuerpo en función de la razón, el ejercicio de separación de alma y cuerpo cuando éste vive.

Platón nos presenta a un Sócrates contrario a establecer juicios generales sobre un conjunto de individuos. Se opone a juzgar en conjunto a los generales que en la batalla de las Arginusas abandonaron cadáveres y supervivientes ante la sorpresa de una tempestad, en vez de arriesgar su propia vida recogidos⁷³. Sócrates considera que no debería haber un juicio para todos ellos, tal como sostenía la Asamblea, sino juicios individuales (*Apología* 32 b). También se ha de juzgar individualmente a los muertos, porque héroe sólo es aquél que ha tenido una vida virtuosa, y no quien el azar le condujo a una determinada muerte. Lo verdaderamente digno de alabanza es la virtud y no la muerte. Esta última sólo es bella cuando es consecuencia de un bello trayecto, es decir de una vida dedicada a la muerte en el sentido filosófico, a separar el alma del cuerpo. Existen muchos males peores que la muerte física, tal es así que:

Un hombre enamorado soportaría sin duda menos ser visto
por su amado abandonando la formación o arrojando lejos

⁷³ En esta batalla perecieron dos mil ciudadanos atenienses. La circunstancia de que antes del juicio se celebrasen las fiestas de las Apaturias, en las que se reunían las fratrias, donde el pueblo tuvo ocasión de observar cuantas familias tuvieron que vestirse de luto en memoria de sus parientes desaparecidos en la batalla, hizo que el pueblo ateniense se indignase y presionase ante el consejo para imponer la pena máxima a los generales, a pesar de que estos insistían en que el abandonar a las naves afectadas por la tempestad suponía el evitar un mayor número de muertes. Los seis generales que se habían presentado al juicio fueron ejecutados. (A. Tovar, *op. cit.*, p. 322 y ss.).

las armas, que si lo fuera por todos los demás y antes de eso preferiría mil veces morir. (*Banquete* 179 a).

La oración fúnebre no se ajusta ni a la individualidad de los oyentes ni a la de los muertos en cuyo honor se realiza. En el primer caso, porque desconoce las almas receptoras, al igual que los malos agricultores desconocen el terreno en el que han de sembrar. En el segundo, porque los muertos, por el mero hecho de haber perecido en combate, quedan igualados en una multitud indiferenciada sin poder distinguir a aquellos que fueron justos en vida de quienes no lo fueron. Para Sócrates-Platón la muerte es poca cosa para el justo (*Gorgias* 522 c). De ahí que Platón nos presente a Sócrates prefiriendo morir entre los atenienses antes que vivir anónimamente en el exilio.

Para el justo el mayor bien es hacer justicia. Para saber si una vida merece verdaderamente el calificativo de justa, ha de examinarse el alma individual, desnuda y sin ningún aditamento, según vimos en el mito narrado por Sócrates-Platón en *Gorgias* (523 e), y lejos de parientes y amigos (*Gorgias* 526 b). Esta fue la manera de proceder Sócrates en su juicio, de modo que pudo decir al tribunal que lo juzgaba:

También yo, amigo, tengo parientes [...]. Tampoco he nacido de una encina ni de una roca, sino de hombres, de manera que también yo tengo parientes y, por cierto, atenienses, tres hijos [...]. Sin embargo, no voy a hacer subir aquí a ninguno de ellos y suplicaros que me absolváis. (*Apología* 34 e).

La situación a la que se enfrenta Sócrates ante los magistrados de la democracia ateniense será similar a la que se tendrían que enfrentar muchos atenienses, entre ellos Caliclés, si compareciesen ante un tribunal justo impermeable a la persuasión.

Te censuro [Caliclés] porque no serás capaz de defenderte cuando llegue el juicio y el examen de que ahora hablaba, más bien cuando llegues ante el juez, el hijo de Egina, y te tome y te ponga ante sí te quedarás boquiabierto y aturdido, no menos tú allí que yo aquí y quizás alguien te abofeteará indignamente y te ultrajará de mil modos. (*Gorgias* 526 d-527 a).

La muerte en combate puede ser la de un cobarde, la de alguien que desconoce las cosas en que hay que confiar y en las que hay temer tanto en guerra como en cualquier situación (*Laques* 194 e-195 a); en éste caso no habría ninguna razón para rendirle culto. El mito de Er de Panfilia que Sócrates-Platón nos relata al final de la *República* nos muestra un juicio a los muertos, pero nada nos dice de un trato especial a los fallecidos en combate, y sí nos habla de individualidades como Orfeo, Telamoni y Agamenón (618 b y ss.). En las *Leyes* nos dice que los muertos que merecen alabanza son muy pocos (829-943 b-c), y, aún en este caso, ha de cederse muy poco a los placeres y a las pasiones (802 a-c).

Platón no considera justo que a los muertos se les trate como una multiplicidad indiferenciada, trato que según veremos en el capítulo cuarto, era el que él otorgaba a las mujeres -aunque en la *República* (781 a-b) reconoce la existencia de algunas que pueden ser superiores

a los varones-; es decir, la muerte en combate no puede ejercer como criterio universal, en cambio el ser mujer sí, de manera que se han de hacer distinciones por individuos en el caso de los varones, no en el de las mujeres.

5. Analogías entre la conceptualización de la mujer ateniense y la actividad de Aspasia en el Menéxeno

El trato que Aspasia dispensa a los muertos en combate por defender el imperio de la democracia ateniense y la forma de construir el discurso que los honra, guarda ciertas analogías con la consideración acerca de la mujer en la época clásica, consideración a la que no escapan Sócrates-Platón, a pesar de la propuesta de la educación en común para varones y mujeres, y la eliminación de la familia para las clases superiores, planteadas en la *República*.

Las citadas analogías las podemos cifrar en lo siguientes puntos:

- a) Tratamiento indiferenciado de Aspasia a los juzgados frente al tratamiento individualizado propuesto por Sócrates-Platón.

- b) Soldadura de las partes del discurso ya escritas, frente a los razonamientos dialécticos unidos con hierro y acero (*Gorgias* 508 e-509 a) empleados por Sócrates-Platón.

c) Técnica del engaño y la adulación utilizada en este tipo de celebraciones, frente a la dialéctica de la verdad.

d) Los discursos fúnebres son el apoyo mítico para que el logos político pueda perdurar, en contraposición a la idea platónica de que el logos, la verdad, debe sostenerse por sí mismo.

Intentaremos desarrollar cada uno de estos apartados anteriores poniendo de manifiesto algunas concordancias entre la técnica de discurso de Aspasia y la consideración de la mujer ateniense.

a) Tratamiento indiferenciado de Aspasia a los muertos frente a tratamiento individualizado propuesto por Sócrates-Platón.

Sócrates-Platón considera que la única distinción que debe hacerse en un campo de batalla es entre valientes y no valientes, proponiendo como premio para los primeros el que no reciban negativa de quienes ellos quieran besar o abrazar, ya sea varón o mujer. (*República V*, 468 b-c).

Aspasia considera en su discurso iguales a todos los muertos por tener una igualdad de nacimiento, por ser hijos de la tierra ateniense, quien los dio a luz y los crió (*Menéxeno* 237 e-238 a)⁷⁴. La autoctonía⁷⁵ estaba

⁷⁴ En el *Critón* (50 d) considera que la verdadera vida se debe a las leyes y no a los padres biológicos. Si los varones son los únicos capacitados para generar virtud y justicia por medio de las uniones amorosas habrá que concluir que los humanos son "nietos" de los verdaderos varones. La capacidad generativa de los varones también aparece en el *Tímeo*, pero en este caso se refiere a los malos varones.

fundada en el mito del nacimiento de Erictonio, nacido de Gea, la tierra, al ser fecundada por el deseo de Hefaiostos hacia Atenea, ante el rechazo de ésta. De la fecundación de Hefaiostos a Gea, nacen los varones que son los verdaderos autóctonos⁷⁶. Aspasia, a pesar de ser mujer y extranjera, rinde homenaje a la autoctonía, considerando que los varones no son hijos de la madre, sino de la tierra y del régimen político, porque:

Un régimen político es alimento de los hombres: de los buenos si es bueno, de los malos si es malo. (*Menéxeno* 238 c).

En la *República* aparece la tesis contraria, es decir, los buenos regímenes surgen de los buenos o malos varones. Sócrates se dirige a Glaucón en los siguientes términos:

[...] ¿Crees que los gobiernos nacen acaso de una encina o de una piedra, y no de los caracteres que se dan en las ciudades, los cuales al inclinarse, por así decirlo, en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás? (VIII, 544 d).

⁷⁵ Antístenes se jacta de la idea de autoctonía al comparar a los atenienses con los caracoles y los saltamontes, pues todos ellos son hijos de la tierra, Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 1. Vid. A. Tovar, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁶ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna: Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981, pp. 132-133.

El régimen político depende de la sabiduría y *techné* de determinados individuos, de ahí que la *paideía* socrática se dirija a los particulares capaces de fundar la justicia.

Aspasia para calificar de virtuoso a alguien parte de identificaciones generales que nada nos dicen acerca de cada individuo particular, como es el caso de la igualdad respecto al origen, el haber muerto en combate y el ser parientes de los fallecidos en esta circunstancia. Según Sócrates-Platón tales generalidades no son señas de identidad individual, sin embargo, sí lo es la virtud del valor en el caso de los combatientes. No obstante, son superiores a los valientes los buenos legisladores (*Leyes XI*, 921 e), aunque éstos no pongan en peligro su vida. Iguales merecimientos que los valientes en combate corresponderían a aquellos que fabriquen instrumentos bélicos valiosos (*Leyes XI*, 920 e). Lo que identificaría a todos los virtuosos sería el anteponer el servicio a la ciudad a la satisfacción de sus propios deseos, pero dentro de aquellos se establecen una serie de jerarquías tanto en *República* como en *Las Leyes*, a saber, legisladores, valientes y artesanos. La novedad de *Las Leyes* radica en que a una parte de los artesanos, los dedicados a la fabricación de instrumentos bélicos, los equipara a los valientes. Estos artesanos de los instrumentos bélicos ganarían en consideración frente al resto, debido a su mayor utilidad a la ciudad.

Si según Aspasia el buen régimen genera buenos ciudadanos, y los mejores de éstos son aquellos que murieron combatiendo, ocurriría que llevando este razonamiento a sus últimas conclusiones nos haría caer en el absurdo de que el mejor régimen sería aquel en el que todos sus ciudadanos hubiesen muerto en combate: quedarían con vida sólo las

mujeres debido a que estaban excluidas de la guerra. Por tanto, en la lógica del epitafio de Aspasia la prueba de un régimen perfecto sería que la ciudad sólo estuviese habitada por mujeres, por las ocupantes del *oikos*, donde lo público fuese anulado por lo privado, inversión de la ciudad perfecta de Platón. El modelo de la ciudad que Aspasia está glorificando sería una suma de *oikos*, sin ningún lugar común excepto el cementerio del Cerámico.

El modelo de Aspasia sería el inverso del modelo platónico en el que el ideal sería la tenencia en común y la supresión del *oikos*.

b) Técnica de la soldadura:

Esta *techné* utilizada por Aspasia, frente a la dialéctica socrático-platónica, es análoga a la misión que cumple la mujer ateniense como unión entre padres e hijos para la continuidad de los cultos familiares y la pervivencia de la polis⁷⁷.

En el caso de que no existiesen hijos varones que cumpliesen la misión de mantener el hogar y la polis:

[...] La legislación ateniense propendría manifiestamente a que la hija, imposibilitada para ser heredera, se casara al menos con el heredero. Si, por ejemplo, el difunto había dejado una hija la ley autorizaba el casamiento entre hermanos con tal de que no hubiesen nacido de la misma

⁷⁷ C. Mossé, *op. cit.*, pp. 56 y 62-63.

madre, el hermano, único heredero, podía decidir entre casarse con su hermana o dotarla. Si el padre tenía una sola ⁷⁸hija podía decidir adoptar un hijo y casarlo con ella.

La mujer sirve para unir titulares de patrimonios, de *kleros*, según la ordenación que hace el ateniense de las *Leyes*, y como nexo entre padres e hijos⁷⁹. Sócrates-Platón cuando presenta a algún interlocutor de los diálogos menciona exclusivamente su ascendencia masculina. Un ejemplo de esto lo podemos ver en el *Filebo* (36 d) cuando Sócrates se dirige a Protarco en los siguientes términos:

[...] Hijo de un tal varón (*patr keínou tandrós*) [...].

En la *República*, al hilo de las consideraciones que el anciano Céfalo hace acerca de los placeres y angustias de la vejez, dice de sí mismo que:

En cuestión de dinero he resultado intermedio entre mi abuelo y mi padre. (I, 330 a).

⁷⁸ F. de Coulanges, *La Ciudad Antigua*, Barcelona, Península, 1984, p. 96.

⁷⁹ La costumbre era poner a los hijos el nombre del padre, aunque en algunos casos la presión de la madre llegase a impedirlo, R. Flacelière, *op cit.*, p. 94.

En la organización de la *República*, las mujeres "puestas en común" también servían de unión entre los varones, es decir, la comunidad de mujeres evitaba disensiones entre los ciudadanos. En la sociedad ateniense donde existían hogares y familias la mujer servía de punto de unión o de soldadura entre los varones de la familia⁸⁰.

Frente a la mera unión de trozos del discurso de Aspasia, en la dialéctica socrático-platónica cada conclusión parcial influye en las anteriores y determinará las postreras conclusiones, hasta llegar a la verdad libre de contradicciones. Los sucesivos partos van a ir modificando el conjunto, poniendo de manifiesto las contradicciones de anteriores razonamientos y creando otros nuevos. Según Sócrates-Platón el discurso ha de estar organizado:

Como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo.
(*Fedro* 264 c).⁸¹

La duración de este proceso dialéctico para llegar a la verdad es imprevisible, exige un alejamiento de cualquier tipo de obligatoriedad de las cosas de aquí abajo (*Teeteto* 173 e, 175 e, *Fedro* 249 d). Por el contrario, Aspasia no modifica la estructura interna de sus discursos, ni influyen unos en otros, sino que cada uno tiene sentido por sí sólo

⁸⁰ Demóstenes en su epitafio dice que todo ateniense hereda una doble ascendencia, individual por su padre y colectiva por su patria, *vid.* N. Loraux, *op. cit.*, p. 130.

⁸¹ Esta idea también aparece en *Político* (277 b), *Filebo* (64 b y 66 d), *Timeo* (69 b) y *Leyes* (752 a).

y también dentro de diferentes conjuntos de retazos, es una unión mecánica, es decir, cada parte del discurso conserva su propio sentido interno a pesar de la soldadura, ésta se lleva a cabo debido a exigencias formales de la celebración, como pudiera ser la duración estipulada para su pronunciación, no en función del propio contenido.

c) Técnica del engaño:

Ya aludimos a la definición que da Sócrates en el *Gorgias* de la retórica como una parte de la adulación, junto a la culinaria y la cosmética. Son adulación en el sentido de que no mejoran realmente el objeto sobre el que se ejercen. Así, la culinaria proporciona placer al cuerpo sin curarlo, frente a la medicina que, a pesar de infligir dolor, lo lleva a la curación. Tanto la cocina como la cosmética identifican placer con bondad⁸², lo cual es un engaño. La cocina engaña al cuerpo hasta el punto de que, ante ignorantes, parecerá mejor el cocinero que el médico, de modo que:

La culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños o varones tan insensatos como niños, un médico y un cocinero tuvieran que poner en juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre [...]. (*Gorgias* 464 d-e).

⁸² Esta identificación entre placer y bondad aparece en el *Filebo* como la afirmación mantenida por el personaje que da nombre al diálogo y defendida por Protarco.

En el *Fedro* (270 b) la retórica verdadera, aquella que se dirige a cada alma individual aparece, por el contrario, ocupando un estatus similar a la medicina, en cuanto cura del alma.

Ante los ignorantes parece más sabio el más ignorante, siempre y cuando otorgue placer. Ya referimos anteriormente cómo el propio Sócrates, uno de los más sabios de la ciudad y apartado de los vaivenes del poder, se queda momentáneamente hechizado por el epitafio y:

Esta sensación de respetabilidad me dura al menos tres días. (*Menéxeno* 235 b).

Queda clara la ironía socrático-platónica respecto a los efectos del discurso; en los sabios el tiempo que dura el engaño es corto, corto también fue el tiempo empleado para su confección, corto era el tiempo de crecimiento de las Adonías. Esta brevedad de los tiempos empleados confiere un carácter de simulación a las actividades, es decir Sócrates no es realmente engañado, sino, a lo sumo, hechizado momentáneamente, el discurso de Aspasia no es verdaderamente discurso, según vimos más arriba, lo mismo que las plantas de las Adonías no son verdaderos cultivos.

La tercera parte de la adulación es la cosmética, que nos da la apariencia de lo bello, frente a la gimnasia que otorga una belleza real, pues causa una mejoría en la constitución del cuerpo. Ya dijimos que la cosmética era utilizada en mayor medida por las cortesanas, pero también por las esposas legítimas.

En Atenas las mujeres estaban ausentes de los gimnasios, circunstancia que le parece a Platón contraria a la naturaleza, proponiendo que las mujeres acudan a los gimnasios al igual que los varones, aunque esto pueda, en un principio, resultar digno de escándalo para los atenienses (*República V*, 452 a y ss.). La función de la gimnástica era preparar los cuerpos⁸³ para la filosofía. Este ejercicio gimnástico de las mujeres tendría una doble función, por una parte, la ya señalada por Platón, el prepararse corporalmente, virilizarse, para mejor recibir la filosofía; por otra parte, en este caso no explicitado por Sócrates-Platón, prepara el cuerpo para la maternidad mejor de lo que lo hacían las mujeres atenienses que llevaban una vida sedentaria, lo que acarrearía una elevada tasa de mortalidad entre las parturientas⁸⁴.

La adulación y el soborno son criticados por Platón en *Las Leyes*, al constatar que una de las causas de todos los males de la ciudad radica en la creencia de que los dioses se pueden aplacar fácilmente. Los gobernantes sobornables conducirán a la ciudad al caos, pues carecen de criterio, de *logos* para imponer la justicia, y están sujetos a la complacencia y al deseo. Las más inclinadas al soborno son las mujeres; de ahí que, mejor que un varón, sea Aspasia una representante más idónea para ejercer el soborno.

⁸³ *androótai*.

⁸⁴ Jenofonte aprobaba la costumbre espartana de alentar a las mujeres a que hicieran ejercicio, pues así podrían mantener una mejor condición física para los embarazos y los partos. En las *Leyes* (VIII, 789 e) se recomienda paseos a las embarazadas como medida eugenésica. Estas consideraciones acerca de la conveniencia del ejercicio físico en las mujeres, así como el retraso de la maternidad respecto a la costumbre de su época, propuestos por Platón, contribuiría a la reducción de la mortalidad por maternidad, así como al cumplimiento de los planes eugenésicos. Vid. S. B. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, traducción de Ricardo Lezcano Escudero, Madrid, Akal, 1987, pp. 102-103.

El soborno o la adulación se rigen por la *metis*, suponen una reestructuración de determinados elementos para darles una apariencia diferente sin cambiar la realidad, como ocurre con la cosmética. Retórica, cocina y cosmética tienen en común el ser:

Prácticas de producir agrado y placer. (*Gorgias* 462 c-e).

La *metis* no está regida por la inamovilidad del bien, sino por la búsqueda del placer. Para ello ha de aprovechar el momento oportuno, en el caso del discurso fúnebre de Aspasia la reunión de parientes y amigos de los muertos, para desplegar las astucias en el momento oportuno (*kairós*)⁸⁵.

El placer no es un fin deseable de las acciones humanas hasta el punto de que es preferible sufrir injusticia y estar desprovisto de placer que cometerla y tener placeres. En la *República* se concede la posibilidad de placeres sensibles a la clase inferior, a los ignorantes, a quienes pueden tener familia y propiedades. También se reconoce⁸⁶ la legitimidad de los placeres en la vejez a aquellos varones que hayan podido mantenerse virtuosos a lo largo de su vida.

En la pregunta del *Parménides* (130 c-d) respecto a la posibilidad de que existan ideas de cosas no deseables, como es el caso del barro, del pelo, de la suciedad, estaría implícita la de si existe la forma de esta mala

⁸⁵ H. Detienne y J.-P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, traducción de Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1988, p. 27.

⁸⁶ Vid. cap. III de este mismo trabajo.

retórica, de esta retórica adulatoria. La solución platónica de que en todo hay mucho de ser y de no ser resolverá el status de la retórica, así como el de todas las cosas que no considera deseables. El no ser de la retórica está referido a su utilización por quien previamente no conoce la justicia, sería la "cocina política"; el ser verdadero de la retórica se pone de manifiesto cuando es utilizada con fines justos, la "medicina política", que es tanto como decir cuando es utilizada por el filósofo regente de la *República* o por el magistrado de las *Leyes*.

En las *Leyes* se considera a la retórica y a la persuasión legítimas, hasta el punto de aconsejar la ingestión del vino, dirigida por un artero simposiarca, como artimaña para la preparación de las almas a fin de una más fácil persuasión (*Leyes* II, 671 b-c). En el *Timeo* el Demiurgo, "fabricante y padre de todo" (28 c), también utiliza la persuasión para hacer que la necesidad se conforme según leyes (32 c). La persuasión tanto a nivel erótico como político tiene como fin el unir⁸⁷.

En el *Sofista* la persuasión es definida mediante el método de la división de las formas, llegando a la conclusión de que el Sofista es un técnico en la caza de humanos que utiliza la persuasión dirigida al gran público. El sofista utiliza las mismas artimañas que el cazador, acecha la aparición de víctimas incautas o desprevenidas. Ambos son maestros en trenzar (*plékein*) y entrelazar (*stréphein*)⁸⁸ cuerdas para hacer trampas con las que capturar animales, en el caso del primero, y discursos adulatorios para cazar al público, en el caso del segundo.

⁸⁷ L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timeo de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 53.

⁸⁸ M. Detienne y J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 47.

La persuasión utilizada por Aspasia tiene como finalidad el unir a todos los atenienses en los ideales de la democracia imperial, para ello enlaza un tipo de discursos escritos, aquellos que no son *mímesis* de los verdaderos discursos. Unos discursos muertos que, si alguien los interroga, permanecen mudos (*Fedro* 275 d).

d) Los discursos fúnebres son un apoyo del *logos* público:

La mujer ateniense y el epitafio comparten la característica de ser el apoyo del *logos*, de ocupar los márgenes de la vida política colaborando a que ésta se ejecute según planes establecidos. La mujer colabora en la vida política "imitando a la tierra", al dar a luz y criar futuros guerreros y políticos. El discurso fúnebre completaría la crianza de los guerreros infundiéndoles valor mediante "prácticas de agrado y placer".

Platón, como ya vimos, no es partidario de epitafios al estilo del que pronuncia Aspasia, porque no delimitan entre justos e injustos, pero sí aboga por un reconocimiento a los valientes, un trato erótico de favor, según propone en la *República* (V, 468 b) o himnos para los muertos valientemente (*Leyes* XII, 947 a y ss.).

6. Las ciudades de Platón

En la obra platónica aparecen tematizadas cuatro ciudades: la Atenas empírica en el *Menéxeno*, la Atenas ideal en la *República* y la primera parte de *Critias*, la Atenas ideal y posible en *Las Leyes*, y la Atenas idealmente mala en la segunda parte del *Critias*.

En estas cuatro ciudades aparecen referencias a las mujeres, pudiendo establecerse una correlación entre el nivel de perfección de la ciudad y el papel político de la mujer. A medida que descendemos en idealidad deseable el papel de las mujeres se va restringiendo en el ámbito político.

En la *República* y la parte primera del *Critias*, ciudades más deseables para Platón, las mujeres pueden compartir con los varones tareas políticas. La existencia de la diosa Atenea, femenina y armada, prueba a *Critias* que los primeros moradores de Atenas no hacían distinción según sexos en lo que a las tareas guerreras se refiere. Esta afirmación nos indica que Platón cuando escribe el *Critias*, en la vejez, sigue manteniendo el ideal de la *República* en cuanto a participación conjunta de varones y mujeres en las tareas de Estado, aunque en *Las Leyes*, al atenerse a lo posible, esta idealidad sufra las modificaciones a las que la posibilidad obliga.

En la Atenas contemporánea, la del *Menéxeno*, aunque es una mujer la protagonista del discurso, no por ello queda mejor parada la consideración hacia las mujeres, pues, como tuvimos ocasión de ver, Aspasia considera que la principal función otorgada a las mujeres en la

época clásica, la maternidad, es una imitación de la tierra, lo cual es una desvalorización de las mujeres.

En la segunda parte de *Critias* Platón nos describe la sociedad perfectamente corrupta. En ella la mujer aparece como madre de los reyes fundadores. El Dios Poseidón se desposó con Clito, hija de los autóctonos Evenor y Leucipo. De la pareja Clito-Poseidón nacen diez parejas de varones; al primogénito de la primera pareja le otorga su padre las posesiones que previamente le había dado a su madre, y lo establece en calidad de rey sobre todos los demás (*Critias* 114 a). Aquí la soberanía es dada en función de la primogenitura y no de la sabiduría, como sería lo deseable en Platón. Esta ciudad estaría situada, en cuanto a perfección se refiere, en el polo opuesto a la *República*, es decir, si ésta era el paradigma perfecto, la del *Critias*, la de los Atlantes sería el antimodelo, el perfecto mal. Prueba de esta maldad es que su régimen es la tiranía, a pesar de disponer de abundancia de recursos, hasta el punto de que existen fuentes de agua caliente y fría, y maravillosamente adecuadas para el uso de lo agradable (*Critias* 115 c). El lujo, lo superfluo, fomenta la ambición sin límites y la tiranía que es una degeneración de la democracia (*República* VII, 564 a), producto del ansia excesiva de libertad que fomenta su contrario, la esclavitud. En la Atlántida la mujer aparece ocupando el lugar que Aspasia en su discurso concede a la tierra, como madre de los primitivos moradores, pero una vez que los da a luz no le queda ninguna función que desempeñar, y, como ya vimos, es desposeída de todos sus bienes en beneficio del heredero. Entre los nacidos no hay ninguna mujer, pero, inexplicablemente, el país se puebla de numerosos habitantes en la

llanura, seis miríadas⁸⁹ y de infinitos en la montaña⁹⁰ (*Critias* 119 a). Sólo se reconoce la maternidad femenina en el origen, desapareciendo posteriormente la figura de la mujer de un modo absoluto. En el discurso de Aspasia la maternidad de las mujeres es relegada a la categoría de imitación, de *mimesis*.

En las ciudades que Platón considera deseables, *República* y *Leyes*, la mujer tiene más relevancia que en la Atenas clásica. En *La República*, considera que, hecha la salvedad de que la mujer es más débil, puede compartir las tareas de Estado. En las *Leyes*, donde se intenta hacer compatible la perfección con la posibilidad, la mujer participa de manera subalterna en la política.

La *República* y la ciudad de la primera parte del *Critias* representarían el verdadero ser de la organización política, de la justicia, que al no estar realizadas empíricamente no ceden nada al no ser. Las *Leyes* serían el no-ser del ser, el coste que paga el ser por realizarse en el campo de lo sensible. La Atenas del *Menéxeno* sería el no ser, la no justicia, debido a que no triunfan y gobiernan los más sabios y justos, sino los más astutos, los más aduladores. La ciudad de los Atlantes del *Critias* sería el ser del no ser, lo injusto, el modelo del mal, y, como tal modelo, no existe en el mundo empírico, es invisible ya que está enterrada. Los atlantes no son autóctonos, no son verdaderos patriotas, no se preocupan de la *polis*, sólo de la ambición particular, con lo que llevan a la ciudad a la ruina, y son reprochados por Zeus en los siguientes términos:

⁸⁹ *myriádes dé sympánton ton kléron esan éx.* (*Critias* 119 a).

⁹⁰ *apérantos.* (*Critias* 119 a).

El afán excesivo de estos bienes y la estima que se tiene de ellos hacen perder esos mismos bienes, y [...] la virtud muere asimismo con ellos. (*Critias* 121 a).

En la Atlántida la legitimación del poder viene dada por la herencia (119 c), y la democracia sólo regula las relaciones entre los reyes, según los decretos de Poseidón, de manera que:

Un rey no podrá dar muerte a ninguno de los de su raza, si éste no era el parecer de más de la mitad de los reyes. (*Critias* 120 d).

Respecto a los súbditos, el rey ostenta un poder absoluto, lo mismo que Poseidón respecto a los reyes. Paradójicamente la democracia que rige entre los reyes es impuesta por Poseidón, es decir, el poder absoluto legitima la democracia en su nivel. Las mujeres están al margen de las transmisiones por herencia, no participan de ellas pues Poseidón y Clito sólo tuvieron hijos varones. Sin embargo hemos de suponer la existencia de mujeres en la ciudad de los atlantes por determinados indicios, a saber, porque en torno al santuario de Poseidón se levantaban en oro las efigies de todas las mujeres de los diez reyes y de todos los descendientes que habían engendrado (*Critias* 116 d-e). Suponemos que las mujeres de los primeros reyes habrían de ser extranjeras, al igual que Aspasia.

La Atlántida sería la lógica consecuencia de la Atenas ensalzada en el *Menéxeno*: si la mayor virtud es morir en combate, la ciudad verdaderamente virtuosa, como ya hemos dicho anteriormente, sería una "ciudad-cementerio" de varones, que eran quienes tenían que ir a la guerra; quedarían solamente las mujeres en el *oikos*, la vida política se disolvería, lo mismo que la ciudad de los Atlantes, por la ambición particular.

La posición de la mujer en la ciudad es subsidiaria de la estructura del alma del varón ya que la ciudad es una reproducción del alma del varón (*República IV, 444 a*). Si ésta es intemperante y necesita de lo particular para saciar sus ambiciones privadas, entonces la mujer se sitúa en la esfera privada, que es donde se colman las ambiciones de quienes no están gobernados por el alma racional.

**CAPITULO III: EXCLUSION FEMENINA EN EL *BANQUETE VERSUS*
INCLUSION EN LA *REPUBLICA*.**

**1. Consideraciones en torno a la continuidad o discontinuidad entre
ambos diálogos**

1.1. La génesis amorosa

2. El agente justo

**3. Inclusión de la mujer en la vida pública: ¿hay una misma justicia para
el varón y para la mujer?**

4. La caverna

5. ¿Dónde puede ser feliz el justo?

6. Conclusión

1. Consideraciones en torno a la continuidad o discontinuidad entre ambos diálogos

Los diálogos *Banquete* y *República* fueron escritos en la etapa de madurez platónica. El primero hacia el año 385 y el segundo a lo largo de dos décadas, entre los años 390 y 370¹. En el primer diálogo los comensales reunidos en casa de Agatón se disponen a celebrar el triunfo de éste en un concurso de tragedias. La reunión sirve de pretexto para que cada uno de los reunidos, excepción hecha de Aristodemo, pronuncie un discurso acerca del amor. En la *República* la casa del anciano Céfalo sirve de escenario al diálogo que mantienen Sócrates, Céfalo, Trasímaco, Adimanto y Glaucón. La ambientación de ambos diálogos no puede ser más dispar, hasta el punto de que nos atreveríamos a calificar al primero de dionisiaco² y al segundo de apolíneo. En el *Banquete* los interlocutores se presentan bajo las secuelas de los excesos en la bebida con motivo de la fiesta celebrada el día anterior en la que se le concedió el premio a Agatón; y en la *República*, la ancianidad de Céfalo que ha dejado atrás la satisfacción de la vida apetitiva, nos introduce en un ambiente que reviste gran austeridad.

Este último diálogo comienza describiendo el intento de partida de Sócrates y Glaucón hacia Atenas después de haber asistido a una procesión en el Pireo; en este momento son sorprendidos por Polemarco, quien, con gran entusiasmo, les invita a que vayan a su casa en espera

¹ Para el tema de la cronología de la *República*, vid. Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos 1986, pp. 13-18.

² Sobre el papel de lo dionisiaco en el *Banquete* vid. J.P. Anton, "Some references in the Platonis dialogues", CJ 58 (1962), 49-45, y D. Sider, "Plato's Symposium as Dionysian Festival", QUCC, N S. 4 (1980), 41-56. Platón, *Diálogos*, III, Madrid, Gredos 1986, p. 196, n. nº 17.

de los nuevos actos festivos que todavía están por celebrar. Una vez en la casa, les recibe el padre de Polemarco, Céfalo, que da comienzo al diálogo propiamente dicho disertando sobre la situación de la ancianidad, describiéndola como placentera debido a que las pasiones están apagadas y la vida se vuelve más sosegada y tranquila. Su vida es feliz debido a que su edad le ha alejado de las pasiones eróticas y a que disfruta de un cierto desahogo económico que le permite no contraer deudas.

En el *Banquete* el ambiente es de exaltación de los goces corporales, representada en el exceso de bebida³, en las dos apariciones de flautistas⁴ y en las referencias a los amores entre los comensales⁵, mientras que en la *República* el ambiente es de ausencia total en lo que a deleites corporales se refiere, no hay más causa de deleite que la conversación.

A la disparidad de climas en los que transcurren las respectivas escenas de estos dos diálogos, se añade la aparente diferencia de los temas tratados. En el primer caso los comensales elaboran discursos sobre el amor y en el segundo se discute sobre la justicia. Decimos aparente, porque, para el Platón de este período, amor y justicia no son temas extraños entre sí, sino que, según veremos más adelante, tienen unas

³ Pausanias, Aristófanes y Agatón, que son reconocidos por el médico Erixímaco como los más fuertes en beber, excepción hecha de Sócrates quien puede beber cuanto quiera sin embriagarse, confiesan su intención de moderarse debido a las secuelas de los excesos del día anterior.

⁴ La primera flautista es expulsada, a propuesta de Erixímaco (176 c), momentos antes de que den comienzo los discursos sobre el amor. La segunda viene acompañando a Alcibiades y sus amigos, pero no llega a entrar al lugar de los comensales.

⁵ Principalmente a partir de la llegada de Alcibiades (212 c), después del discurso de Diotima.

relaciones que podríamos calificar de genealógicas, es decir, *Eros*, cuando es verdadero, genera *dikaiosyne*. La voluptuosidad del *Banquete* no estaría en una relación de contraposición con la austeridad de la *República*, sino en una relación genésica.

Además de la diversidad entre los ambientes -voluptuoso frente a austero- y entre los temas tratados -amor y justicia-, ateniéndonos al papel otorgado a la mujer en cada uno de ellos, resulta sorprendente (al menos desde concepciones dominantes en la actualidad, que consideran a las mujeres más ligadas *por naturaleza* a los sentimientos amorosos, que a las actividades políticas) que en el *Banquete* las mujeres estén excluidas de las relaciones amorosas mientras que en *la República* se contempla la conveniencia de su participación en las tareas políticas. Teniendo en cuenta que *Eros* platónico es deseo varonil que desemboca en la justicia, la paradoja se agudiza al comprobar que las mujeres, ausentes en el origen de la generación de la justicia -excluidas del amor fundador- puedan participar en la política del Estado justo. Esto nos conduce a las siguientes preguntas: ¿cómo es posible que, si el camino correcto para llegar a la ciudad ideal es amor-sabiduría-justicia, determinados sujetos excluidos de los dos primeros estadios, como es el caso de las mujeres, estén incluidos en el último?, es decir, ¿a través de qué puerta se "cuelan" las mujeres en el Estado platónico? ¿Existen diferentes caminos de acceso al poder en el caso de los varones que en el de las mujeres, o simplemente ocurre que se accede en diferentes tiempos según el sexo? Todas estas preguntas nos remiten a otra cuestión más general: la relación entre saber y política en el pensamiento platónico, relación que está claramente definida para el caso de los varones -la sabiduría es condición para las responsabilidades políticas en el estado justo-, pero que se nos vuelve

problemática en el caso de las mujeres, pues éstas, que en el *Banquete* no pueden ser sujetos ni objetos de las relaciones eróticas que conducen a la sabiduría, y, por tanto, a la justicia, son propuestas por Sócrates-Platón como candidatas a ocupar la jefatura del Estado.

Teniendo en cuenta la variable género, han sido ensayadas diferentes propuestas en torno a las relaciones entre *Banquete* y *República*. Propuestas que van desde analogar el primero a lo femenino y la segunda a lo masculino, hasta la consideración de que en la *República* Platón pretende transponer los valores del *oikos*, representados por las mujeres en la sociedad ateniense, al terreno de la *polis*, es decir, que intenta "feminizar" la política.

Entre estas diversas interpretaciones a las que nos referimos, encontramos la mantenida por Arlene Saxonhouse⁶ para quien, en *Banquete* y *República* existe una relación inversa entre la presencia de lo femenino y la de las mujeres; es decir la exclusión de las mujeres de las relaciones amorosas en el *Banquete* va unida a una presencia en el diálogo de elementos femeninos, y, por el contrario, la admisión de las mujeres en la vida política corre paralela a la exclusión de los elementos femeninos. Para la autora citada, en la obra platónica la valoración de lo femenino está relacionada con la importancia concedida al amor. Así, en *La República* la justicia se erige sobre la muerte de *Eros* y el olvido de lo femenino, mientras que en el *Banquete* se rinde culto a *Eros* y a lo femenino, y se hace caso omiso de planteamientos políticos. El hecho de que en la *República* Platón mantenga la posibilidad de acceso de mujeres a la vida pública está en función del desprecio a *Eros*. La negación de

⁶ *Op. cit.*

Eros determina que la diferencia entre la vida pública y la vida privada desaparezca, y entonces la mujer puede "cabalgar, opinar y aprender al lado del varón". Según esta interpretación que venimos exponiendo, la *República*, al tener como tema central la vida política, olvida la mitad de la personalidad, la parte ligada al entusiasmo, al encantamiento que supone la flauta o las enseñanzas socráticas. Saxonhouse considera que en el *Banquete*, aunque las mujeres estén excluidas de las relaciones amorosas allí expuestas, lo femenino está incorporado al diálogo a través de la figura de Sócrates. En este sentido, Sócrates en el *Banquete* representa el andrógino, porque combina la exclusión de las mujeres planteada por Erixímaco, al proponer éste expulsar a la flautista de la reunión de comensales (176 d), con la música que el doctor ve propia de las mujeres. Según confesión de Alcibíades, las palabras de Sócrates le producen el mismo efecto que la música de flauta y tambor de los coribantes, es decir la música de la flauta y las palabras de Sócrates comparten la capacidad de raptar el alma del auditorio. Esta característica común entre música y palabra socrática, que, según la interpretación de Saxonhouse permite calificar de andrógino a Sócrates, es la responsable de arrastrar hacia el maestro a los cansados para proseguir la vida pública y a quienes la rechazan como Apolodoro.

Por otra parte, en el diálogo que sostienen Sócrates y Agatón momentos antes de la emisión del discurso del primero (199 c-201 c), se pone de manifiesto que *eros* puede no ser bello, a pesar de amar la belleza, lo que puede hacernos concluir, dirá Saxonhouse, que amar lo masculino puede no ser masculino. Además, los rasgos femeninos de Sócrates quedan reforzados por las características comunes habidas entre él y

la madre de *Eros*, en cuanto a que ambos son indigentes⁷.

La androginia de Sócrates tendría un nuevo argumento al situar el origen de su discurso en las enseñanzas recibidas de una mujer, Diotima, que utiliza como referencias clave para la disertación sobre el amor imágenes del embarazo y parto, de modo que *eros* está asociado en el discurso de Sócrates con la creatividad y con lo femenino. Mientras que en las visiones de Fedro, Pausanias y Erixímaco, la mujer está fuera de la formación humana; en la visión de Diotima la incorporación de la mujer nos lleva fuera de lo político, proponiendo una visión alternativa, filosófica, que haga caso omiso de la política.

En una segunda línea de interpretación se sitúa Wendy Brown⁸, a la que ya nos hemos referido en el capítulo I, para quien Platón no traza una disyuntiva entre masculino-político y femenino-erótico, sino que intenta una síntesis entre ellos. Para Brown hay en Platón una crítica a los modos masculinos de pensar, hablar y actuar que prevalecían en su época. Esta crítica llega hasta el punto de personificar a la verdad y a la filosofía como mujer.

Brown interpreta el uso de mitos y alegorías por parte de Sócrates-Platón como un intento de "dulcificar" un racionalismo demasiado estricto. El uso de tales mitos y alegorías revelaría que no es posible aprender las verdades sólo por medio del cerebro, sino que también son necesarios los deseos, el cuerpo, la sensibilidad y la experiencia. El

⁷ A. Saxonhouse (*op. cit.*) nos dice que es precisamente la madre pobreza quien hace a Sócrates el hombre que nosotros admiramos, ya que continuamente admite su ignorancia y la necesidad de aprender.

⁸ *Op. cit.*

recurso a la alegoría contribuye a que los interlocutores puedan seguir el razonamiento situándose en el terreno empírico, en sus propias vivencias y experiencias.

Según esta interpretación que comentamos, la sabiduría se define como amor, y como tal implica raptó y pasión, y al igual que el amor engendra descendencia. La verdad es un proceso de amor, procreación y crianza, no algo agonístico como ocurría en el *ethos* ateniense. El proceso dialéctico tiene un momento masculino en cuanto que los candidatos a la sabiduría son sujetos masculinos, pero su culminación es femenina. De ahí se desprende que los verdaderos filósofos no sean considerados realmente varones por sus contemporáneos. La filosofía se sitúa en un lugar intermedio entre la vida del hogar y la vida pública, entre *oikos* y *polis*.

Brown estima, oponiéndose a Saxonhouse -para quien *Banquete* y *República* podrían ser calificados de femenino y masculino respectivamente-, que esta asimilación de lo femenino en el *Banquete* tiene un desarrollo ulterior en *La República*, porque, en primer lugar, las relaciones dentro de la ciudad son una extensión de las relaciones familiares, el conjunto de la sociedad forma una gran familia de padres, madres y hermanos simbólicos; en segundo lugar, a los filósofos, lo mismo que a las mujeres, les repugna el poder, los mejores candidatos al poder son aquellos que no quieren serlo. Por último, en la ciudad ideal los valores positivos son la armonía y la estabilidad, frente a la gloria y a la ambición que eran los valores dominantes en la vida política en el siglo IV en Atenas.

El análisis que Wendy Brown hace de la teoría del conocimiento platónica

coincide con el Saxonhouse en apuntar la existencia en la citada teoría de una valoración positiva de elementos conceptualizados como femeninos en la sociedad griega -a pesar de que las mujeres están excluidas de la posibilidad de conocimiento verdadero-; es decir, según la interpretación de estas dos autoras, Platón estaría esbozando una epistemología *femenina* para varones.

La diferencia entre los análisis de ambas autoras radicaría en la interpretación de la conceptualización de lo femenino en la *República*. Mientras que para Saxonhouse, si nos situamos en la perspectiva del género, hay una ruptura en la obra platónica entre el *Banquete* y *La República*, debido a que en la obra política la valoración de tales elementos femeninos desaparece, y precisamente tal desaparición es lo que hace posible la incorporación de la mujer a la vida pública; para Brown tal valoración se mantiene en el proyecto de la ciudad ideal. Es decir, para Saxonhouse hay una discontinuidad entre el *Banquete* y *La República* marcada por la valoración de lo femenino en el primero -a pesar de estar excluidas las mujeres del conocimiento-, y la desvalorización de lo femenino en la *República*, aunque las mujeres participen en la vida política, ya que, según la autora, el desprecio por los valores conceptualizados como femeninos es, en el caso de Platón, la condición para que la mujer se ocupe de los asuntos públicos. Para Brown hay una continuidad marcada por la valoración de lo femenino en ambos diálogos, o, lo que es lo mismo, por el desprecio del *ethos* masculino de la sociedad griega.

Si bien nos parece innegable, según ya hemos constatado anteriormente, el contraste de ambientación entre los diálogos *Banquete* y *República*, las interpretaciones de Saxonhouse y Brown, referidas anteriormente,

que consideran la postura Platón-Sócrates-Diotima como un intento de connotar el amor con características femeninas y apolíticas, nos parecen, cuando menos, problemáticas debido a las consideraciones que seguidamente referimos.

En primer lugar hay que tener en cuenta que Diotima tiene unas connotaciones especiales, ya que es una sacerdotisa, y como tal, es una intermediaria entre los humanos y los dioses; en este sentido tendría unas características similares a *eros* que también es intermediario entre lo bello y lo no bello, en cuanto que es deseo, pero el *Eros* de Diotima también excluye a las mujeres, ya que la verdadera inmortalidad es la que genera discursos, leyes y justicia (*Banquete* 208 e-209 c). Por otra parte, el que utilice referencias al embarazo y parto no implica que el amor sea femenino, pues, como dice Bruno Snell⁹, todo el pensamiento platónico está lleno de tránsitos desde el lenguaje ordinario, operando sobre él la metáfora para explicar un concepto filosófico. Abundantes son los tránsitos desde el mundo artesanal para explicar la teoría de las ideas¹⁰, lo que no quiere decir que Platón tuviese en gran estima a los artesanos¹¹. En el *Teeteto* la *mayéutica* se describe mediante la imagen

⁹ *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Grecia Antigua*, traducción de José Vives, Madrid, Razón y Fe, 1963, p. 314.

¹⁰ La teoría de las ideas nace en el contexto de la exposición del oficio de carpintero que ha de construir una lanzadera (*Crátilo* 388 a y ss.). Por otra parte el hacedor del mundo es un artesano: metalúrgico, agricultor, moldeador de cera, constructor, tejedor, alfarero (según el inventario de actividades demiúrgicas hecho por L. Brisson en *op. cit.*). A. Heller (*op. cit.*, p. 92) explica el que en Platón se combine la utilización de la técnica como modelo con el desprecio por los técnicos como un signo de la contradicción existente entre el método analítico heredado de Sócrates y el sistema aristocrático de Platón.

¹¹ Prueba de ello es que los coloca en la parte más baja de la escala social en la ordenación que hace en la *República*; pues al ser incapaces de gobernarse por la razón están excluidos de toda decisión que afecte a la sociedad en conjunto, y no les concede posibilidad de acceso a las magistraturas en *Las Leyes* (VIII, 846 d y ss.) debido a que nadie puede desempeñar bien dos oficios.

del parto de las mujeres, pero puntualizando seguidamente que el arte de dar a luz las ideas corresponde a los varones, mientras que el dar a luz a los humanos corresponde a las mujeres. Es decir, el que en el campo de la ética o en el del conocimiento se utilice como referencia explicativa la actividad artesanal o que el proceso el conocer se ilustre "pedagógicamente" relacionándolo con el parto de las mujeres no conlleva ni que los unos sean considerados ni como sujetos de virtud, ni las otras como sujetos del conocimiento.

Saxonhouse encuentra un nuevo dato para avalar la feminización socrática en el hecho de que, a su juicio, los seguidores de Sócrates son los cansados de la política; sin embargo, esta descripción de los discípulos de Sócrates resulta, al menos, discutible desde el momento en que allí estaba Alcibiades, futuro político, y, aunque Platón nos muestra la figura de Sócrates como ajena a deseos de poder, ello se debe a las circunstancias contemporáneas, según se desprende de la siguiente cita de *Apología*:

En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone realmente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas o ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente. (31 e-32 a).

La razón por la que Sócrates no está más implicado en la vida política es

una razón utilitaria, de sobrevivencia¹². El lugar intermedio "femenino", según las interpretaciones a las que hemos aludido anteriormente, en el que se mueve Sócrates no es un lugar deseado, sino impuesto por las circunstancias coyunturales. El se considera más útil en los círculos de ciudadanos que no están en el centro del poder político, porque en éste su denodada lucha contra la injusticia le crearía más enemigos rápidamente y su vida sería más corta. La vida socrática resultó más larga debido a que sus conversaciones semipúblicas le proporcionaban una cierta clandestinidad y discreción. Con todo acabó condenado.

Pero al margen del ideal socrático que nos presenta Platón, su pretensión no era una vida filosófica apartada de la vida política; sino, precisamente, todo lo contrario: que aquellos que fuesen filósofos detentasen, en exclusiva, el poder, según queda puesto de manifiesto claramente en la *República*; es más, que lo detentasen para siempre, de ahí que pretenda eliminar los ideales agonísticos que ponían en peligro la estabilidad del poder filosófico, pues éste no resultaría elegido por las votaciones de los ciudadanos que estaban más predispuestos a dejarse convencer por oradores que adulan y hacen promesas. Esta intención política ya es puesta de manifiesto en el discurso que Diotima hace sobre *Eros* en el *Banquete*. *Eros* no es solamente contemplación de la belleza, sino generación y procreación en lo bello (*Banquete* 206 e). Diotima describe de la siguiente manera el proceso del amor:

¹² Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 15, pone en boca de Sócrates una explicación de diferente signo del desinterés de Sócrates por la participación en la política convencional. Aquí, Antifón recrimina a Sócrates por no dedicarse a la vida política. Sócrates le responde que es mejor hacer a muchos capaces de intervenir que intervenir él solo. Aquí podemos ver una intención democrática en las enseñanzas de Sócrates: los más -y no los menos como en la *República*- han de intervenir en la vida política, por lo que la tarea de los mejores no sería gobernar, sino educar a la mayoría para el gobierno.

Quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience de joven a dirigirse a los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un sólo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma belleza la que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar este fuerte arrebató por uno sólo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y las leyes y a considerar que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considerar de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea por servil dependencia, mediocre o corto de espíritu, apegándose como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor a la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente [...] la belleza en sí. (210 a-211 a)¹³.

El eros conduce desde un cuerpo bello de varón hasta la contemplación

¹³ El subrayado es mío.

de la belleza en sí¹⁴. En este camino el eros produce discursos y leyes, es decir, ejerce como agente de organización social en el camino hacia la contemplación de la belleza en sí. ¿No es una organización social lo que nos propone Platón en la *República*? Al ser la expresión, no sólo de un modelo social, sino del mejor, podemos valorar esta obra como un producto de la generación según el alma, fruto del deseo de inmortalidad que caracteriza a *Eros*. Al abordar en la *República* la posibilidad de comunidad de bienes entre los guardianes y los auxiliares retoma el tema del *Banquete* al definir al filósofo verdadero como aquel que:

Estima que hay algo bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan en él, sin confundirlo con las cosas que participan en él, ni a él con estas cosas participantes. (*República* V, 476 c-d).

El *Banquete* representaría él mismo un episodio del camino de eros, en cuanto que los allí reunidos pretendían llegar al conocimiento del verdadero eros. Este, según las palabras de Diotima citadas más arriba, partiendo de cuerpos bellos, "intenta buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes" (210 c) y "contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes" (210 c). Ahora bien, esta contemplación de la belleza en sí no es el fin del deseo amoroso; si bien constituye un episodio culmen, no es el fin último a juzgar por la siguiente pregunta retórica que dirige a Sócrates para cerrar su

¹⁴ Según B. Snell (*op. cit.*, p. 211) en el discurso de Diotima aparecen sintetizadas las vías de investigación del pitagórico Alcmeón de Crotona y de Parménides. La que va, vía inductiva, desde lo sensible hasta lo invisible, y la que olvidándose de lo sensible, por considerarlo engañoso, llega al conocimiento del Ser para deducir todas las verdades sobre el ser, el pensar, el no ser etc.

discurso:

¿O no crees -dijo- que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él? (*Banquete* 212 a).

La contemplación de la belleza en sí lleva a engendrar y criar una virtud verdadera. El contacto con cuerpos bellos del *Banquete* acaba engendrando y creando la virtud de la justicia, es decir el *Banquete* genera la *República*. La reunión de "los fecundos según el alma" del *Banquete* lleva al conocimiento "mayor y más bello" que es:

La regulación de lo que concierne a las ciudades y a las familias, cuyo nombre es medida y justicia. (*Banquete* 209 a).

La *República* no tiene otra pretensión que la de investigar la regulación de la ciudad.

1.1. La génesis amorosa

La reunión del *Banquete* acoge a los "fecundos según el alma", a aquellos que no se dirigen a las mujeres. La erótica aquí presentada es una erótica masculina¹⁵ que fructifica en la regulación de las ciudades. De ahí que, entre ambas obras, más que una ruptura veamos una continuidad¹⁶, de manera que la *República* es lo generado y alumbrado por el *Banquete*, sería un alumbramiento superior al de los cuerpos, según las palabras expresadas por Diotima. El *Banquete*, lejos de ser apolítico, como pretende Saxonhouse, es el preámbulo de la política. Estos individuos reunidos en casa de Agatón están movidos por el deseo de belleza, y es este deseo el que les hace engendrar medida y justicia. Ellos serían los legítimos fundadores de la ciudad verdadera propuesta en la utopía de la *República*.

Supone Saxonhouse que la exclusión de la mujer de las relaciones amorosas hecha por Pausanias es negada por Diotima en beneficio de un eros más "feminizado". Pausanias divide el amor entre el verdadero regido por Afrodita Urania, que era el que sucedía entre varones y el bastardo regido por Afrodita Pandemos, referido a las relaciones entre varones y mujeres. Si bien es verdad que Diotima incluye entre la inmortalidad los hijos humanos que no son posibles de generar sin concurso de la mujer, esto no quiere decir que valore la maternidad

¹⁵ Este sería el "episodio masculino" visto por Brown en el camino que lleva a alcanzar la "finalidad femenina", la contemplación y generación en la belleza.

¹⁶ Idea que desarrolla E. Trías en *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 2ª ed. 1983, p. 42: "a medio camino entre el deseo y la idea aparece... el platónico concepto de *Eros productivo*, ese impulso que no se calma con visiones, sino con obras, ni con contemplaciones, sino con acciones. No es la visión de la Idea la verdadera entelequia del proceso, sino la acción productiva".

biológica, sino la paternidad, pues el sujeto es el varón, el verdadero generador, según queda de manifiesto al decirnos:

[...] Los fecundos [...] según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de los hijos la inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo el tiempo futuro. En cambio los que son fecundos según el alma [...], pues hay, en efecto, -dijo- quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz, ¿Y qué es lo que corresponde? El conocimiento y cualquier virtud. Pero el conocimiento mayor y más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias cuyo nombre es la medida y justicia. (*Banquete* 208 e-209 a).

La fecundidad aquí referida, sea del cuerpo o del alma, es la que corresponde a los varones, siendo la segunda más excelsa que la primera y de naturaleza tal que no es preciso "dirigirse a las mujeres". El auténtico generador era el varón¹⁷, capaz de doble progenitura, por una parte biológica y, por la otra, intelectual. La metáfora de embarazo y parto, a la que aludían Saxonhouse y Brown como prueba de la "feminización" del *Banquete*, acaba con la exclusión de las mujeres del triángulo amor-sabiduría-justicia.

Pausanias considera en su discurso que la división entre las dos Afroditas radica en que la Pandemos:

¹⁷ En la Grecia clásica el hijo nacido no se consideraba miembro de la familia, y por tanto de la sociedad, hasta que el padre no hacía una declaración ceremonial de adopción. El parto de la madre no era suficiente para considerarlo nuevo elemento en la familia.

Es mucho más joven que la otra [la Urania] y que participa en su nacimiento de hembra y de varón. (*Banquete* 181 b-c).

Mientras que Urania:

[...] En primer lugar no participa de hembra, sino únicamente de varón -y es éste el amor de los mancebos-, y, en segundo lugar es más vieja y está libre de violencia. De ahí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia. (*Banquete* 181 c).

El *Eros* de Diotima tiene padre y madre, pero esta característica no le hace incluir a las mujeres ni entre los sujetos, ni entre los objetos legítimos de deseo. Este origen mixto, de padre y madre, es lo que le convierte en un ser intermedio, que Diotima define como deseo, pero deseo masculino, que como vimos más arriba, se bifurca al generar cuerpos humanos, o discursos y leyes. El origen mixto de *Eros* es lo que le confiere un carácter práctico, que no se contenta con la contemplación de la belleza, sino que ha de generar. Desde la belleza, desde el campo de la estética, llega a la ciudad, a la ética y la política.

La idea de asociación entre amores homosexuales masculinos y eficacia política también aparece en el mito de los tres sexos originarios narrado por Aristófanes, quien define el amor como la búsqueda de la otra mitad, definición que podríamos calificar de neutra, pues la otra mitad puede ser tanto masculina como femenina. Por lo tanto, el amor podría ser tanto homosexual masculino, homosexual femenino o heterosexual, ya que las

mitades nostálgicas que se buscan entre sí provienen de la sección hecha por Zeus a los sexos primitivos que eran: masculino, femenino y andrógino. Dice Aristófanes:

Cuantos hombres son sección de aquel sexo común que entonces se llamaba andrógino son aficionados a las mujeres, y pertenecen también a este género la mayoría de los adúlteros; y proceden también de él cuantas mujeres, a su vez, son aficionadas a los hombres y adúlteras. Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que están más inclinadas a las mujeres, y de este género proceden también las lesbianas. Cuantos, por el contrario, son sección de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; estos son los mejores entre los jóvenes adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza. Algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos. Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en asuntos políticos. (*Banquete* 191 d-192 a)¹⁸.

En todos los discursos pronunciados aparece esta constante de que la relación con la mujer es signo de ineptitud para la vida política. Se podría conjeturar que esta representación estuviera relacionada con el hecho de que ambas inmortalidades, la de los hijos humanos y la de los discursos y leyes, son excluyentes, al menos así nos lo transmite Aristófanes. Para éste unos se dedican a perpetuar la especie humana, y otros son "valientes en asuntos políticos". ¿Es el hecho de generar seres humanos lo que incapacita para la vida política, o, más bien, la relación con mujeres constituye la marca de la falta de virilidad política? Limitándonos al discurso de Aristófanes sólo los homosexuales

¹⁸ El subrayado es mío.

masculinos pueden ser eficaces en la vida política. Pensamos que a Platón-Aristófanes no se le escaparía el hecho de que las mujeres que se dirigen a mujeres están fuera de la perpetuación de la especie, de la inmortalidad menos deseada, en palabras que luego oiremos a Diotima, pero tampoco nos habla de su eficacia en los asuntos políticos. Sus relaciones no producirían ni hijos, ni estructuras políticas. En el discurso de Aristófanes aparece claramente el varón como engendrador; cuando falta éste, como en el caso de la homosexualidad femenina, no se genera nada, las relaciones son completamente estériles. La pregunta que nos hacíamos antes respecto a cuál era el factor que impedía la "valentía en asuntos políticos", según el discurso de Aristófanes, podemos contestarla diciendo que es el contacto con mujeres, porque si fuese el hecho de generar de otro modo, de generar humanos, quedaría sin explicación el por qué las relaciones homosexuales femeninas no tienen influencia en la vida política¹⁹, por qué no pueden fundar linajes espirituales.

La presunta aparición en el *Banquete* de elementos socializados como femeninos desemboca en una exclusión de las mujeres. La adopción de lo representado como femenino por parte de los varones conduce en los diálogos que tratan sobre el amor, *Banquete* y *Fedro*²⁰, a un mayor control de estas características al estar bajo el dominio de los varones. El que la verdadera fecundidad, la valentía en asuntos políticos, sea la habida entre los varones, convierte a éstos en los verdaderos

¹⁹ Dato que constata I. M. Crombie (*Análisis de las doctrinas de Platón I. El hombre y la sociedad*, traducción de Ana Torán y Julio César Armero, Madrid, 1ª reimpresión 1988; p. 198). El autor enfatiza la alusión por medio de admiraciones, pero no ofrece ningún análisis posterior. Nos dice : "...Los que están espiritualmente preñados buscan otro hombre (parece admitirse que la preñez espiritual no ocurre entre las mujeres!)".

²⁰ Vid. cap. V.

fecundadores. En el discurso de Aristófanes ya no existe tanto buena y mala fecundación, sino buen y mal fecundador. Diotima va a distinguir entre generación de inmortalidad según el cuerpo y generación de inmortalidad según el alma, pero en ambos casos se trata de los varones como de los agentes de la generación (*Banquete* 208 e-209 a). Los generadores según el alma de Diotima estarían anticipando a aquellos cuya alma guarda armonía entre sus partes, a los agentes justos de la *República*. En una ética centrada en el agente, como es el caso de la ética platónica, según veremos en apartado siguiente, virtud es lo que hace el virtuoso. Para que una conducta sea calificada de buena ha de ser ejercida por el bueno. Si eros tuviera connotaciones femeninas y es fundador de la justicia y de la vida política, y el primero está en manos de los varones, la vida política también intentará neutralizar a las mujeres, por el método de adscribir las a los hogares de los varones excluidos de las decisiones políticas, es decir a los hogares de los artesanos; o de ponerlas en común, de no permitir ninguna relación al margen de lo reglamentado por el Estado entre varón y mujer durante la época fecunda.

Veríamos así, además del genealógico ya señalado, un nuevo hilo de continuidad entre *Banquete* y *República* que podríamos denominar *control de lo femenino*. Determinadas características femeninas transferidas de las mujeres a los varones resultan beneficiosas a la ciudad. Así, la generación "despojada de su sexo femenino" produce leyes y es la verdadera génesis del verdadero generador. El verdadero parto es el parto de los varones. Esta operación de constitución de los verdaderos agentes, también podemos verla en la planificación de los hogares comunes para las clases superiores. La mujer del *oikos* particular fomenta en los varones los apetitos egoístas y concupiscibles

que conducen a la ruina de la ciudad. Los hogares comunes favorecen la existencia del agente justo, al realizar la asimilación y el control de las mujeres, mediante el mecanismo de adscribirlas a las propiedades comunes.

Si existe paradigma para las acciones²¹, la generación también tendría su naturaleza propia²², sería la de los varones que utilizan como instrumento el alma para la generación de discursos y leyes. Este tipo de generación sólo estaría alejada un grado de la idea de generación. Ahora bien, tenemos un segundo tipo de generación más imperfecto²³, más alejado de la realidad, que es la generación según el cuerpo. La generación de las mujeres según el cuerpo, el embarazo y parto, que ayuda a explicar la verdadera, ejerciendo la función de origen de la metáfora, no se convierte en paradigma, sino que, más bien, ocurre el proceso inverso, que la copia, generación de los varones según el alma, se convierte en paradigma del original.

Los varones son, en, primer lugar, generadores, en segundo lugar, según el cuerpo o según el alma. Las mujeres permanecen al margen de estas divisiones, por lo que se van configurando como una especie de

²¹ En el *Crátilo* (387 a) Sócrates discute a Hermógenes su teoría convencional del lenguaje argumentando que el lenguaje ha de tener como referencia la realidad, las ideas. No sólo hay ideas de los nombres, dice Sócrates, sino también de los verbos, de las acciones. Cortar, quemar y hablar son los ejemplos que pone Sócrates a su interlocutor.

²² La naturaleza de cada acción impone un modo correcto y conveniente de realizarla y, por tanto, un instrumento apropiado o conveniente (*Crátilo* 387 a). La necesidad del instrumento adecuado para realizar convenientemente una acción la volvemos a encontrar en la *República* (353 a) al decir Sócrates a Trasímaco que cada cosa tiene su función particular que cumple de modo más excelente que cualquier otra. Los ojos son el instrumento más apropiado para ver, los oídos para oír, y la podadera para cortar las viñas.

²³ Las viñas también se pueden cortar con otros instrumentos, pero no tan bien como con la podadera (*Crátilo* 387 a).

multiplicidad indiferenciada, en una multiplicidad cuya característica podríamos decir, es no tener ninguna, o lo que es lo mismo, quedar fuera de las definiciones. La generación de la mujer, que sirve como referencia empírica para que Diotima explique el camino del amor hacia la sabiduría y la justicia, queda al margen de este proceso. Es decir, la mujer, al estar excluida de la primera definición, que la sitúa al margen de quienes generan según la verdad, también lo está por consiguiente de las sucesivas que se hacen a partir de la primera. Precisamente su exclusión de la primera característica, de la génesis, va ejercer como premisa a partir de la cual se produce la diferenciación entre los generadores según el cuerpo y los generadores según el alma.

La característica común y la diferenciación²⁴ va a marcar una jerarquía que lógicamente afecta sólo a la parte masculina de la humanidad y que implica el inicio de unas señas de identidad más precisas que el mero hecho de ser varón. No se distribuyen simétricamente las características entre varones y mujeres²⁵. La mujer va quedando en el terreno de lo indefinido, mientras que en el varón va singularizándose.

La expresión más clara de este proceso podemos verla en el diálogo de vejez el *Timeo*²⁶, donde el personaje que lleva el mismo nombre se

²⁴ Platón está ejercitando la dialéctica de la que nos hablará explícitamente en el *Sofista*, el método de la reunión y la división, no atenerse al nombre sólo, sino buscar su definición, para luego descender estableciendo divisiones sucesivas, diferencias que también pueden recibir un nombre común, convirtiéndose en subclases de la forma general.

²⁵ Sobre la asimetría en la distribución de los atributos del género y sus consecuencias en la representación de los sujetos en la democracia actual, cfr. "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación" de Cèlia Amorós, *Arbor*, nº 503-4, tomo CXXVIII, nov-dic., 1987, Madrid, pp. 113-127.

²⁶ Tema sobre el que volveremos en el cap. VI.

propone narrar una historia que empiece en el nacimiento del mundo y termine en la naturaleza de la humanidad (27 a)²⁷. Timeo considera que ha cumplido su promesa de hablar desde el nacimiento del mundo hasta la naturaleza de la humanidad (90 e) antes de hablar del nacimiento de "los otros vivientes" entre los que se encuentran las mujeres. La humanidad está constituida por los varones.

De entre los peores de estos varones nacerán las mujeres y los animales. Este relato podemos entenderlo como el paradigma de esta idea de humanidad identificada con los varones que vemos configurarse a partir de los discursos sobre *Eros* del Banquete. En primer lugar, en el *Timeo* los varones surgen individualmente frente a las mujeres, acerca de las que nada se nos dice sobre la formación de un cuerpo para cada una; en segundo lugar los varones generan mujeres y no viceversa. La influencia de la *empeiria* que conduce a Platón a cambiar de planteamientos en el terreno político, como es el caso de *Las Leyes*, no se ve reflejada en el tema de la generación, que se aparta de la generación de las mujeres según el cuerpo hasta el punto de que éste surge de la generación de los varones -de los peores en este caso- según el alma.

La belleza es el universal más sensible, más deslumbrante²⁸ y amable, nos dirá en el *Fedro* (250 d), por ello es posible captarla con el sentido más fino que poseemos que es el de la vista, de ahí que podamos observar la belleza en los cuerpos. La visión corporal sirve de metáfora y de ejercicio para la verdadera visión, la del alma que conduce a ver bellas almas y bellas conductas.

²⁷ *teloutan dé eis anthrópon physin.*

²⁸ *ekphanestaton.*

Las relaciones amorosas expuestas por Diótima implican una serie de divisiones y separaciones (*diaíresis*) entre los varones para llegar a la elección de un individuo como amado. Hay que separar los cuerpos bellos de los no bellos, las almas bellas de las que no lo son, las buenas normas de conducta de las reprobables. Hay todo un sistema de selección, en el que no participan las mujeres, que conduce al amor por un individuo concreto. Por el contrario, de los fecundos "según el cuerpo" (*Banquete* 208 e), la sacerdotisa sólo nos dice que se dirigen a las mujeres, sin mencionarnos ningún proceso de selección, ni consideración individual acerca de ellas. En el *Fedro*, a quienes se dirigen a las mujeres, se les califica de corrompidos y se les compara con los cuadrúpedos (250 e)²⁹. El proceso erótico necesario para alcanzar la belleza es similar al camino que se ha de seguir para llegar a las definiciones una vez admitida la comunidad de ideas en el *Sofista* (253 b), es decir, definiciones generales y sucesivas separaciones que a su vez engendran nuevas divisiones. El único que puede llegar a la ciencia de la dialéctica es el verdadero amante de la sabiduría, el amante por antonomasia, que se ejercita en el campo eidético de un modo similar a como había procedido en el erótico.

Quienes se dirigen a las mujeres no han de deliberar entre cuerpos bellos y no bellos, ni entre almas bellas, ni no bellas; ni entre bellas conductas y no bellas conductas. Para relacionarse con las mujeres es suficiente el "imperativo categórico" de ser fecundo según el cuerpo.

El trato con mujeres no exige ninguna reflexión, mientras que la vida creadora exigía el estar lejos de las mujeres, y, por tanto, lejos del

²⁹ Por el contrario, en las *Leyes* (I, 630 c) se establece que las únicas relaciones permitidas han de ser las que se dan entre varón y mujer.

lugar de la mujer, del hogar. Esta lejanía de los espacios masculino y femenino era habitual en la época platónica. En la época clásica³⁰, la mujer del ciudadano medio rara vez abandonaba el hogar, y cuando lo hacía era habitual que fuese acompañada por una esclava. Antes del matrimonio las salidas más habituales eran las que tenían lugar con motivo de la participación en alguna ceremonia religiosa. Tampoco participaban en los banquetes que celebraban los varones, a no ser para servirlos y distraerlos en calidad de cortesanas, bailarinas o intérpretes musicales³¹.

A los participantes del *Banquete* platónico les sobran los flautistas, pues con vino y conversación no están necesitados de más elementos lúdicos. La propuesta del médico Erixímaco es que la flautista:

Toque la flauta para sí misma o, si quiere, para las mujeres de ahí dentro [...]. (176 e).

La idea de que los varones ilustres no necesitan mujeres que les distraigan vuelve a aparecer en el *Protágoras* en el que Sócrates nos dice que:

[Cuando] los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos éstos con su propia voz hablan y escuchan a su

³⁰ R. Flacelière, *op. cit.*, 1989, p. 64.

³¹ *Ibid.*, p. 215.

turno con gran moderación, por mucho vino que beban.
(347 d).

El ámbito político era el del diálogo y la discusión, el campo de la libertad frente al campo de lo privado que en la Atenas clásica tenía connotaciones negativas, en el sentido de estar privado o faltar algo, "incluso de las más elevadas y humanas capacidades", era la esfera de la necesidad³². "Ser político, vivir en la polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y persuasión y no con la fuerza o la violencia"³³.

Los amores entre varones son un episodio en el camino hacia el amor de lo suprasensible, de la belleza en sí que da lugar al verdadero parto. El varón tiene posición de objeto -de amado frente a amante- en una relación erótica sólo coyunturalmente, puesto que el fin de la relación no es ningún varón concreto, sino la belleza misma. El objeto final del amor es una entidad que no tiene ninguna marca sexual, es el universal de todas las cosas bellas. A este hecho de que el varón es objeto de placer sólo en un episodio de la relación erótica Foucault lo denominó "la antinomia del muchacho", consiste en que:

Por un lado al joven se le reconoce como objeto de placer...Pero, por otro, el muchacho, puesto que su juventud lo llevará a ser hombre (varón) no puede aceptar reconocerse como objeto en esa relación que siempre se piensa en forma de dominación.³⁴

³² H. Arendt, *op. cit.*, p. 59.

³³ *Ibid.*, p. 44.

³⁴ M. Foucault, *op. cit.*, p. 203.

El que el verdadero generador fuese el varón se correspondía con el desconocimiento que tenían los griegos en lo que a la aportación femenina se refiere en el proceso de formación del feto. De ahí que el proceso de procreación fuese analogado a la siembra. En ésta, el agricultor aporta semillas que la tierra hace brotar, lo mismo que el varón en la generación de humanos aporta la simiente del nuevo ser que la mujer cuida y da a luz; según Jean-Pierre Vernant "el matrimonio tiene el valor de una labranza en la que la mujer sería el surco"³⁵. Esta creencia aparece plásticamente expresada en la obra de Esquilo *Euménides*, conocida en el año 458 a. de C. En ella dice Apolo:

Trataré de explicar esto, y hablaré con franqueza. La que es llamada madre no es el origen de un vástago, sino sólo la que cuida del embrión recién sembrado. El macho -el que cabalga- lo engendró. La hembra, una extraña, guarda al hijo de una extraña si algún dios no lo daña. Presentaré evidencias que prueban mi punto de vista. Debe haber un padre, no una madre. Y aquí está mi testigo, el hijo de Zeus Olímpico que no fue nutrido en las hondas tinieblas de una matriz. Y fue un hijo tal como ninguna diosa pudo jamás dar a luz.³⁶

En la transmisión de la fisiología pitagórica hecha por Alcmeón el espermático tiene su origen en el cerebro³⁷, que es donde está lo que gobierna³⁸.

³⁵ *Op. cit.*, p. 64.

³⁶ Esquilo: *Las Euménides*, 658-66. cfr. Aristóteles, *De la Generación de los Animales*, citado por S. B. Pomeroy, *op. cit.*, p. 82. La ley intentaba salvaguardar los derechos del padre. R. Flacelière, *op. cit.*, p. 102: "La madre no podía abortar sin el consentimiento del marido, ni la esclava del de su amo, un extranjero perjudica al padre o al amo si provoca el aborto de una mujer o de una esclava".

³⁷ Aecio V 3,3; vid. *Los filósofos presocráticos*, vol. I, traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Gredos, 2ª reimpresión 1986, p. 249.

Platón en el *Timeo* (44 e) dice que la cabeza es la parte más divina y la que gobierna el resto de las partes del cuerpo; de ella parte la simiente, según nos explica en el siguiente párrafo:

El conducto de los líquidos por el que las bebidas, luego de haber atravesado el pulmón, se dirigen por encima de los riñones, para entrar en la vejiga (de donde un conducto las expulsa, por la acción de la presión del aire), lo han perforado y puesto en comunicación con la médula condensada, que desciende de la cabeza por el cuello y por la espina dorsal. Es esta médula, de la que hemos hablado en nuestros discursos anteriores, la simiente. (91 a-b).

Piensa que la simiente del varón procede del cerebro que es la parte más excelsa, donde radica la razón y el gobierno. De ahí que la paternidad sea un ejercicio de razón y poder, de razón en tanto que estructura la sociedad en linajes y familias, y de poder en cuanto que es el padre, y no la madre, el verdadero dueño de los hijos.

Puede resultar paradójico que una figura femenina, como es el caso de Diotima, pronuncie un discurso en el que la mujeres son excluidas de las características otorgadas a los humanos. Paradoja que también podemos observar en Hesíodo quien dice inspirarse en las Musas y nada sabemos de su fascinación por las poetisas, a no ser que la madre de éstas, en cuanto mujeres, es Pandora, origen de los males de la humanidad. Caso semejante podemos observar en Parménides quien escribe su poema bajo los dictados de la Diosa. El utilizar una figura femenina como fuente de inspiración no garantiza que el producto de ésta contenga novedades

³⁸ Accio, V 17, 1, *ibíd*, p. 256.

respecto a la conceptualización de las mujeres.

Así como enseñanzas de la Diosa a Parménides no implican que su Poema sea una alabanza a lo femenino; las enseñanzas de Diotima no implican, por el hecho de que sea una figura femenina quien las pronuncie, que las mujeres sean, ni tan siquiera, objeto de amor. En el poema parmenideano la división sexual aparece en la segunda parte, la de los mortales extraviados. La mención del "odioso nacimiento" y de la unión que impulsa a la hembra a unirse con el macho y viceversa podría colocar a Parménides como un antecedente de algunos puntos de las enseñanzas de Diotima, especialmente los referentes a la consideración inferior de las relaciones heterosexuales respecto a las homosexuales masculinas. Estas estarían más cerca del cumplimiento de la unidad, de la endogamia del ente "sólo con lo ente unido" (4,2)³⁹. Los productos legítimos del amor homosexual masculino, leyes y discursos, estarían más en consonancia con lo neutro⁴⁰ que los productos de la generación biológica, donde, es fácil suponer, que lo neutro se identificaría con lo monstruoso. Según esta interpretación también se adecuarían más al cumplimiento de la unidad las relaciones homosexuales femeninas que las heterosexuales, pero estas son olvidadas en los discursos, o, mejor dicho, mencionadas por Aristófanes y olvidadas.

Brown, al mismo tiempo que entiende, según hemos puesto de manifiesto anteriormente, que Platón en su polémica con los sofistas desarrolla

³⁹ Vid. F. Montero Moliner (director), *La Filosofía Presocrática*. Dpto. de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia.

⁴⁰ Un interesante tratamiento de la función del neutro en Hesíodo puede encontrarse en la tesis doctoral de Inmaculada Cubero, "Poder o control de la reproducción entre el mito y el logos. Análisis de los relatos de Hesíodo". Tesis inédita, Universidad Complutense, 1987.

tácitamente una crítica al carácter masculino, constata la circunstancia de la exclusión de las mujeres del campo del conocimiento, de la templanza y de la justicia, es decir, que los ataques a lo masculino no desembocan en una defensa de lo femenino como pretendía Saxonhouse, pero considera que tales críticas a la masculinidad abren un camino de crítica a la construcción de los géneros. Mientras que para Saxonhouse hay en Platón una defensa de la feminidad que conlleva una defensa de los modos de ser de las mujeres, para Brown hay un ataque a la masculinidad y una propuesta de que lo femenino pueda ayudar a la verdadera filosofía y a la verdadera política. Ahora bien, siendo los sujetos de ambas los varones, de las consecuencias de la incorporación de algunos rasgos conceptualizados como femeninos no se deriva que las mujeres sean redefinidas como iguales a los varones.

Si estos varones que se relacionan entre sí son generadores de la justicia (*Banquete* 209 a), cabe esperar que sean los capacitados para hablar de la organización social ideal, para fundar la sociedad perfecta que es el tema del diálogo la *República*. La contemplación de la belleza, la estética, fundaría la justicia⁴¹.

⁴¹ Tesis que defiende E. Trias (*op. cit.*, pp. 46-47). Para este autor se puede hablar de una doble transcendencia del *Eros*: "Se trataría de un *doble éxtasis de Eros*:

1) éxtasis ascendente al que se podría denominar *vía mística*.

2) éxtasis al que se podría denominar *vía cívica*.

La primera iría desde el alma individual hacia la belleza, y la segunda desde aquella hacia la ciudad.

2. El agente justo

Si admitimos la interpretación anteriormente dada, esto es, que existe una vía platónica que desde la erótica nos conduce a través de la contemplación de la belleza a la ciudad justa, y dado que las mujeres están excluidas de la vía erótica, por muchas eventuales connotaciones femeninas que tenga ésta, también lo estarán del parto de la justicia. Sin embargo, inesperadamente, Platón considera en la *República* que algunas mujeres deben vivir fuera del hogar en igualdad con los varones y ocupar el espacio público.

Platón pretende trazar el estado ideal justo, aquel en el que el individuo justo se vea recompensado puntualmente, y no sea condenado, incluso a muerte, como en el caso de su maestro Sócrates en la democracia ateniense. Esta recompensa se materializaría en el hecho de que el justo fuese el gobernante bajo cuyo mando estuviese la ciudad entera. Es decir, que la bondad y la justicia constituyesen el más alto valor dentro del nuevo modelo social.

En la *República*, tras la llegada a la casa de Polemarco, Sócrates conversa con Céfalo -padre de Polemarco- acerca de la situación de este último en la que concurren ancianidad y moderada abundancia de bienes. La ancianidad le ha apagado a Céfalo los deseos eróticos, lo que, unido a su desahogada situación económica, determina que se considere un anciano feliz que disfruta con el diálogo que, para Sócrates, no sería una actividad propia de una determinada edad, sino de toda la vida una vez que se ha llegado a adulto. Céfalo valora el diálogo de manera semejante a como Sócrates había estimado los discursos escritos, es decir, como mero entretenimiento de la ancianidad, cuando ya se ha retirado de las tareas de la vida activa que, para Céfalo, son la erótica y el cuidado de las propiedades. Céfalo se considera justo y feliz debido

a que su desahogo económico le permite pagar las deudas. La justicia depende de las propiedades, según el anciano, pues:

Es en este respecto que considero de mucho valor la posesión de riquezas, no para cualquier varón (*oú ti pantí andrî*), sino para el sensato. En efecto, la posesión de riquezas contribuye en gran parte a no engañar ni mentir voluntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios ni dinero a un hombre, y, por consiguiente, a no marcharse con temores hacia el Hades. (*República I*, 331 a-b).⁴⁴

Su hijo Polemarco toma el relevo en la discusión y, evocando unos versos de Simónides, afirma que :

Es justo devolver a cada uno lo que se le debe (*I*, 331 e).

Esta sería una idea de justicia acorde con las leyes de Atenas en cuanto que justicia es defensa de la ley y de la propiedad. Frente a esta idea encontramos la socrática que desvela la contradicción inherente a esta definición al universalizarla, preguntando si es justo devolver a un loco su arma que puede utilizar para matar. Polemarco cambia su definición por la de hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos (*I*, 332 d), pero no sabe qué es la amistad, ni siquiera si sus amigos son buenos, con lo que, según esta definición, se puede hacer el bien a amigos que son malos y el mal a enemigos que son buenos.

⁴⁴ Según C. Mossé (*op. cit.*, pp. 62-63), las mujeres en Atenas no podían ser propietarias.

La siguiente definición se la debemos a Trasímaco, quien define la justicia como aquello que:

Conviene al más fuerte (I, 338 c).

Hay dos clases de justicia, viene a decir Trasímaco, la justicia según la naturaleza, que concede mayores derechos al más fuerte, y la justicia de los humanos, las leyes que intentan proteger al débil. En todo caso, justicia es solamente la primera, la otorgada por las leyes de la naturaleza.

Sócrates-Platón sostiene que el justo vive mejor que el injusto, planteando la justicia desde la perspectiva de que cada cosa tiene su actividad propia, idea que se adelanta a su noción de justicia social de "hacer cada uno lo que es propio". Todo órgano u utensilio hace bien una función y mal las otras para las que no está diseñada. Del mismo modo, el alma tiene funciones propias como:

El dirigir, el gobernar, el deliberar y todas las cosas de esta índole [...]. (I, 353 d).

El que Trasímaco se vea obligado a aceptar la afirmación de que cada cosa, incluida el alma, tiene una función específica e intercambiable, hace patente su contradictoria concepción de la justicia. Trasímaco había afirmado que el justo es más desfavorecido que el injusto, ya que:

En los asuntos concernientes al Estado, cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más y el injusto menos. Pero cuando se trata de cobranzas, aquel no recibe nada, este cobra mucho. Y cuando alguno de ellos ocupa un cargo, al justo le toca, a falta de otro perjuicio, vivir miserablemente por descuidar sus asuntos particulares, sin obtener provecho de los asuntos públicos, en razón de ser justo; y además de eso es aborrecido por sus parientes y conocidos, por no estar dispuesto a hacerles un servicio al margen de la justicia. (343 d-e).⁴⁵

Por otro lado había definido la injusticia como excelencia y sabiduría.

¿Y crees, Trasímaco, que los injustos son inteligentes y buenos?

Sí, al menos, los que pueden obrar de modo completamente injusto, que tienen el poder de someter a Estados y a pueblos enteros. (I, 348 d).

Para Trasímaco el injusto es el más astuto, porque logra obtener provecho de los demás con el mínimo coste. El injusto no oye los deseos de la comunidad, sino los propios y por ello es más feliz. Ahora bien, si cada cosa tiene una actividad propia, -dice Sócrates-, lo propio del alma es gobernar, vivirá bien aquella que gobierna y mal en caso contrario:

⁴⁵ Podemos ver al personaje Sócrates como referente de esta descripción de los sinsabores de la conducta justa que nos refiere Trasímaco.

El alma justa, por ende el varón justo (*ho díkaios anér*), vivirá bien; el injusto, en cambio, mal. (I, 353 d).

Sócrates-Platón cambian el sentido de "vivir bien" de Trasímaco. Para éste consistía en el poder y los bienes externos, para Platón el saber gobernarse a sí mismo, antes que a los demás. No ser gobernado por las pasiones permite al alma ejercer la función que le es propia. Se llega a la conclusión de que es más feliz el justo que el injusto, a pesar de las apariencias. Ahora bien, si el varón justo siempre es más feliz que el injusto, ¿qué sentido tendría diseñar el Estado perfecto que coloque a ese varón en el poder? El período de tiempo transcurrido⁴⁶ entre la redacción del libro I y la del resto de los libros, así como y las experiencias "académicas"⁴⁷ y políticas⁴⁸ vividas por Platón en esta época, pueden explicar el sentido de la planificación del estado perfecto. El justo no necesita del buen Estado que le reconozca su bondad para ser feliz, Sócrates parecía serio ante su muerte.

El planteamiento utópico introduce un cambio en la noción de vivir bien y felicidad. Aunque la buena vida, la vida feliz, es la vida racional, ésta ha de complementarse con un reconocimiento externo, para ello es necesario que la vida racional sea la de toda la sociedad, no la de un individuo particular, y si es la de toda la sociedad, ésta sabrá reconocer al virtuoso, por lo que el ciudadano justo tendrá como recompensa el ser

⁴⁶ Unos cinco años desde la redacción del primer libro hasta el grupo que va del II-IV, y veinte hasta la finalización del diálogo.

⁴⁷ La Academia se inaugura en el 388-87, posiblemente después de la redacción del Libro I.

⁴⁸ Primer viaje a Sicilia realizado en el 388.

respetado y obedecido por la sociedad. En este sentido, Sócrates se acerca a Trasímaco, para quien la felicidad es inconcebible sin un cierto reconocimiento externo. Ha de conseguirse que todo el cuerpo social sea una extensión de este varón virtuoso. Según Agnes Heller⁴⁹ el resultado de la utopía platónica es opuesto al propósito de Platón, pues si diseña el estado justo para proteger la moralidad, en tal estado coinciden moralidad y obediencia a la ley⁵⁰, de manera que:

El bien, en lugar de ser un simple mandato, puede trocarse en costumbre [...].El contenido del acto moral se disuelve totalmente en la costumbre. El pedagogo educa al discípulo, éste aprende lo que el pedagogo le imparte y pone en práctica las facultades formadas de este modo. En vano buscaremos aquí una moral.

Para la autora citada, cuando la actitud moral pasa de ser una norma subjetiva, que no es posible realizar completamente, a ser una norma objetiva que se impone a los demás individuos, se convierte indefectiblemente en filosofía estatal de la intolerancia. Heller ve un paralelismo entre la filosofía platónica y la práctica política de los jacobinos. Robespierre y Saint-Just pretendieron imponer su sentido de la moralidad al pueblo francés y esto condujo al terror de Estado; por otra parte, en la dictadura jacobina, también había filósofos en el poder.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 101 y ss.

⁵⁰ En este sentido A. Heller estaría siguiendo la idea que Popper desarrolla en el cap. 6, VI de *La sociedad abierta y sus enemigos* (traducción de Eduardo Loedel, Barcelona, Paidós 3ª reimp. 1989). En palabras de K. R. Popper, "la moralidad no es sino higiene política" (p. 112).

La tercera definición de justicia nos llega a través de Glaucón quien, siguiendo la distinción sofística, ya anticipada por Trasímaco, entre naturaleza y convención, considera que la justicia no es lo más deseable, sino el término medio entre lo más deseable para cualquier humano, que es cometer injusticia y no ser castigado por ello, y lo menos deseable, a saber, padecer injusticia sin poder desquitarse (*República II*, 359 a). En realidad lo más deseable no es la justicia, sino poder cometer injusticia sin ser descubierto, ser injusto y parecer justo; de modo que, si tuviésemos la capacidad de volvernos invisibles, como la tenía Gíges el pastor del rey de Lidia (*II*, 359 d-360 b):

No habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría uno apoderarse impunemente de cuanto quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a los otros. (*República II*, 360 b-c).

El justo lo es por temor al castigo, no por una íntima convicción que le haga serlo al margen de premios o castigos externos.

La complejidad de la relación entre individuo justo y sociedad plantea serios problemas a la hora de decidir qué es más ventajoso, si la justicia o la injusticia. Antes de seguir con la discusión respecto a qué es más ventajoso, si la justicia o la injusticia, Sócrates propone definir la justicia. Para ello Sócrates pasa del plano individual (del varón individual) al plano social, de modo que, después de afirmar que hay una

justicia propia del individuo⁵¹, le dirige a Glaucón la siguiente pregunta:

¿Y no hay también una justicia propia del Estado? (II, 368 e).

Es más fácil de ver qué es la justicia en el Estado, porque es más grande, para, posteriormente, indagar en el individuo. El Estado es como un cuerpo del que los ciudadanos forman parte⁵². Platón estaría aquí postulando un paradigma social organicista donde todas las partes son necesarias, pero diferentes en excelencia. La excelencia no se corresponde con la necesidad. Para Sócrates-Platón tan necesario es el zapatero como el guerrero. Ahora bien, lo mismo que en el cuerpo la cabeza rige todo lo demás, en el estado los filósofos serán la clase más importante a la que estarán sometidos el resto de los ciudadanos. Los filósofos serían los mandatarios naturales.

La ciudad surge de la imposibilidad de que un individuo pueda satisfacer todas sus necesidades, de ahí la importancia de profesionales especializados, entre los que aparecen los guardianes. Como toda

⁵¹ *dikaíosyne, [...] esti mèn andrós henós. (368 e).*

⁵² [...] *apeikázontes eu oikouménen pólin sómati pros méros autoú lypes te péri kai hedonás échei. (V, 464 b).* Como ya hemos dicho al inicio de este capítulo, Wendy Brown interpreta esta organización del Estado como una valorización por parte de Platón de rasgos atribuidos a las mujeres, debido a que las relaciones dentro de la ciudad son de jerarquía y acuerdos familiares. La interdependencia amorosa constituye para Platón un valor más sublime que la gloria individual, cada individuo no es más que una hebra del tejido familiar. El *ethos* de la ciudad platónica es "afeminado" por su valoración de la armonía y estabilidad frente a la gloria y a la ambición propios de la sociedad de su época. Este "afeminamiento" de la tarea política supondría la incorporación en Platón de una crítica a los modos masculinos de lucha por el poder que imperaban en la sociedad ateniense.

profesión, requiere un adiestramiento especializado.

El guardián ha de ser como los perros⁵³, manso con los conocidos y feroz con los desconocidos (*República* II, 375 c)⁵⁴, y el saber cuándo se han de usar estas cualidades opuestas implica conocimiento. A partir de aquí Sócrates-Platón se enfrenta con la tarea de la educación de los guardianes: lectura de textos que fomenten el valor, la música y la gimnasia, así como un sistema de selección que decidirá quiénes están verdaderamente capacitados para ser guardianes.

Toda la educación tendrá como finalidad que el máximo interés de los guardianes sea el bienestar de la ciudad y no el de ellos mismos. Para ello han de sentirse hermanos⁵⁵, en cuanto hijos de la tierra, y vivirán en comunidades, no disponiendo más que de lo necesario, pero nunca faltándoles nada de esto. Se ha de conseguir que el estado funcione como un individuo, donde cada parte, vuelve a insistir, haga lo que le corresponde. La sabiduría a los regentes, el valor a los guardianes y la templanza a los artesanos. A esta correspondencia de individuo y actividad para la que esté mejor dotado es a lo que se llama justicia:

Que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas, es también, algo que hemos oído a muchos, y que nosotros hemos dicho con frecuencia. (IV, 433 a-b).

⁵³ Analogía que volvemos a ver en libro V en la discusión en torno a la posibilidad y conveniencia de que la mujer participe en las tareas del Estado.

⁵⁴ Naturaleza muy cercana a lo que entendía Polemarco como justicia, portarse bien con los amigos y mal con los enemigos.

⁵⁵ Para fomentar esta creencia recurre al mito de la autoctonía, que ya había aparecido en el *Menéxeno* (237 e) a través del discurso de Aspasia.

Corresponde a los filósofos el descubrir la naturaleza de cada individuo y la función que, dependiendo de dicha naturaleza, pueda realizar de un modo más excelente. Si justicia es hacer cada uno solamente aquello para lo que está más capacitado, desde el momento en que a unos, a los regentes, les corresponde mandar y a otros, guardianes y artesanos, obedecer, la justicia consiste respectivamente en mandar y obedecer, y lo mismo que los guardianes necesitaban una educación que les indicase cuando tenían que proceder de una manera u otra, todos los ciudadanos necesitan una educación para saber si han de mandar u obedecer. El problema que resulta al pasar del plano individual del guerrero al plano social es que, en el primer caso, es un mismo individuo el que en unos casos es fogoso y en otros magnánimo; pero en el orden social no es un mismo individuo quien unas veces manda y otras obedece, sino que unos individuos siempre mandan y otros siempre obedecen. La legitimidad de los primeros estriba en que son capaces de gobernarse a sí mismos, de dominar sus emociones, quien no es capaz, ha de plegarse a órdenes externas. Sin la existencia de ese exterior educativo y coactivo estos últimos no llegarían a ser justos, no llegarían a comprender que a su sabiduría particular, a sus habilidades que los convierten en idóneos labradores, carpinteros, guerreros han de añadir el reconocimiento de la sabiduría propiamente dicha que es la del filósofo (IV, 428 c-d). No conocen el bien, sino que conocen a quien lo conoce, es decir, no saben lo que es la virtud, pero sí quién es virtuoso.

La virtud de quienes no son regentes, que les lleva a cumplir la tarea para la cual están más capacitados es consecuencia de una virtud previa, la del reconocimiento de que no están capacitados para la ciencia del bien, sino para una ciencia en particular. Este reconocimiento no es sabiduría propiamente dicha sino convicción. Para la mayoría de los

ciudadanos, los que no son filósofos, la educación persigue en ellos una especie de convicción de que no pueden ser sabios, y, por lo tanto, de que están excluidos del poder. Este acuerdo entre lo que manda y lo mandado recibe el nombre de moderación⁵⁶, tanto para el Estado como para el individuo. Existe una diferencia entre el cuerpo social y el alma individual: que en el primer caso es relevante el número (*República* IV, 428 e-429 a). En el caso del alma individual es el mismo sujeto quien manda y quien obedece, mientras que en la sociedad unos mandan y otros obedecen, y éstos superan en número a los primeros.

Las tres partes del alma humana de varón se extienden a toda la sociedad, pero con una variación sagazmente advertida por Sócrates-Platón: en el terreno social es relevante el número, de manera que la parte cuantitativamente más pequeña es la que está destinada a gobernar.

En el alma de cada individuo hay las mismas clases -e idénticas en cantidad- que en el Estado. (*República*, IV, 441 c).

Y la justicia consiste en definitiva, en que:

Cada una de las especies que hay en él [en el individuo] haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo. (442 d-e).

⁵⁶ *sophrosyne* (IV, 442 d).

Lo que le lleva a la siguiente recapitulación:

O sea, si afirmáramos que hemos descubierto al varón justo y al Estado justo y lo que es la justicia (*dikaion kai ándra kai pólin kai dikaisynen*) que se encuentra en ellos, no pensaríamos erróneamente. (IV, 444 a).

A lo largo de toda la discusión se refirió a los varones, según hemos podido ver por las precisiones léxicas hechas anteriormente. Desconocemos cómo es el alma de la mujeres, o, simplemente, si la tienen, pues ya hemos visto anteriormente, al referirnos al *Banquete*, cómo el deseo del alma de inmortalidad, tanto del alma como del cuerpo, atañe solamente a los varones. El alma de las mujeres sigue sin recibir ninguna característica que *le sea propia*, ni *común* con la de los varones. Sin embargo, en el libro V encontramos la defensa de tareas propias de mujeres, que no eran las habituales encomendadas en su época, administración del *oikos* y cuidado de la prole⁵⁷. Si el alma virtuosa es el alma de varón, aquellos que no conocen la virtud, ya tienen una primera señal de identificación del virtuoso: es varón.

⁵⁷ S. Saïd ("La République de Platon et la communauté des femmes", *L'Antiquité Classique*, vol. 55 (1986), pp. 142-162) da cuenta de la oscilación platónica entre la comunidad de mujeres (*koinonía gynaiikon*) de los guardianes y la mujer guardiana (*phylakiké gyné*), planteada inmediatamente después de comparar al guardián con un perro cuidador de rebaños (V 451 c).

3. Inclusión de la mujer en la vida pública: ¿hay una misma justicia para el varón y para la mujer?

El libro V comienza insistiendo en la asociación de varón y Estado:

A semejante Estado y a semejante forma de gobierno llamo buena y recta, lo mismo que al varón correspondiente (*'Agathèn mèn toínyñ tèn toiaúten pólin te kai politeían kai orthèn kalô, kai ándra toioûton*). (V, 449 a).

La justicia en la sociedad y en el varón se remite al principio de armonía que se plasma, como hemos visto anteriormente, en el *hacer cada uno lo que le corresponde*, y corresponde decidir *lo que corresponde* a los regentes, cuya legitimación tiene su origen en el hecho de que éstos son los capacitados para la verdadera ciencia⁵⁸. El conocimiento de tal ciencia ha de ser anterior a la fundación del Estado justo, y los sujetos cognoscentes serían aquellos varones excepcionales capaces de generar según el alma, en definitiva, varones *socráticos*.

La justicia es armonía en dos sentidos. En el caso del individuo, armonía del alma, y, en el caso de la sociedad, armonía entre los diferentes estamentos. La armonía en el individuo supone que lo que ha de gobernar es la parte racional, con lo que los artesanos, por ejemplo, no serían individuos plenamente armonizados. La armonía en el Estado supone que los varones armonizados ocupen el poder, de manera que los individuos que personalmente no estaban gobernados por la parte

⁵⁸ *epistémen haplos kaleisthai*. (IV 438 e).

racional -no justos en cuanto a individuos- sí pudieran recibir el calificativo de justos desde el punto de vista social, por el hecho de vivir en un Estado en el que manda el legítimo regente. De igual modo que un agente justo realiza sólo acciones justas, el Estado justo convierte, en principio, a todos los individuos en justos, incluso a los gobernados por una parte del alma que no es la racional, la *epithymía* en el caso de los artesanos. La armonización de la ciudad depende de que el individuo armonizado armonice la ciudad, es decir, que convierta en justos socialmente a aquellos que no lo son individualmente. De ahí que Justicia sería la armonía de varón armonizado con ciudad armonizada.

Las condiciones para que tal juego de armonías sea posible en las dos clases superiores son:

En primer lugar, nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. (*República III*, 416 d).

En esta comunidad de bienes encontramos otro rasgo inconfundible del justo frente al no justo. En principio se refiere exclusivamente, como vimos en la cita anterior, al carácter de la posesión de bienes materiales, pero esta posesión se amplía con la referencia a bienes relativos a personas, pues:

[...] Si los varones están educados bien (*eàn gàr eù paideuómēnoi métrioi ándres*), llegan a ser

mesurados y a percibir fácilmente todas estas cosas⁵⁹ y otras más que ahora hemos dejado de lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos, cosas que, según el proverbio, deben ser "todas comunes" al máximo posible. (*República* IV, 423 e-424 a).⁶⁰

Sócrates -Platón en el libro IV de la *República* ya ha descrito al varón perfecto y al Estado perfecto que le corresponde, y pretende pasar inmediatamente a analizar las formas corruptas de almas y de Estado, si no fuese porque una pequeña confabulación entre los oyentes le insta para que explique:

[...] En qué consistirá esta comunidad de mujeres y niños para nuestros guardianes, y en qué la crianza de los niños cuando aún son pequeños, en el período intermedio entre el nacimiento y la educación, que parece ser lo más espinoso [...]. (V, 450 b-c).

Sócrates-Platón se reafirma en la necesidad de tal comunidad ya que:

En mi opinión, no hay para los hombres (*anthrópois*) nacidos y educados de la manera que hemos descrito, otro modo recto de posesión y trato de sus hijos y mujeres que el de seguir en conformidad con el impulso que originariamente le hemos imprimido. Y en nuestro discurso nos hemos esforzado por establecer a estos varones como guardianes de ganado (*epecheirésamen dé pou hos agéles phylakas tous ándras katistánai tō lógo*). (V, 451 c).

⁵⁹ Se refiere al tamaño del Estado, selección de los hijos según capacidades.

⁶⁰ El subrayado es mío.

Hemos de señalar que en esta cita Platón hace coextensivo el grupo de los humanos (*ánthropoi*) con el de los varones adultos (*ándres*). Las mujeres quedarían excluidas de la humanidad y puestas "en común" como bienes de esa humanidad.

Con la propiedad comunal y el matrimonio en grupo, las mujeres guardianas no son iguales a los varones guardianes. Ellas forman parte de la posesión de los guardianes tal como indica el sistema de selección: primero se hace la selección de los varones para posteriormente elegir a las mujeres más adecuadas para ellos⁶¹, que son aquellas que pueden compartir⁶² las actividades encomendadas a los varones (*República V*, 456 b). Una vez hecha la selección, la idea de "mujer para el varón" persiste, pues considera un premio adecuado para los varones jóvenes que se hayan distinguido en la guerra o en cualquier otra empresa, el que yazcan con mayor número de mujeres (*República V*, 468 c).

Sarah Pomeroy⁶³ registra los contextos en los que Sócrates-Platón se refiere a la función de las mujeres en la *polis* ideal, destacando que en la mayoría de los pasajes la mujer aparece unida a la posesión de los niños, lo que indica que Platón no fue capaz de desprenderse de la idea contemporánea que consideraba a la mujer una menor. La autora señala que en dos ocasiones (449 d, 450 c) describe la posesión común de mujeres con el término *koinonía*, término usado en Atenas en los documentos legales para describir el conjunto de las propiedades. En tres (449 c, 457 c-d, 457 d) describe a la mujer como propiedad común

⁶¹ *syggenais autois tèn physin. (456 b)*

⁶² *synphyláttein.*

⁶³ "Feminism in book V of Plato's *Republic*", *Apeiron*, Vol VIII (1974), nº 1, p. 33-35. Vid. Harrison, *The Law of Athens*, Oxford, 1968, Vol. I, p. 242.

pública. En dos (451 c, 453 d) se refiere a la posesión de la mujer. Y, finalmente, en dos ocasiones se refiere a ella como propiedad de los varones guardianes usando el genitivo posesivo griego (454 e, 457 a). En siete de estos pasajes (449 c, 449 d, 450 c, 453 d, 457 c-d, 457 d), la mujer aparece unida a la posesión de los niños.

La propiedad en común es para Sócrates-Platón una condición del Estado justo, puesto que permite a los guardianes comportarse como tales, manteniendo la armonía del varón armonizado con la ciudad armonizada, es decir cuidar del rebaño en vez de aprovecharse de él. La mujer, como parte de esa propiedad, también aparece en común. Ahora bien ¿por qué la comunidad de mujeres ha sido contemplada por la mayoría de los comentaristas⁶⁴ como un elemento liberador para la mujer? La razón de estas interpretaciones radica en que Sócrates-Platón argumenta la posibilidad de esta posesión común de la mujer, mediante la defensa de que la mujer puede realizar tareas de guardiana y de regente del Estado. Ahora bien, si las mujeres no están en el hogar, no están en su campo específico de actividad ¿qué harán? Sócrates-Platón responde que lo mismo que el varón, sólo que peor.

Las mujeres mejor dotadas pueden realizar las mismas tareas que los varones porque ambos tienen la misma naturaleza, ya que la única diferencia que existe entre ambos es la relativa a su papel en la reproducción debido a que:

⁶⁴ F.H. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford, 1965, p. 144-55. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1963, p. 280. Hadas, *A History of Greek Literature*, New York, 1953, p. 138. Likewise y Kaplan, *Dialogues of Plato*, New York, 1965, p. 302. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959, pp. 144-45; según recuento hecho por S. B. Pomeroy, *ibid.*

La hembra alumbró y el macho procrea. (V, 454 e).

Pero esta diferencia no es pertinente, según Sócrates-Platón, para asignar tareas diferentes a los guardianes y a sus esposas, porque para Platón el hecho del alumbramiento va a convertirse, para el caso de las mujeres de los guardianes, en un acontecimiento esporádico que en ningún caso va a condicionar la vida de la madre biológica, pues en el proyecto platónico quedan separadas las funciones biológicas de la maternidad de los cuidados y educación de la primera infancia. Como dicen Campese y Gastaldi⁶⁵, la reproducción compete en igual medida al varón y a la mujer guardianes y representa sólo uno de los múltiples aspectos en que se articula el papel de los guardianes, un servicio más al Estado equiparable a cualquier otra obligación política.

La necesidad de que los guardianes posean todo en común, de manera que se elimine la motivación de aprovechar el poder en beneficio propio en lugar de en beneficio de la comunidad, pone a los mujeres e hijos en común, y hace que aquellas puedan participar en las tareas del Estado, ya que:

[...] La mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el varón; sólo que en todas la mujer es más débil (*asthenésteron*) que el varón. (V, 455 d-e).⁶⁶

⁶⁵ *La donna e i filosofi, archeologia di un'immagine culturale*, Bologna, Zanichelli, p. 24.

⁶⁶ En *Las Leyes* (VI, 781 a) se aclara en qué consiste esta mayor debilidad natural: en que la mujer es más proclive a disimulos y a clandestinidades.

La mujer puede hacer todas las tareas que hace el varón, en lo que se refiere al gobierno del Estado, pero todas ellas las realiza mejor el varón que la mujer. El sexo femenino sigue siendo inferior al masculino, aunque muchas mujeres son mejores que muchos varones en muchas cosas (V, 455 d). Esta mayor debilidad de las mujeres hace que persista el estado de subordinación, a pesar de que algunas pueden entrar en la esfera política. Aquí Platón estaría cruzando dos tipos de criterio, que podríamos denominar, vertical y horizontal: el primero considera la humanidad en general, así muchas mujeres superan a muchos varones, las mujeres de los guardianes son superiores a los artesanos, y el criterio horizontal, la mujer como género es más débil que el varón para el que resulta idónea, es decir, las mujeres de los guardianes son inferiores a los guardianes⁶⁷ y las mujeres de los artesanos inferiores a los artesanos. Dicho de otro modo, el guardián y todo lo suyo, entre lo que se encuentra la comunidad de mujeres, es superior al artesano, por lo que las mujeres de los guardianes son superiores a los artesanos, de ahí que muchas mujeres superen a muchos varones.

Julia Annas⁶⁸ considera que el criterio seguido por Platón para conceder a la mujer acceso a la vida pública, es solamente un criterio utilitarista, y, a pesar de estimar como valiosa la afirmación de que no existe razón para que las mujeres tengan diferentes ocupaciones que los varones, sin embargo considera que la propuesta de la liberación de reclusión de la mujer viene exigida por la necesidad de liberación del varón (V, 465 b-c). En efecto, en el citado párrafo Sócrates-Platón nos

⁶⁷ Aunque se ejercite atléticamente como él para la guerra, a ellas se les encargarán las tareas más livianas, "dada la debilidad de su sexo" (*dià tèn toú génous asthéneian*) (V, 457 a-b).

⁶⁸ "Plato's *Republic* and Feminism", *Philosophy*, 1976, vol. 51, pp. 307-321. An *Introduction to Plato's Republic*, New York, Oxford Univ. Press, 1981, pp. 171-187.

dice que, gracias a las leyes, los varones⁶⁹ mantendrán la paz entre sí. Lo importante, continúa diciendo Annas, es el beneficio del Estado (456 c, 457 a-b-c, 452 d-e). La consideración de que las mujeres son más débiles, en cuanto género, que los varones las coloca a todas en el Estado ideal en un situación de inferioridad, pues sólo en una ocasión la incluye entre los funcionarios (460 b), y, en ese caso, para otorgarle una función típicamente "femenina" como es el caso de encargarse de los recién nacidos, y en dos la considera capaz de ser doctora (454 d, 455 e); sin embargo insiste muchas más veces en la necesidad de su formación atlética (452 a-b, 453 a, 458 d, 466 c-d, 467 a, 468 d-e) con lo que la pretendida igualdad sólo la llevaría a ser un especie de "soldado menor"⁷⁰. En definitiva, Platón considera, según la autora, que es más beneficioso para el Estado el que algunas, pocas, mujeres colaboren en las tareas del Estado⁷¹.

Ma Isabel Santa Cruz⁷² señala que Platón emplea el criterio utilitarista para probar la conveniencia de que las mujeres participen en las tareas del Estado, pero que a la prueba de la conveniencia, le precede la de la posibilidad, y éste no es utilitario, sino dialéctico, y está basado en la teoría de la justicia expuesta en los primeros libros de *La República*. Según el criterio dialéctico, Platón prueba que la mujer y el varón

⁶⁹ *hoi ándros* (V, 465 b).

⁷⁰ No cabe duda de que la formación atlética tiene una función eugenésica importante, pues los ejercicios físicos contribuyen a mejorar las condiciones de embarazo y parto. En *Las Leyes* (VII, 789 e) aconseja paseos a las embarazadas para "moldear así lo engendrado".

⁷¹ En esta línea de interpretación se sitúa Angei J. Cappelletti, "Sobre el feminismo de Platón", *Revista Venezolana de Filosofía*, Vol. 12 (1980), pp. 87-95.

⁷² "Justicia y género en Platón, *República V*", *Hiparquia* (1988), nº 1. pp. 35-42.

pueden realizar las mismas tareas, porque "por naturaleza"⁷³ tienen las mismas capacidades para cumplir las funciones que requiere el Estado. Por naturaleza no hay diferencia cualitativa entre sexos, la diferencia sólo sería cuantitativa, del más al menos. Para la autora las propuestas platónicas sobre la mujer están armonizadas con la idea de justicia expuesta en los cuatro primeros libros de la *República*, ya que la posibilidad de la mujer guardiana es consecuencia de su idea de justicia de que cada individuo cumpla la función para la que está más capacitado, "injusto sería -por contrario a la naturaleza- que se asignase a todas las mujeres por el sólo hecho de constituir una clase desde el punto de vista meramente biológico, idénticas funciones, diferentes de las de los varones, a quienes, aunque constituyen también una clase desde el punto de vista biológico, se les asignan funciones diferenciales en función de sus capacidades"⁷⁴. El concepto de justicia es aplicado por igual a varones y mujeres, ya que tanto unos como otras han de realizar tareas de acuerdo a sus capacidades.

No obstante, pensamos que el argumento dialéctico platónico depende de un argumento anterior utilitario, la necesidad de que todo sea poseído en común para los guardianes y los regentes, siendo las mujeres parte integrante de ese "común". La conveniencia de una sociedad sin fisuras y pertrechada frente a todo posible cambio exige que el Estado haya de ser análogo al varón justo (444 a, 449 a), según ya hemos señalado anteriormente. Vuelve a insistir en esta idea una vez argumentada la igualdad, por naturaleza, entre varones y mujeres en lo que a las tareas del Estado se refiere. Lo que une es la comunidad de placeres y dolores

⁷³ *kata physin*.

⁷⁴ *Op. cit.*

(V, 462 b) que todos se entristezcan y se alegren por lo mismo y que llamen a lo mismo "mío" y "no mío" (V, 462 c).

¿Y no será éste [el Estado perfecto] el que posea mayor similitud con el hombre (*anthrópou*) individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo..., aunque sea una parte la que padece... decimos que "al hombre (*ánthropos*) le duele el dedo". (*República V*, 462 c-d).

Este cambio del vocablo *anér* por *ánthropos* no implica la consideración de la mujer como verdadero sujeto político, ya que más adelante vuelve a insistir en la idea de que el verdadero sujeto político es el varón pues:

los varones (*ohí ándres*) mantendrán la paz entre sí gracias a las leyes. (*República V*, 465 b).

Antes de exponer si tal proyecto puede plasmarse en el mundo empírico vuelve a la analogía justicia social y varón justo:

[...] Si descubrimos qué es la justicia ¿consideraremos que en nada debe diferir el varón justo de ella, sino ser en todo sentido de la misma índole que la justicia, o bien nos contentaremos con que se aproxime el máximo posible y participe de ella más que los demás [...]? Buscábamos la justicia misma, y el varón perfectamente justo, si podía existir, y lo mismo con la injusticia y el completamente injusto[...]. (*República V*, 472 b-c).

Platón intenta descubrir de qué manera el varón puede ser justo, y a la vez feliz, para rebatir la afirmación sostenida por Trasímaco de que es más feliz el injusto. Trasímaco defendía la felicidad del injusto en cuanto que tiene más éxito, más riquezas y honores, y es más envidiado por el resto de los ciudadanos. Para ello Sócrates-Platón describe al varón justo y feliz, pero no en la sociedad contemporánea, sino en la ciudad ideal. En el transcurso de la descripción de la ciudad ideal, de aquel tipo de sociedad que sepa reconocer los méritos de un Sócrates, es donde surge la necesidad de la mujer guardiana.

El hecho de que tanto el varón como la mujer sean iguales por naturaleza para realizar tareas de Estado, aunque salvo excepciones los varones siempre las realizan mejor, no significa que ambos sexos sean iguales por naturaleza, debido a la problematicidad del concepto de *physis* en Platón, que puede designar tanto lo que nosotros entendemos por "naturaleza" como lo que nos representamos mediante el término "educación"⁷⁵. Así en la *República* podemos leer:

En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas producen buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la procreación, como sucede también con otros animales. (IV, 424 a-b).

En Platón *physis* sería un mezcla de posibilidades innatas y de adiestramiento o educación. En *Las Leyes* (VI, 781 a), según ya hemos

⁷⁵ S. H. Okin en *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University, 1979, p. 51 ss., hace un análisis de la noción de naturaleza en Platón.

señalado más arriba, afirma que las mujeres tienden por naturaleza⁷⁶ a los disimulos y a las clandestinidades, por lo que se hace preciso un mayor esmero en la educación de la mujer, debido a la situación de desventaja de la que parte respecto al varón por su mayor inclinación al mal.

Pensamos que tiene razón Annas al decir que la "liberación" de la mujer es una condición para la "liberación" del varón⁷⁷, siempre que entendamos por liberación el reconocimiento social del varón justo, es decir, la comunidad de mujeres es la condición para que individuos semejantes a Sócrates puedan ser reconocidos como los mejores y ocupen la jefatura del estado. Este sería aquel que es capaz de sentir al unísono con el resto de los varones justos, que tiene con ellos una "comunidad de placeres y dolores", y para ello es necesario una comunidad de propiedades, entre las que figuran las mujeres, mujeres que el legislador ha de entregar a los varones justos⁷⁸. El padre es sustituido por el regente en la tarea de otorgar mujeres. Las uniones

⁷⁶ *éphy*.

⁷⁷ Esta apreciación coincide con la de A. Bloom, quien identifica las propuestas platónicas de la igualdad sexual y la abolición de la familia como una mera réplica a Aristófanes (vid. S. Burns, "Women in Bloom", *Dialogue*, XXIII (1984), pp. 135-140). Según Bloom Platón solamente pretende mostrar el absurdo de la filósofo-regente. La educación de las mujeres sólo tendría como fin el impedir que corrompiesen al varón, idea que apoya en la afirmación del libro VIII (549 c-e), donde Platón coloca como causa del declive de la ciudad a las mujeres. Según este autor, el esfuerzo realizado por Platón en los libros V-VII por reemplazar lo privado por lo público es absurdo, porque es imposible. Una ciudad no puede vivir sin la privacidad y sin el erotismo del cuerpo. La precondition de la igualdad de la mujer es el olvido del cuerpo. En este sentido, la propuesta de que varones y mujeres hagan gimnasia desnudos y en común es un sinsentido, ya que el pudor es un componente esencial de las relaciones eróticas entre varón y mujer. Podemos plantear una objeción a este último aserto: ¿es el pudor una condición de las relaciones sexuales? En caso afirmativo ¿sólo de las que tienen lugar entre varones y mujeres? Sabido es que las relaciones homosexuales entre varones eran habituales en la Atenas clásica y que los varones se ejercitaban desnudos en la palestra.

⁷⁸ *sy mèn toínyn, én d'égó, hó nomothétes autois, hósper tous ándras exélexas, houto kai tás gynáikas eklexas paradóseis kath' hóson hoton te homopheis* (458 c).

reglamentadas por el regente tienen un doble fin: cualitativo, en cuanto que se ha de procurar una mejora de la raza bajo la artimaña de que los mejores se unan con las mejores, y, por otra parte, cuantitativo, ya que se ha de mantener:

[...] Al máximo posible la misma cantidad de varones, habida cuenta de las guerras, las enfermedades y todas las cosas de ésta índole, de modo que, en cuanto sea posible, nuestro Estado no se agrande ni se achique. (*República*, V, 460 a).

El Estado está compuesto por varones que son los que, en definitiva, van a defenderlo, pues al sexo femenino, a pesar de igualdad en cuanto a la naturaleza para las tareas del estado y en cuanto a la educación respecto al sexo masculino, siempre se le encargarán tareas más livianas, caso de que se le encargase alguna, ya que el ejército propiamente dicho es el formado por varones, según podemos leer en la siguiente cita:

[...] Combatirían como los mejores contra los enemigos, y, menos que nadie, se abandonarían los unos a los otros, al reconocerse y darse los nombres de hermanos, padres e hijos; y, si el sexo femenino se añadiese a las expediciones militares, ya fuera en primera fila o bien ordenado hacia atrás, con el fin de infundir temor al enemigo y de servir de reserva si es preciso, bien sé que en este sentido serían por completo irresistibles. (471 c-d).⁷⁹

Las mujeres pueden combatir en primera fila o bien sólo ser utilizadas para disuadir al enemigo que se desmoralizaría al ver un ejército numeroso. Las mujeres en el campo de batalla constituyen un subgrupo

⁷⁹ El subrayado es mío.

dentro del ejército, una especie de ejército de reserva.

La mujer también aparece como premio a aquellos destacados en valor, pues a éstos se les concede más libertad de acostarse con mujeres (V, 460 b), es decir, el regente le transfiere parte de su poder de planificación de matrimonios al valeroso, para que sirva, por una parte, como reconocimiento a su servicio al Estado, y, por otra, para darle la oportunidad de procrear la mayor cantidad de niños. Nada sabemos de los premios a las posibles guardianas valientes, pero sí se nos informa que ellas funcionan como premio erótico para el valiente y como medio de procreación de los mejores para el Estado. O bien la mujer es capaz de ser valiente sin ningún reconocimiento externo, es decir la harían más *socrática* que los varones, o no se contempla la posibilidad de que pueda demostrar si es valiente.

Parece que de estas dos opciones mencionadas respecto a la valentía de las mujeres Sócrates-Platón opta por la segunda, porque al abordar la posibilidad del Estado nos hace dudar nuevamente de que la mujer y el varón guardián sean iguales. En efecto, una de las actividades recomendadas para la formación del buen guerrero es la de que los niños acudan con sus padres y madres a la guerra; ante la objeción de Glaucón por el peligro que esto podría suponer para las criaturas, Sócrates le responde:

¿Y piensas que tiene poca importancia, y que no vale la pena correr el riesgo, el que observen lo referente a la guerra los niños que, cuando sean varones adultos, harán la guerra (*tous ándras polemikoùs esoménoùs*)? (V, 467 c).

Podría quizás inferirse que la misión de la mujer en la guerra es simplemente la de añadirse al verdadero ejército aumentando el número de combatientes para amedrentar al enemigo, es decir, simular un ejército más poderoso, o acompañar a los niños a la guerra para que vayan adiestrándose en el valor que les hará idóneos combatientes.

Suzanne Saïd⁸⁰ da cuenta de la ambivalencia de Platón entre las expresiones "mujer de guardián" y "mujeres guardianas", de la oscilación entre considerar una comunidad de propiedades de la que las mujeres forman parte, o referirse a una comunidad de actividades entre varones y mujeres. En el libro V (451 c) el guardián se compara con el perro guardián y la hembra de éste con la mujer, para a continuación hablar de "comunidad de actividades" en vez de "mujer del guardián". Esta comunidad es lo que más conviene al Estado. Pero esta comunidad de actividades es olvidada poco después (*República V*, 456 b, 457 a-b), volviendo al punto inicial, es decir, a situar a la mujer dentro de las propiedades asociadas con los niños, tal como aparecían al plantear Trasímaco la pregunta por la comunidad al principio del Libro V. De mujer guardiana se convierte en mujer del guardián nuevamente, y, a pesar de habersele reconocido capacidades similares a los varones, las ocupaciones que le están destinadas son tareas "femeninas" como la crianza (V, 460 b)⁸¹. Para Saïd, el comunismo no es más que una consecuencia del rechazo del individualismo y del matrimonio privado, reemplazar el matrimonio "doméstico" por el "político".

Podemos decir que la comunidad de actividades es la prueba que han de

⁸⁰ *Op. cit.*

⁸¹ Aspecto que también ha señalado J. Annas, y así lo hace constar S. Saïd, en "Plato's Republic and feminism", *Philosophy*, 51 (1976), pp. 307-321.

pasar las mujeres, que garantiza su idoneidad para la puesta en común, para que entren a formar parte de la comunidad de bienes. Todas las mujeres que han de relacionarse con los guardianes tienen un mismo *topos* que sirve para que éstos se constituyan como justos frente a los artesanos y como varones frente a las mujeres. Los varones de las clases superiores pactan no desarrollar competitividades que quiebren la unidad; para ello se constituyen, frente a los labradores y los artesanos, en desposeídos de bienes y de familia. Nadie podrá quitar nada a nadie, pues todo el mundo tiene lo que necesita y sabe moderarse en las ambiciones superfluas. Por tanto, el adulterio y el robo sólo son posibles cuando existe lo particular en cuanto a bienes o personas. En el caso del Estado platónico, en las clases inferiores, pero no en las superiores, pues el hecho de que todo sea de todos y de cada uno contribuye a sellar esa unidad de los varones superiores. Estaríamos ante lo que Celia Amorós denomina *pacto patriarcal*⁸², mediante el cual los varones adjudican unos espacios a las mujeres para reconocerse como tales varones que se constituyen con una característica común, el ser varones frente a las mujeres. Pero la diferente manera de *tenerla en común* va a operar una segunda característica que consolida la unión: se constituyen como justos frente a los artesanos.

Platón niega que haya tareas específicas según sexos, por lo que determinadas mujeres, las guardianas, no cumplen con la *especificidad* sexual que les estaba asignada en la democracia ateniense a fin de que los guardianes funcionasen como un solo individuo, que los *muchos empíricos* sean *uno político*. Los varones devienen *cuerpo político*

⁸² "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales". *Violencia y sociedad patriarcal*, Virginia Maqueira y Cristina Sánchez (comp.), Madrid, Pablo Iglesias, 1990, p. 50.

gracias a la comunidad de mujeres y bienes. La función otorgada por Platón a la comunidad de mujeres es la de unir a los guardianes.

La mayoría de las mujeres, las que no forman parte de los bienes comunes de los guardianes, permanecen en el antro del hogar, adscritas a un varón particular, proporcionándole ella junto con la prole y las propiedades, alegrías y dolores particulares. La función de éstas se correspondería con el papel asignado a las mujeres de la Atenas contemporánea, es decir, unir padres e hijos para el mantenimiento del patrimonio. La mujer guardiana participa de las tareas del varón guardián, pero compartiendo la función de la artesana en su función de unir, pero aquí no hay patrimonio privado, no hay nada propio, lo único propio serían las capacidades de cada uno, que han de ser desarrolladas para que pueda hablarse de justicia⁸³, y el desarrollo de las capacidades de los guardianes exige como condición el no tener nada propio. La mujer forma parte de los bienes comunes, luego tampoco debe ser propia. Si todo se tiene en común, todo es de todos y, en el caso de las mujeres, todas son, al menos en potencia, de cada uno.

En este sentido podríamos responder a la pregunta planteada en el epígrafe, respecto a si la justicia es la misma para el varón que para la mujer de una forma negativa, puesto que varón justo y Estado justo se basan en la armonía, mientras que la mujer sería la condición de posibilidad de dicha armonía. Las mujeres no están armonizadas con el Estado y ha de asignárseles un determinado lugar para que el Estado sea armónico, como propiedad privada en el caso de los individuos que no van a acceder al poder, o como propiedad común en el caso de

⁸³ Recordemos que justicia es hacer cada uno lo propio.

quienes están implicados en tareas de gobierno y de poder.

Si la mujer estuviese en situación de sujeto político, y no como propiedad común de los guardianes, podríamos considerar que Platón criticaba la situación de la mujer en su época, de la misma manera que consideraba censurable las disensiones en el seno de los dirigentes políticos, producto de aprovechar el poder como ocasión de medre privado.

La ventaja fundamental para el Estado de la comunidad de mujeres y de actividades es asegurar la generación de los mejores ciudadanos posibles. Este plan se lleva a efecto mediante el adiestramiento que unido a la tenencia en común optimiza las pautas eugenésicas (*República V*, 458 c y ss.). La comunidad y la gimnástica son las condiciones ideales para el control eugenésico, ya que la primera haría imposible la presencia de hijos ilegítimos en la ciudad, y la segunda procuraría que los legítimos naciesen en las mejores condiciones, que se pareciesen lo más posible a los padres seleccionados, que la copia se correspondiese en cuanto a perfección con el original. El adulterio es imposible, porque todas las mujeres de la comunidad, según dijimos anteriormente, se conceptualizan como unidad, como un solo útero en el que han de "sembrar" los varones guardianes. Este útero común asegura la buena descendencia, porque permite la selección del nacido, permitiendo distinguir las verdaderas copias -las buenas naturalezas- de aquellas que se apartan del modelo -las malas naturalezas-. Las primeras recibirán una educación de acuerdo con su futura tarea de guardianes o de regentes del Estado y las segundas serán llevadas a un lugar oculto.

Esta separación entre los verdaderos nacidos, aquellos a quienes se reconoce el nacimiento -y por tanto se les da una educación propia de guardianes o de regentes-, y los falsos nacidos -que son los eliminados-, hace que el parto sea similar a la *mayéutica*. Esta se distinguía del parto de las mujeres y era superior a él, porque en el primero todo era real, nunca nacían fantasmas (*Teeteto* 150 a), mientras que en la *mayéutica*, en el parto de los varones, se diferenciaba entre verdadero y falso (*Teeteto* 150 b-c). Con la política eugenésica instaurada en el Estado ideal, el parto de las mujeres es una *mímesis* de la *mayéutica*, al diferenciar entre los verdaderos nacidos -los que muestran tan buena naturaleza como sus padres- y los falsos -las copias defectuosas-. El hecho de que los hijos no reconozcan a sus padres, ni viceversa convierte a la reproducción en una labor exclusiva del Estado, de los varones del Estado que, por este complicado procedimiento, convierten a la maternidad en una función del Estado -que no hemos de olvidar que es el analogado del varón-, que determinan quién es padre y quién es madre.

Saïd⁸⁴ señala que en el Estado ideal las relaciones familiares (*República* V, 461 d) se establecen mediante un proceso de nominación. El padre no es el genitor del hijo, sino que hace al hijo suyo nombrándolo, lo mismo ocurre con el resto de las relaciones familiares. No hay reconocimiento del hijo/a por parte de la madre, ni viceversa, la mujer sólo aparece en el papel de abuela. La extensión de la familia, lejos de disolver los lazos familiares, los refuerza, ya que se permiten las relaciones entre hermanos:

⁸⁴ *Op. cit.*

Si la suerte decide y la Pitia lo aprueba. (*República V*, 461 e).

La endogamia es inevitable⁸⁵, de modo que ocurre un proceso de consecuencias inversas al habido en *Las Asambleístas*, donde la ampliación de la familia desemboca en la disolución de los lazos familiares. Para Saïd, la desaparición de la familia como unidad biológica transforma al Estado en una unidad orgánica. El mejor Estado es como un cuerpo, cuyos individuos serían partes (*República V*, 464 b).

Platón establece los lazos familiares de los guardianes del Estado inmediatamente después de plantear la posibilidad de que aquellos que no estén en edad de procrear puedan unirse al margen de la planificación del regente. La necesidad de saber quiénes pueden considerarse familiares surge de la prohibición de determinadas relaciones incestuosas. No pueden cohabitar:

Un hombre con su hija o su madre o las hijas de sus hijas o las ascendientes de su madre, o bien una mujer con su hijo o su padre o los descendientes de aquel o los ascendientes de éste [...]

[...] Pero en cuanto a los hermanos y hermanas la ley permitirá que cohabiten si así lo determina el sorteo y lo ordena la pitonisa. (*República V*, 461 b-e).

Por una parte, se establecen los lazos de parentesco para prohibir determinadas relaciones endogámicas que, en período de procreación,

⁸⁵ Endogamia que ya criticó Aristóteles en el libro II de la *Política*.

puedan tener como fruto malas naturalezas, y por otra parte, se prevé qué hacer con los nacidos de tales relaciones. Quizá Platón quiso extremar las precauciones ante los nacimientos no previstos. Sin embargo, no se prohíben todo tipo de relaciones "familiares", sino sólo las de un varón con sus ascendientes y descendientes vía femenina y las de una mujer con sus ascendientes y descendientes vía masculina. Parece que las relaciones de un varón con las hijas de sus hijos no son consideradas incestuosas, ni las de una mujer con los hijos de sus hijas. Tampoco son incestuosas las relaciones entre hermanos. Podríamos decir que para Platón hay dos paradigmas de incesto: padre-hija y madre-hijo; el resto de las posibles relaciones consideradas como incestuosas sería una extensión de éstas: varón-filiación o ascendencia femenina vía femenina y mujer-filiación o ascendencia masculina vía masculina.

El hecho de que sólo detentan el poder los sabios, a quienes Platón reconoce escasos en número (*República V*, 476 b), hace que los mecanismos de control se perfeccionen. La "puesta en común", al igual que en el *Panóptico* de Bentham

Permite reducir el número de quienes lo ejercen [el poder] a la vez que multiplica el número sobre aquellos que se ejerce.⁸⁶

El control sobre las mujeres permitiría el control de los futuros ciudadanos, por el método eugenésico de sólo permitir a los mejores unirse con las mejores.

⁸⁶ Vid. M. Foucault, *Vigilar y Castigar*, traducción de Aurelio Garzón de Camino, Madrid, Siglo XXI, 13ª ed. en castellano (5ª en España), 1986, p. 209.

4. La caverna

La condición humana es ilustrada por Platón en el libro VII de la *República* mediante el mito⁸⁷ de la caverna. Glaucón es invitado por Sócrates a comparar:

[...] Nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta [...]. (VII, 514 a).

La experiencia que le relata muestra a un conjunto de hombres⁸⁸ que permanecen encadenados por piernas y cuello desde niños en una morada subterránea, y obligados a permanecer con la vista fija en el fondo del antro. Detrás de ellos hay un fuego y, entre éste y los prisioneros, hay un camino más alto con un tabique. Por este camino pasean individuos con objetos que sobresalen por encima del tabique y cuyas sombras son proyectadas en el fondo de la caverna.

Friedländer⁸⁹ ve en el mito reminiscencias órficas de la pareja luz/oscuridad, oscuridad del interior de la caverna y luz del exterior, unidas a la representación del cautiverio socrático, quien también estaba atado por las piernas (*Fedón* 60 c) y es liberado mediante el paso

⁸⁷ La mayoría de los autores califican el mito de gnoseológico, no así Ferguson para quien el mito es político. Vid. Klosko, *The development of Plato's political theory*, New York, Methuen, 1981, p. 38.

⁸⁸ *ánthropoi*.

⁸⁹ Platón. *Verdad del ser y realidad de la vida*, traducción de S. González Escudero, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 78 ss.

del alma hacia la morada de la luz. Según este autor, el libertador de la caverna puede ser el propio Sócrates, muerto por los encadenados a los que intentó liberar.

Para Platón la luz y la oscuridad simbólicas se corresponderían con la ignorancia y la sabiduría, representadas, a su vez, por las figuras del sofista y del filósofo. El sofista siempre:

Anda escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar. (*Sofista* 254 a).

Por el contrario el sabio, el filósofo:

Relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. (*Sofista* 254 a-b).

El sofista rehuye la claridad representada por las preguntas y refutaciones del filósofo que conducen a la verdad. Pero al lado de este juego luz oscuridad simbólico, existían en la Atenas de su tiempo unos espacios físicos que reciben luz y otros que no la reciben y que pudieron sugerir a Platón el mito de la caverna. Aunque es imposible saber cuál fue la fuente de inspiración de Platón para la narración del mito, sin embargo se han ensayado propuestas de los referentes del mito que no son necesariamente excluyentes entre sí. En esta búsqueda del -

o de los- significantes del mito, los estudiosos se han orientado hacia la localización de cuevas reales que habrían sugerido a Platón la imagen de una cueva poblada de ignorantes. Gernet⁹⁰ apunta que:

La alegoría de la caverna, en la *República*, debe mucho al recuerdo de las grutas divinas que habían sido la sede de las revelaciones a grandes videntes. Pitágoras había inaugurado su misión en el monte Ida; y no hay una distancia tan grande entre Pitágoras y ese Parménides, quien -también en un antro cretense- había sido favorecido con enseñanzas en el transcurso de un sueño de milagrosa duración. Lo que se prolonga hasta Platón, al menos en el plano del mito, es el ideal de una visión que es, digámoslo al fin, la visión de "otro mundo".

Joseph⁹¹ nos dice que Platón estaba pensando en una cueva entre Atenas y Sunio donde existe una colina con un corte parecido a un profundo agujero. Este autor establece una diferencia entre la "falta de educación de un niño", alguien que todavía no se ha educado, y la de un adulto que es alguien que se ha "educado" mal. Este último sentido se referiría al estado de los prisioneros de la cueva. *Apaideusias* no es lo no desarrollado, de lo que *paideia* podría ser un posible desarrollo, sino que es lo contrario a la *paideia*⁹². Para sostener esta opinión Joseph se apoya en un pasaje del *Gorgias* (527 d) en el que Sócrates dice:

⁹⁰ *Antropología de la Grecia antigua*, traducción de Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Taurus, 1980, p. 369.

⁹¹ *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, London, Oxford University, 1981, pp. 26-27.

⁹² *Op. cit.*, p. 26.

En efecto, es vergonzoso que, estando como es evidente que estamos al presente presumamos de ser algo, nosotros que cambiamos a cada momento de opinión sobre las mismas cuestiones, y precisamente sobre las más importantes. A tal estado de ignorancia (*apaideusias*) hemos llegado.

La falta de educación⁹³ que supone Platón a los moradores del antro subterráneo no representa, según interpretación de Ferguson⁹⁴, una vida indocta, sino un abismo más hondo en el que se nos engaña con sofisterías artificiales.

Para Bloom⁹⁵ las imágenes de la caverna representan las convenciones de la sociedad civil, de las que hay que escapar para llegar a un mundo no convencional, a la Naturaleza, con ayuda de la razón. La educación es el movimiento desde la oscuridad hasta la luz. La cultura propia es una caverna, cultura que hemos de transcender mediante un giro doloroso semejante al sufrido por los prisioneros de la caverna al ser desatados y conducidos por el libertador hasta el exterior. Según este autor el libertador nunca puede llevar la luz a la caverna, donde ya hay una falsa iluminación, sino que su única misión posible es la de ayudar a algunos a que trasciendan y se liberen de la caverna; en ésta la ignorancia resulta irremediable. De la cueva sólo pueden salir algunos con la ayuda de un maestro. La liberación de la *apaideusia* no puede ser universal, sólo puede afectar a unos pocos. En este punto ve Bloom la diferencia fundamental entre Platón y un pensamiento ilustrado: la

⁹³ *apaideusia*.

⁹⁴ Vid. D. Ross, *La teoría de las ideas de Platón*, traducción de J.L. Díez Arias Madrid, Cátedra, 1986 p. 92.

⁹⁵ *El cierre de la mente moderna*, traducción de Adolfo Martín, Barcelona, Plaza y Janés, 1981, pp. 38-39, 275.

Ilustración pretende que la cueva puede ser transformada y, por ende, todos los moradores pueden escapar a los engaños, mientras que Platón sólo ve la posibilidad de abandonarla y esta posibilidad compete a unos pocos. La mayoría vivirán creyendo que la verdadera luz es la de la caverna y las sombras la realidad, estas sombras del fondo de la morada, reflejo de los objetos que llevan los paseantes que están detrás de los prisioneros, que, para el autor al que nos referimos, simbolizan a los legisladores, poetas y demagogos de la ciudad⁹⁶. Bloom interpreta que toda la diferencia entre antiguos y modernos se refiere a la caverna, a la relación entre conocimiento y sociedad, en el sentido de que Sócrates cree que nunca "ni aún en el improbable caso de que los filósofos fueran reyes y poseyeran la sabiduría absoluta" sería posible que la mayoría de la población viviese sin falsas opiniones, y autores modernos como Bacon o Descartes consideran que todos los individuos pueden volverse razonables⁹⁷.

En una perspectiva similar, en lo que se refiere a la posibilidad de establecer analogías entre el estado de ignorancia de los prisioneros y el de la mayoría de la humanidad, se sitúa Lledó⁹⁸, para quien el mito tiene lecturas desde diferentes ámbitos, como son la antropología, la ética, la epistemología, la pedagogía, la sociología, pero todos ellos confluirían en la consideración de la negatividad del presente, el esfuerzo para salir de esa negatividad, las dudas entre la comodidad de la oscuridad conocida y el riesgo de la luz desconocida.

⁹⁶ *The Republic of Plato*, New York, Basic Books Inc., 1968, Translated with notes and an interpretative essay by Allan Bloom, pp. 403-404.

⁹⁷ *El cierre de la mente moderna*, loc. cit.

⁹⁸ *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 15 y ss.

La lectura antropológica asimila las ataduras de los prisioneros a los condicionamientos de la existencia humana en general:

Debe ser algo así la vida: el nacimiento en una estructura férrea, en una sociedad no elegida, en unas ideologías heredadas como la sangre o el lenguaje. Oyendo voces-ecos, viviendo los *objetos sombras*, sintiendo, de cuando en cuando la oscuridad y el silencio; así debe ser el inicio de la existencia.⁹⁹

Hay, también, unos engañadores y simuladores que pasean por el camino que está entre el fuego y los prisioneros, que, sin ataduras físicas, están aún más sujetos que los propios prisioneros, pues:

No tienen otra misión que transportar los objetos del misterioso guiñol, y utilizar sus ojos para ver siempre la idéntica tierra, el camino por donde tienen que circular sus pasos. Prisioneros de dos cautividades diferentes estos hombres son los protagonistas presentes del teatro platónico [...] son engañadores-engañados.¹⁰⁰

Al lado de estas dos clases de prisioneros, los propiamente dichos y los paseantes escondidos tras el muro -los que no están atados físicamente, pero su condición es dependiente de una trama externa- ha de haber alguien, dice Lledó, que engañe conscientemente, que, conociendo la verdad, la realidad, haya ideado este escenario donde sólo se ven sombras. La cuarta figura es la del liberador, que sería el contemplador

⁹⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 22-23.

histórico a quien el distanciamiento del texto escrito permite ver a éste como la sombra de un simulacro.

La lectura epistemológica considera que la caverna es una representación de los cuatro niveles del conocimiento. Las sombras representan el conocimiento sensible, el segundo nivel sería el del lenguaje que se interpone entre nosotros y la sensación lo mismo que el muro entre los verdaderos simuladores y las sombras. La hoguera representaría la *diánoia*:

El discurso racional que interpreta la realidad según los argumentos del comportamiento más objetivo posible.¹⁰¹

La salida de la caverna, iluminada por el sol, representa la *episteme*.

La lectura ética surge de la constatación de que la liberación de las ataduras y la salida de la caverna supone dolor y esfuerzo. La vida más cercana a la verdad es, en principio, más desagradable, pero una vez emprendida la marcha de la caverna el retorno es también doloroso, pero también inevitable debido a que la comunicación de los conocimientos va implícita en la vida intelectual misma.

Intentaremos una nueva interpretación desde el tema que nos guía en el presente trabajo, que es la conceptualización de lo femenino en la filosofía platónica. Si bien, como ya dijimos, no podemos llegar a formular en qué tipo de habitáculo concreto pensaba Platón a la hora de

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 25.

establecer el símil, cabe pensar que el antro oscuro puede ejercer como imagen del hogar, pues la descripción que hace Sócrates-Platón de la vivienda subterránea no difiere mucho de la mayoría de las viviendas de Atenas. Las casas de Atenas eran, en su mayoría, extremadamente modestas, a veces excavadas en la roca, como el barrio de *Coilé* (el "Hueco"). Una de estas cuevas artificiales fue llamada "la prisión de Sócrates"¹⁰². Otras viviendas estaban sólo adosadas a las paredes de la roca viva, o instaladas en pequeñas terrazas que se han obtenido mediante nivelación. Las ventanas en la mayoría de los casos eran inexistentes, y, cuando las había, consistían en simples tragaluces, que cuando hacía mal tiempo, había que tapar¹⁰³.

La mayoría de la población ateniense residía o en viviendas subterráneas o parecidas a ellas, dada la oscuridad de los habitáculos. Si el mito de la caverna plantea la dicotomía luz/oscuridad como símbolos de ignorancia y sabiduría, el ciudadano ateniense debía experimentar, cada vez que salía de su casa, sensaciones similares al prisionero de la caverna en el momento de dirigirse hacia el exterior:

[...] Si se forzara a mirar hacia la luz misma ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla [...]? (*República* VII, 515 e).

Dejando al margen las analogías arquitectónicas entre la cueva platónica y las viviendas de la mayoría de los atenienses contemporáneos a Platón,

¹⁰² Se cree que la prisión de Sócrates estaba situada en una cueva, *Fedón*, introducción, texto y notas de Angel Alvarez de Miranda, Madrid, 2ª ed. 1959, Instituto Antonio Nebrija, p. 8.

¹⁰³ R. Flacelière, *op. cit.*, pp. 29 ss.

podemos establecer una serie de analogías entre hogar y caverna en lo que se refiere a la *apaideusía*, analogías que podemos rastrear en la obra platónica. Ambos lugares son el reino de la "falta de educación", de la ignorancia, en ellos es imposible llegar a la sabiduría, pues ésta, la luz está en el exterior. Para alcanzar la sabiduría son necesarias, bien una serie de relaciones amistosas establecidas en los espacios públicos - similares a las de Sócrates y sus discípulos-, en el caso de sistemas políticos que no fomenten la verdadera educación; bien una planificación educativa estatal, ya sea programada desde el nacimiento, en el caso de *La República*, o desde la edad de los seis años, en el caso de *Las Leyes*. El hogar puede ser lugar de reunión de un grupo de varones que pretenden llegar al conocimiento de un tema determinado, pero, para que ello ocurra, la reunión tiene que desarrollarse al margen de los miembros y las relaciones familiares, como es el caso del *Banquete*. Para Platón el *oikos*, en cuanto propiedad privada que delimita lo *mío* de lo *tuyo*, impide que el Estado sea *uno* y, por tanto, que sea justo. De ahí que en el estado perfecto no deban existir hogares para los verdaderamente sabios, para aquellos cuya sabiduría hace sabia a la ciudad (*República* IV, 428 e-429 a).

Para tener conocimiento hay que "salir de donde se está"; el hogar, aunque sea el de los dioses como el caso de Hestia, nos niega el conocimiento¹⁰⁴. Todo lo que se ve en la caverna son sombras y lo que se oye son ecos que los prisioneros atribuyen a las sombras, semejantes a los mitos contados en la primera infancia por las ayas y las madres, mitos que Platón se propone controlar porque:

¹⁰⁴ *Vid. cap. V.*

El niño no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es. (*República II*, 378 d).

Lo mismo que el niño confunde los relatos de cosas reales con relatos de hechos falsos, el prisionero confunde la voz proveniente de los paseantes con la voz que sale de las sombras. Las mujeres que educan a los niños en el hogar no cuentan historias propias, sino que a ellas también les fueron contadas, por eso a quien primero es preciso supervisar es a los poetas, forjadores de mitos (*República II*, 377 b-c), que después serán contadas en el hogar. Los paseantes de la caverna podríamos analogarlos a las mujeres del hogar en su función de "engañadoras/engañadas". Los prisioneros que contemplan las sombras serían todos aquellos que, aún estando en el hogar, tienen posibilidades de educación en el espacio público, pueden salir de la *apaiideusia*, serían los varones quienes tenían la posibilidad de salir al espacio público conducidos por un maestro o "libertador"¹⁰⁵, papel que ejerció Sócrates y el mismo Platón. Los paseantes no están sujetos, pero son un simulacro de libertad, nadie se dirige a ellos para que abandonen la prisión, lo mismo que las mujeres de su época no tenían derecho a una educación análoga a la de los varones; las ataduras de los paseantes no son físicas, como las de quienes miran al fondo de la cueva, sino mucho más perennes en cuanto que, podríamos decir, son ataduras de "condición", ataduras del alma, debido a su mezquina condición, pues los caracteres mezquinos son asociados con lo femenino, así:

¹⁰⁵ Los esclavos también tenían algunas posibilidades de recuperar o ganar su libertad. El propio Fedón era un esclavo liberto.

¿Y no crees que es propio [...] de una mente mezquina y afeminada considerar como adversario al cuerpo del muerto [...]? (*República V*, 469 d).

La ignorancia y la injusticia residen en el hogar, de manera que el tirano, que es el más alejado del regente-filósofo:

La mayor parte del tiempo vive recluso en su casa como una mujer envidiando a los demás ciudadanos. (*República VI*, 579 b).

El verdadero gobernante no tiene hogar, sin embargo, el peor vive la mayor parte del tiempo en el hogar. Gustoso del hogar también son los timocráticos, sedientos de riquezas y honores, que:

Tendrán residencias cerradas por muros, verdaderamente nidos privados en que malgastarán gran cantidad de dinero en mujeres y otras cosas que les plazca. (*República VI*, 548 a).

Su afición al dinero y a los honores también surge en el hogar, por influencia de su madre¹⁰⁶, quien, al vivir en un Estado timocrático, valora el dinero y los honores y considera que su marido es un mal marido, cuando en realidad es un varón justo que -semejante al Sócrates histórico- no quiere participar en un gobierno mal organizado.

¹⁰⁶ *vid. Cap. IV.*

El papel de la mujer como educadora hace que incluso disminuyan los efectos de los libertadores, de quienes ya no se creen las sombras, como el padre del joven timocrático que no se deja engañar por los honores de la vida pública y es capaz de sustraerse a ellos aunque "sufra menoscabo" (*República*, VI, 549 c). La madre del timocrático cree el engaño, y así lo transmite a su hijo, de que la justicia es equivalente a honores y riquezas. Sócrates-Platón refleja el hecho de que la mujer no tiene status social propio, sino que es un mero reflejo del de su esposo, esto, unido a la confusión entre justicia y orden social contemporáneo, conduce a que inste a su marido a promocionarse en cualquier situación.

El lugar propio de injustos e ignorantes es la oscuridad¹⁰⁷, de ahí que los artesanos de la *República*, aquellos cuya sabiduría, que es una mera habilidad particular, no hace al Estado sabio, dispongan del lugar oscuro del hogar como algo propio, junto a mujer y niños. En este hogar privado es donde se recibe a aquellos que, a pesar de haber nacido en las clases superiores, tienen algún defecto, aquellos que "tienen mezcla de bronce o de hierro" (*República* III, 415 b), y de donde salen los mejor dotados "los que tienen mezcla de oro y plata" (*República* III, 415 c).

El fuego del interior de la caverna podría ser asociado con el fuego del hogar, fuego que en la caverna estaba cerca de la entrada, y era habitual que se encendiese en el exterior de la vivienda y, si el tiempo lo permitía, se cocinaba allí, pero cuando hacía mal tiempo se transportaba al interior cuando la madera despedía menos humo, debido

¹⁰⁷ A la oscuridad también van a parar las almas ignorantes del *Pedro*, aquellas que no son capaces de llevar una vida justa caen a un lugar subterráneo (249 c) para cumplir la expiación de su pena.

al problema de ventilación¹⁰⁸.

Pensamos que esta interpretación sintetiza las diferentes lecturas de Lledó anteriormente expuestas. De la caverna se podía salir, porque "hay unos ojos fuera del escenario-gruta"¹⁰⁹; de igual modo es posible abandonar el hogar, porque hay un espacio público, un espacio, en alguna medida contrapuesto, pero con un puente de continuidad que podría ser el *andrón*, o lugar donde se celebraban los banquetes, reservados a los varones¹¹⁰. Los prisioneros de la caverna son ignorantes por su estado, pero alguien puede liberarlos, en la Atenas clásica puede ejercer este oficio de "liberador" el maestro que, partiendo de la observación de la belleza del cuerpo de su discípulo, sepa ascender a la belleza del alma de éste y, posteriormente, a la belleza en sí. En el camino de salida de la cueva el liberado ve el origen de su engaño, los paseantes que están al otro lado del muro. De un modo similar, la salida del hogar muestra al individuo los engaños que sufrió durante su infancia, los mitos que en la infancia le contaron las mujeres, mujeres que permanecerán en el hogar lo mismo que los paseantes en la cueva. Si los artesanos tienen hogar, allí estarán las mujeres de los artesanos, si todo ciudadano tiene hogar, como es el caso de las *Leyes*, allí estarán las mujeres de todos los ciudadanos. El hogar es el lugar donde se mueven, donde realizan sus tareas las mujeres, mientras que para los varones es de sujeción, como los amarrados de la caverna,

¹⁰⁸ R. Flacelière, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁰⁹ E. Lledó, *op. cit.*, p. 22.

¹¹⁰ Las mujeres no solían frecuentar los banquetes más que para servir a los varones y para distraerlos, sobre todo en la segunda parte de la reunión (dedicada a la bebida) y se trataba de cortesanas, o bien de bailarinas o de intérpretes musicales (Flacelière, *op. cit.*, p. 215). La función de las mujeres en los banquetes aparece claramente puesta de manifiesto en las primeras páginas del *Banquete platónico*.

porque su lugar está fuera.

La *paideía* platónica dedicada a los guardianes intenta sustituir estas influencias por una educación reglamentada, eliminando ese proceso de salida de un particular que supone esfuerzo y dolor, el brusco giro desde la *paideía* femenina del hogar hasta la erótica masculina, y cuyo éxito no está asegurado debido a que, en un régimen político malo, sólo los excepcionales consiguen ser sabios y justos, pues la mayoría se pasan la vida en festines y reyertas motivadas por la codicia; y:

Es forzoso que los placeres con los cuales viven estén mezclados con penas y que sean como imágenes y pinturas sombreadas del verdadero placer. (*República IX*, 586 b-c).

La vida del hogar y la caverna tienen en común el que cualquier esfuerzo para llegar a la sabiduría, sin previamente abandonarlos, está condenado al fracasado de antemano. Al liberado, cuando vuelve a la caverna, le parece ridícula la competencia y los premios que establecen los atados respecto a su memoria del orden en el que aparecen las sombras, de manera que:

¿No le ocurriría como al Aquiles de Homero, y "preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre" o soportar cualquier cosa, antes de volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida? (*República VII*, 316 d).

De igual modo, las tareas realizadas en el hogar no son susceptibles de

probar mejores o peores naturalezas. La diferencia de naturalezas está en función de la desigual capacidad para realizar tareas: éste es, según Sócrates-Platón, el único criterio de jerarquía que cabe establecer entre los humanos (varones y mujeres); en todas las tareas, por lo general, el varón es más destacado, porque aquellas en las que destaca la mujer, como es el caso del tejido y la culinaria, son "ridículas" (V, 455 c-d). La ridiculez les viene por doble vía: por una parte se realizan en el hogar, y por otra, las realizan mujeres. No cabría hablar de perfección en estas tareas domésticas, al igual que tampoco se concibe el hogar privado perfecto en el caso de los mejores, es decir, la perfección radica en su no existencia.

De ahí que Platón eliminase el hogar para las clases superiores, puesto que su existencia crearía en los individuos una tensión entre lo propio y lo colectivo. El que los guardianes no tuvieran nada propio sería una especie de *contrato social* que determinaría una fidelidad de cada uno con todos, y viceversa, que les permitiría evitar fisuras y mantenerse en el poder, o, lo que es lo mismo, que siguiera siendo sabia la ciudad.

5. ¿Dónde puede ser feliz el justo?

En páginas anteriores de este mismo capítulo nos hemos detenido en aquellos textos que indicaban que la analogía entre el alma individual y la ciudad se refiere al alma del varón, a pesar de que las mujeres pueden participar en las tareas de gobierno. Cuando Platón pasa a

considerar la posibilidad de que el justo sea feliz, después de exponer la igualdad entre varón y mujer y la manera de regular las relaciones entre los sexos, sólo el primero, en el caso de ser justo, se corresponde analógicamente con Estado justo, lo que implica que el hecho de que la mujer realice las mismas tareas que el varón no conlleva que pueda ser justa como el varón. La analogía alma-sociedad que va a fundamentar su descripción de la justicia¹¹¹, se refiere al alma de varón. En el Libro VIII de la *República* Platón se propone examinar los regímenes deficientes para poder responder a la cuestión de si el justo es más feliz, de si la justicia constituye en sí misma el mejor premio, de manera que:

[...] Tras ponernos de acuerdo en cuál sería el varón mejor y el peor (*homologesámenoi tòn áriston kaí ton kakiston ándra*), examináramos si el mejor es más feliz y el peor el más desdichado, o bien si sucede de otro modo. (*República* VIII, 544 a).

La analogía entre ser individual y estado sirve tanto si consideramos un Estado justo como si examinamos Estados imperfectos, porque lo que se propone Sócrates-Platón es:

[...] Examinar en primer lugar el régimen político basado en el amor al honor..., e inspeccionaremos al varón de esta índole en relación a él; después la oligarquía y el varón oligárquico y, a su vez, dirigiendo la mirada a la democracia contemplaremos al varón democrático; y en

¹¹¹ J. Vives (*op. cit.*, p. 217) hace notar la diferencia del referente analógico, la ciudad, utilizado en este pasaje para explicar la justicia y el utilizado en *Gorgias* (503 e), aquí Platón recurre, al igual que en los primeros diálogos a la analogía artesanal, el hombre bueno se parece a los artesanos en que conoce el fin y con arreglo a éste ajusta y organiza las partes.

cuarto lugar, tras marchar hacia el Estado tiránico y haberlo mirado, dirigir la mirada esta vez al alma tiránica, tratando de convertirnos en jueces idóneos de la cuestión que hemos propuesto. (*República* VIII, 545 b-c).

La mujer en ningún caso se corresponde con el Estado, aunque tenga que compartir las tareas de guardarlo igual que los varones. Lo propio de las mejores consistía en formar parte de las propiedades comunes de aquellos que son los mejores, en cuanto que saben lo que es propio de cada cual y no tienen intereses propios, que son capaces de controlar sus deseos, antes que de satisfacerlos, que tienen por superiores los placeres que no consisten en la satisfacción de un deseo (*Gorgias* 493 ss.)¹¹², a los placeres más duraderos. Los virtuosos, los justos, saben lo que es propio de cada cual, del conjunto de la sociedad, porque nunca intentan satisfacer sus deseos, los verdaderos placeres son aquellos que uno desearía tener careciendo de apetito.

El Estado platónico es un Estado organicista en la medida en que todos los estamentos son igualmente necesarios, pero no todos igualmente importantes. Los analogados con el todo social son los regentes, los varones virtuosos. La justicia es armonía del alma, y quien dispone de un alma armonizada realiza actos justos. Una vez que definimos quién es el justo y, como hemos visto, justos son los varones, sólo recibirán el calificativo de justas las acciones de algunos varones.

Ahora bien, la mujer en cuanto que podía ser regente, según la precisión que Sócrates-Platón hace a Glaucón al final de la descripción

¹¹² I.M. Crombie, *op. cit.*, p. 151 ss.

de todo el proceso de la *paideía* (*República* VII, 540 c) sería justa y, por tanto, También sería analogable al Estado justo. Esta es la gran incógnita que Platón no aclara, puesto que casi inmediatamente después de proclamar la posibilidad de la gobernante, puntualizándole a Glaucón que todo lo que dijo para el varón es aplicable a la mujer, vuelve a hacer hincapié en la similitud entre varón justo y Estado justo al dirigir a Glaucón la siguiente pregunta retórica:

¿No hay ya bastante con nuestros discursos sobre semejante Estado y sobre el varón similar a él? (*República* VII, 541 b).

¿Podríamos pensar que la diferencia cuantitativa entre varones y mujeres se refiere a este asunto, a saber, que al ser más débil la mujer que el varón, nunca podemos estar seguros de que persista en la justicia?

La pretensión de que el Estado justo sea eterno, es decir, que, al igual que en el varón, todo lo que se haga en él sea justo aparece negada en el Libro VIII, pues aquí Platón se dedica a describir las posibles degeneraciones del buen Estado y del buen varón, ya que los regímenes políticos nacen del comportamiento de los ciudadanos que son capaces de arrastrar a los demás (VIII, 544 d-e).

La aristocracia (gobierno de los mejores, de los filósofos) degenera en timocracia cuando fallan los planes eugenésicos y empiezan a ocupar cargos individuos sin mucho mérito, ansiosos de honores y riquezas. El

individuo timocrático se forma, según hemos visto más arriba, por dos factores: por vivir en un Estado mal organizado, y debido a la influencia de su madre que se anticipa a su padre a la permeabilidad de los nuevos valores sociales corruptos. El padre del timocrático es capaz de mantenerse en la justicia, de no desear dinero y honores, a pesar de que tal cosa ya es posible en el nuevo régimen, sin embargo, su madre, quizá por ser más débil, ya es incapaz de gobernarse racionalmente y está fuertemente motivada por lo apetitivo y lo fogoso, y desea no honores para ella, sino para su marido. El Estado timocrático surge por fallos de cálculo de los guardianes en los planes eugenésicos, que causan el deterioro en la nobleza de los nacidos por unir las doncellas con mancebos en tiempos no propicios (*República VIII*, 546 d), la responsabilidad es de la ignorancia del guardián, pero en la formación del joven timocrático la responsable inmediata es su madre, a modo de contrapunto de la función educadora de su padre que se mantiene incorrupto cual individuo socrático. Parece que la mujer se degenera antes que el varón: su armonía depende en mayor medida que en el caso del varón de factores externos. Por otra parte, la mujer se privatiza y vuelve a su condición en los primeros síntomas de degeneración del Estado, pero Platón no nos explica -quizá lo considere irrelevante- cómo se pasa de "las mujeres y los hijos en común" (que, recordemos, era uno de los puntos clave del Estado justo) a la mujer y los hijos propios.

El padre del timocrático que aún se conserva justo, ¿cómo tiene hogar propio?, signo de que ya no es gobernado por la razón, pero a pesar de ello, no posee la ambición de su esposa, quien desea que su marido amplíe las propiedades a las que ella pertenece, a sabiendas de que

nunca le van a pertenecer¹¹³? La mujer, aunque está excluida de la propiedad, sin embargo es la que más anhela que su marido tenga propiedades, influyendo en éste de manera que se la considera culpable de la conducta antisocial del marido. Existe una competencia entre las mujeres motivada por las posesiones del marido, es decir, que al considerarse beneficiadas por los bienes del marido instan a éste a que se promocióne socialmente cuando esa promoción implica ampliación del patrimonio particular. Podríamos encontrar aquí la explicación de la "debilidad" de la mujer respecto al varón: la mayor virulencia de su vida apetitiva, de gozar de lo privado¹¹⁴.

La riqueza y la moderación son incompatibles (VIII, 555 c-d), la primera proporciona poder económico, la segunda, en el Estado platónico, poder político. La degeneración de los Estados surge a medida que la riqueza toma el poder político, desplazando de él a los moderados.

El tirano, el político más corrupto, más guiado por la parte apetitiva, según hemos señalado anteriormente, vive la mayor parte del tiempo como una mujer, recluido en su casa y envidiando a los demás ciudadanos (*República IX*, 579 b-c): ya ha asumido el comportamiento propio de la mujer del timocrático, reclamando que la política tenga como meta la satisfacción de los deseos privados.

¹¹³ Platón nunca habla de la posibilidad de que la mujer sea propietaria, puesto que la mujer más homologable a los varones era la mujer guardiana, y en esta estamento no hay propiedades particulares. Por otra parte, según hemos señalado más arriba, siguiendo el argumento de Pomeroy, la mujer aparece indisolublemente unida a la propiedad.

¹¹⁴ En *Las Leyes* considera que la educación es más necesaria a las mujeres, porque al ser peores caracteres, su *apaideusia* originará a la ciudad el doble de males que la *apaideusia* de los varones (VI, 781 a-b).

La descripción de los cinco regímenes políticos y los cinco varones respectivos acaba en la conclusión de que el más feliz es el varón filósofo, puesto que es aquel en el que cada una de las partes del alma sigue a la razón, funcionando como un todo, y en el que cada parte del alma tiene los placeres que le son propios (*República IX*, 586 e). El justo es más feliz porque no está esclavizado por los apetitos de su alma, sino que éstos están gobernados por la parte racional. El justo es el más recompensado, pero no con bienes externos como pretendía Trasímaco.

Hemos descubierto que la justicia es en sí misma lo mejor para el alma misma, y que ésta debe hacer lo justo cuente o no cuente con el anillo de Giges. (*República IX*, 612 b).

El anillo de Giges permitía volverse invisible, de manera que quien dispusiese de él podría utilizarlo para realizar de manera impune acciones castigadas socialmente. El justo es más feliz que el injusto en cualquier sociedad, ya sea esta justa y le reconozca como tal dejándose guiar por él, o ya sea injusta. Pero la dicotomía entre sociedad justa y no-justa parece romperse al decirnos en el libro X de *La República*, que no sólo los dioses, sino también los hombres son capaces de reconocer al justo, con lo que éste ve recompensada su virtud, que por sí misma le hace feliz, con el reconocimiento externo. Cualquier tipo de sociedad valora al justo, pues

Al final de cada una de sus acciones, de sus tratos con los demás y de la vida, ¿no quedan con buena fama y reciben las recompensas de los hombres (*anthrópon*)? (*República X*, 613 c).

Luego toda sociedad, o es completamente justa o participa en alguna medida de la justicia, pues es capaz de reconocer y premiar al justo. A éste se le conceden los premios que Trasímaco había previsto para el injusto, tales como:

Una vez avanzados en edad, detentan el mando en sus Estados, si quieren, se casan con hijas de las familias que prefieren y dan a sus hijos en matrimonio con quien les place y cuantas cosas afirmabas tú de los injustos las digo yo de los justos [...]. (*República X*, 613 d).

Difícil es imaginar en qué tipo de sociedad ocurrirá esto, porque si estamos en el Estado justo no cabe que detenten el poder según voluntad propia, sino que los sabios, debido a que su sabiduría se la deben al Estado, están obligados a mandar, según podemos leer al final del libro IX:

Y una vez llegados a los cincuenta años de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airoso de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas- cada uno a su turno- el Estado, los particulares y a sí mismos [...]. (*República IX*, 540 a-b).

Por otra parte, continuando con la hipótesis de que Platón esté

utilizando como marco de referencia del justo la sociedad justa descrita en la *República*, si no existe familia privada para el justo ¿cómo va a tener hijos propios? Además, los deseos del justo coinciden con los de los artesanos, como es la aspiración a tener familia propia (IX, 590 d), aspiración por la que los artesanos debían estar sometidos al regente en el estado ideal. En último lugar, la justicia se cumple solamente en el alma de varón o, al menos, solamente en este caso se la reconoce y se la premia.

Si, por el contrario, Platón se está refiriendo al reconocimiento del justo en cualquiera de los regímenes degenerados, entonces tal degeneración quedaría relativizada debido a que, si otorgaban el poder al justo, tendrían de alguna manera participación en la justicia, pues rasgo distintivo del régimen justo es reconocer a los justos. Parece que todo el mundo puede tener alguna idea, aunque sea *confusa* del bien que le lleva a reconocer a los buenos, aunque no tengan distintivos externos, como podría ser vivir en el hogar común.

Luego, ya estemos en un tipo de Estado u otro, el reconocimiento a la persona justa se restringe al campo de los varones, que son los únicos susceptibles de ser casados con las *hijas de las familias*. A éstos es a quienes la justicia parece hacer felices en cualquier situación.

La *paideía* desarrollada de modo individual en el *Banquete* se organiza en la *República* en sus más precisos detalles como prolongación de la eugenesia de nacimiento: los *bien nacidos* serán los *bien educados*. En el *Banquete* las posibilidades de sabiduría se restringen a los varones, en la *República* las posibilidades se amplían a las mujeres, pero la

paideía no parece ser capaz de corregir esta mayor debilidad¹¹⁵ de las últimas, puesto que en las primeras fases de la degeneración de la *polis* justa ya aparece la mujer como agente de propagación del mal, en la figura de la mujer del timocrático, según hemos visto anteriormente. La educación y comunidad de las mujeres no corrige la mayor tendencia de éstas a lo privado, o, mejor dicho, a que lo privado las corrompa, pues también el varón tiene tendencia a las posesiones privadas, ya que el timocrático se nos aparece en la esfera del hogar, pero ajeno a más ambiciones que mejoren su honor o incrementen sus bienes, siendo decisiva la mujer en la formación del varón timocrático.

6. Conclusión

El sujeto y el objeto de las relaciones eróticas son aquellos varones que, a pesar de las motivaciones e incentivos en contra, logran mantenerse en el amor a la sabiduría. Sólo ellos están en condiciones de generar justicia, de organizar el Estado perfecto. En el *Banquete* las mujeres están al margen de las relaciones eróticas, y carentes de instrucción, pues la única sabiduría de las mujeres que se nos muestra es la del arte de tocar la flauta, cosa que en aquel momento entorpecía la búsqueda del saber, al igual que las mujeres de su familia impedían a Sócrates, en primer lugar, dialogar con sus discípulos, y, en segundo lugar, morir en paz y silencio. En la *República* se las admite en el poder, pero esta

¹¹⁵ *asthenestéra* (*República* V, 456 a).

admisión no parece incluirlas en la justicia -puesto que ésta se da en el varón y en el Estado-y, por tanto, hacerlas felices en el Estado justo. La debilidad de la mujer, a la que se alude en la *República*, radica, pues, en su incapacidad para ser feliz en la justicia.

Aunque la mujer puede hacer las mismas tareas que el varón no tiene las mismas compensaciones que éste ni en el nivel interno ni en el nivel externo. En el nivel interno, debido a su tendencia a las clandestinidades¹¹⁶ y disimulos¹¹⁷, y a nivel externo todo el mundo reconoce "al final de su vida o de cada acción" al varón justo, a aquel que reconoce la valía de la justicia por sí misma. El propósito del Estado perfecto era ofrecer un marco para que los *imitadores* de la conducta de Sócrates, lejos de sufrir persecución como el maestro, fuesen reconocidos como los más justos, y, por ende, gobernasen la ciudad, de manera que un individuo semejante a Sócrates nunca tuviese que decir que era mejor sufrir injusticia que cometerla, puesto que ni la cometería ni la sufriría. En un estado perfecto el varón valiente recibiría premios eróticos por su valor, y el varón sabio gobernaría; en estados menos perfectos siempre, aunque fuese al final de su vida, se le reconocería. La mujer, a pesar de poder desempeñar las tareas de Estado, no recibe compensaciones a su valor, lo que nos hace suponer que, o bien no es valiente¹¹⁸, o aunque lo sea no se le reconoce. En el caso de esta segunda alternativa, que la mujer fuera capaz de ser valiente sin recompensas externas, Platón estaría reconociendo más capacidad de virtud a las mujeres que a los varones, pero la mayor debilidad que les

¹¹⁶ *epiklopóteron* (*Leyes* VI, 781 a).

¹¹⁷ *lathraióteron* (*ibíd.*).

¹¹⁸ Ya vimos anteriormente el papel subalterno que Platón concede a la mujer en la guerra.

atribuye en la *República*, hace pensar que se inclina por la primera alternativa, que no las considera capaces de virtud en la misma medida que el varón, máxime, cuando en *Las Leyes* nos especifica en qué consiste esa mayor debilidad, en su mayor tendencia a disimulos y clandestinidades¹¹⁹. Esta mayor tendencia haría a la mujer más deseosa del anillo de Giges, que permitiría a aquel que lo poseyese hacer injusticia sin ser descubierto, y, por ello le sería más difícil vivir en la claridad del *logos* político.

La eugenesia exigía el control y la educación de las mujeres, de modo que se seleccionase a las mejores de ellas, por lo que era necesario tenerlas en común. Sería imposible en el Estado platónico mantener un plan de mejora paulatina de los nacidos sin la existencia de la comunidad de mujeres, puesto que en ese caso los mejores sólo se podrían reproducir mediante adulterio, lo cual crearía inevitables fricciones entre el grupo de los artesanos, que serían los únicos propietarios privados de mujeres, y sus gobernantes, con lo que la estabilidad social sería mucho más débil.

La imposibilidad de sentir el cuerpo como común tiene su remedio en la comunidad de mujeres, especie de útero común al servicio del Estado que permite la selección de los mejores. Se trata de una reformulación del mito de la autoctonía, pues si éste apelaba a que todos los ciudadanos son hijos de la misma tierra, el ser las mujeres comunes permitiría decir: "todos engendramos en o somos hijos de la misma madre". Los guardianes sustituyen a Hefaistos o Erictonio, el deseo de Hefaistos

¹¹⁹ En el *Banquete*, II, 9 de Jenofonte, Sócrates dice: "una mujer no está peor dotada por naturaleza que un hombre, pero no es igual en juicio y en fuerza física"

hacia Atenea es legislado en función de la pervivencia de los mejores en la ciudad. Este "útero común" permite armonizar unidad y generación según el cuerpo en la ciudad, es decir, que la unidad de los varones, *mímesis* de la comunidad de almas del *Fedro* -que anhelan contemplar las ideas- no esté enfrentada a las relaciones heterosexuales generadoras de nuevos ciudadanos, que esta comunidad pueda cumplir la generación de ideas y de hijos. Con ello quedaría salvada la dicotomía entre el filósofo y el político: aquel siempre tiene deseos contrarios a los de la multitud, mientras que éste se ve en la obligación de satisfacer los deseos de la multitud que nunca puede ser filósofa. El filósofo saldría de su condición de marginalidad respecto a la ciudad, puesto que él realizaría las funciones que habitualmente estaban reservadas, según el *Banquete* y *Fedro*, a los peores: la generación según el cuerpo, pero sin participar de la condición de éstos.

Actos justos serían los realizados por el varón justo, de manera que la armonía de su alma, con el predominio de la parte racional, legitimaría todos sus actos. Justo, en primer lugar, es aquel que es capaz de elevarse desde la belleza de los particulares a la belleza en sí, y luego genera en la justicia, desea engendrar la virtud en los demás: este deseo de engendrar la virtud (*Banquete* 209 a ss.) es signo de que se controla cualquier otro deseo.

En la *República* al filósofo, al que ve la verdad, al que vive en comunidad con las ideas:

No le queda tiempo para descender la mirada a los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y

hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que conviene con lo que admira no lo imite? (*República*, VI, 500 b-c).

El filósofo de la *República* no tiene deseos de mandar, pero hay que forzarle a ello (*República* 500 d, 540 b). El deseo no es lo que lleva al poder, sino la obligación para impedir que manden los peores (*República* 347 c-d). La pedagogía privada era movida por el deseo que lleva a la belleza, la pública es generación de este deseo, por la necesidad de armonía social donde es necesario que manden los mejores para dar estabilidad al Estado.

Garantía de tal estabilidad es asegurar que los guardianes permanezcan ausentes de todo deseo, para ello han de permanecer lejos de los motivos del deseo, de la posibilidad de decir "mío" o "tuyo" a cosas distintas. Todos estarían en condiciones de nombrar "mío" y "tuyo" a lo mismo. Entre las propiedades se encuentran las mujeres, de manera que es gran bien para el Estado el que los guardianes puedan decir "mía" y "tuya" a la misma, en vez de decirlo de diferentes. La comunidad de mujeres evita que se estimulen los deseos de que lo mío y lo tuyo sean diferentes, evita que se perturbe la armonía deseada en la comunidad de almas de varones justos, como ocurre en los primeros tiempos de degeneración del sistema perfecto con el varón timocrático. La mujer es más débil ante el deseo, es semejante a los artesanos en el sentido de inclinación a lo propio, y así las mujeres de los artesanos son propiedad de los artesanos, lo mismo que la guardiana propiedad del guardián. La

mujer del artesano haría lo mismo que el artesano, pero peor, la del guardián lo mismo que el guardián, pero peor. Todos los estamentos tienen mujeres "apropiadas" (en el doble sentido de propiedad y de convenientes).

Platón concede gran poder a las mujeres como agentes de la decadencia de regímenes deseables. Podríamos reformular la ya repetida frase de Platón de que "son de la misma naturaleza, pero más débiles" diciendo "pueden lo mismo que el varón, pero desde otro lugar". El varón puede planificar y cambiar gobiernos desde la esfera pública, la mujer puede cambiarlos desde la esfera privada, impulsando al varón a que actúe en determinado sentido en la vida política. Para eliminar *esa oscura fuerza del poder*, lo más eficaz es alejarlas de quienes tienen el poder legítimo que se pretende que perdure, los guardianes y regentes. Estos serían así más capaces de enfocar su energía psíquica hacia las formas.

La comunidad de mujeres aseguraba los planes eugenésicos y la comunidad de hijos, que permitían una educación eficaz y un sistema de selección. La capacidad en la ejecución de tareas nunca podría llevar a la mujer a ser regente, en contra de lo que Platón dice explícitamente, porque a esto sólo llegan los mejores, y Platón nos había dicho que la mujer siempre lo hace peor, luego nunca podría llegar a ocupar la cúpula del poder, pues siempre habría un varón que lo hiciese de modo más perfecto, salvo en los casos de mujeres excepcionales, pero por lo general siempre se encontraría con el aventajado varón.

Sólo algunos varones son los genuinamente justos, los que armonizan su alma con la sociedad, el resto de los varones y las mujeres serán justos por influencias externas, por la organización social que permite valorar

más a los justos. La justicia no es necesaria a las mujeres de los artesanos, pues, al tener éstos vedado su ascenso al poder, se neutraliza la influencia nefasta que las mujeres, desde el hogar, tienen sobre los políticos. En el caso de las mujeres de aquellos que tienen capacidad política ellas han de imitar la justicia de los varones, imitación que hace posible la educación. Esta *mimesis* comienza siendo una imitación del cuerpo de los varones, puesto que la gimnasia tenía como misión la preparación del cuerpo para recibir las enseñanzas filosóficas. Esta preparación corporal estaba dirigida hacia la virilidad (*República* 498 b)¹²⁰.

Volviendo al título de este capítulo, a las relaciones entre *Banquete* y *República*, podríamos concluir diciendo que ambos recorren el mismo camino, pero en sentido inverso, el primero partiría del mundo empírico, de los cuerpos bellos, para llegar al mundo ideal, a la belleza en sí, como lo más manifiesto de la virtud; mientras que *La República* representaría la generación de la justicia, generación que sólo está permitida a quienes hayan realizado el primer recorrido. Quienes contemplan la verdad y generan justicia adjudican a algunas mujeres espacios diferentes a los que ocupaban en la Atenas clásica con el fin de que tal Estado justo se perpetúe.

¹²⁰ *ton te somáton, en hō blastánei te kai androutai, eú mála epimeleísthai, hyperesian philosophía ktoménos.*

CAPITULO IV: PANDORA Y PLATON

1. Introducción

2. La relatividad del mal

3. Mujeres, artesanos y comerciantes

1. Introducción

Platón recurre en abundantes ocasiones a la figura de la mujer como criterio para descalificar conductas no deseadas, conductas que nos apartan de la virtud y de la justicia. Así, cuando Sócrates se dispone a beber la cicuta mortífera exhorta a sus más fieles discípulos a que no se dejen dominar por las pasiones cuando éstos prorrumpen en llantos por su inminente desaparición. De un modo rápido, utilizando la denotación más que el razonamiento, les señala cuál debe ser la conducta a seguir diciéndoles:

¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres para que no desentonaran. (*Fedón* 117 c).

El corto tiempo que le resta de vida a Sócrates no le permite extenderse en razonamientos, en afirmaciones y refutaciones sobre cuál debe ser la conducta a seguir en momentos de desolación, pero la referencia a las mujeres produce en los discípulos el efecto deseado por el maestro. Aquellos, al instante de escucharlo, se avergüenzan y contienen el llanto (*Fedón* 117 e).

Las mujeres son consideradas más proclives a la manifestación exagerada de sus emociones, manifestación que es incompatible con una vida pública basada en la justicia, en la armonía impuesta por la razón. El parecido con las mujeres también debe evitarse en los procesos, donde el acusado se defendía a sí mismo intentando convertir el

argumento fuerte en débil y ablandar a los jueces para evitar la pena. Sócrates afirma, ante el jurado que acabará condenándolo, que no va a comportarse como aquellos que, aun pareciendo tener algún valor, los ha visto ante los jueces:

[...] Haciendo cosas increíbles, porque creían que iban a soportar algo terrible si eran condenados a muerte, como si ya fueran a ser inmortales si vosotros no los condenarais. (*Apología*, 35 a).

El promete ajustarse a la verdad sin recurrir a ninguna de estas artimañas increíbles, a estas escenas miserables que:

[...] Llenan de vergüenza la ciudad, de modo que un extranjero podría suponer que los atenienses destacados en mérito, a los que los ciudadanos prefieren en la elección de las magistraturas y honores, éstos en nada se distinguen de las mujeres. (*Apología* 35 b).

Ante el injusto que es curable hemos de ser temperantes, reservando la cólera solamente para aquellos casos irremediables. Para solucionar el mal o la enfermedad del injusto también tenemos el modelo de lo que no debemos hacer, el comportamiento de las mujeres:

[...] El injusto es absolutamente digno de conmiseración, como lo es todo el que tiene un mal; y cuando admite curación, entonces sí que cabe compadecerle y contener y calmar nuestra cólera y no manifestarnos continuamente en forma agria y bilosa, como suelen las mujeres. (*Leyes* V, 731 d).

En la *República* (X, 603 e-604 e) también hace alusión a la conveniencia de no dejarse llevar por el dolor, debido a que ello sólo contribuirá a prolongarlo, al rechazar el concurso de la razón, ya que solamente ella puede ayudarnos a superar nuestras aflicciones.

Las mujeres serían menos proclives a observar la ley que:

[...] Dice que es conveniente guardar lo más posible la tranquilidad en los azares y no afligirse, ya que no está claro qué hay de bueno o de malo en tales cosas [...] (*República* X, 604 b).

Las lamentaciones utilizadas para la persuasión también son propias de las mujeres, actitud que se ha de evitar en los juicios de manera que:

[...] En modo alguno permitan los presidentes durante la vista que nadie añada un juramento a sus palabras para resultar más persuasivo ni se maldiga a sí mismo ni a su linaje ni recurra a indignas súplicas ni a femeniles lamentos. (*Leyes* XII, 949 a-b).

Si la figura de Sócrates nos sirve como ejemplo de cuál ha de ser nuestro comportamiento ante las adversidades, la de las mujeres aparece en el polo opuesto. El individuo Sócrates y las mujeres son la representación plástica respectiva de qué hemos de hacer y qué debemos evitar en momentos críticos de nuestra existencia.

Es necesario apartarse de la conducta de las mujeres, de la misma manera que *Eros* tiene que apartarse de su madre y todas las semejantes a ella, de todas las mujeres, para llegar a ser bello y bueno, para parecerse a su padre. Sólo en este caso podría alcanzar la inmortalidad según el alma, la verdadera inmortalidad.

Lo mismo que la madre de *Eros* es la causa de todas las características que ha de superar como pobreza, tosquedad, etc. (*Banquete* 203 c), la madre de los gobernantes es descrita como la generadora de la injusticia de éstos. Así, el joven timocrático, como *Eros*, tiene un padre bueno y una madre mala. El padre es un personaje similar a Sócrates, que:

[...] Vive en un Estado mal organizado y huye de los honores, cargos, procesos y de todos los embrollos de esta índole y que está dispuesto a sufrir menoscabo con tal de no tener problemas. (*República* VIII, 549 c).

El ejemplo de su padre contrasta con las continuas lamentaciones de su madre que le acusa de:

Ser sumamente descuidado y de no ser un verdadero marido y cuantas otras cosas de esta índole les encanta a las mujeres repetir una y otra vez acerca de esto. (*República* VIII, 549 d-e).

Pero no es solamente la madre la causante de que el joven opte por la timocracia, sino también los servidores de la casa, quienes

clandestinamente hablan al hijo respecto a la apatía de su padre a la hora de emprender procesos contra quienes le perjudicaron (*República* VIII, 549 e). Es decir, en el *oikos* la madre y los servidores fomentan en el hijo el desprecio por la conducta del padre que se ocupa fundamentalmente de sí mismo, en sentido ético, no egoísta, es decir, de su propia virtud y no de sus bienes particulares. Estas influencias negativas de los moradores del *oikos* se prolongan cuando sale a la ciudad, pues la mayoría de la gente considera pusilánimes a quienes son como el padre del timocrático (*República* VIII, 550 a), por lo que el joven se ve arrastrado en dos direcciones contrapuestas: la dirección que le indica su padre y la dirección marcada por los servidores de la casa, por su madre y por la fogosa multitud. Estas influencias contrapuestas introducen un conflicto en el alma del joven entre su parte racional¹, que es la que le ordena seguir los pasos de su padre, y su parte fogosa y apetitiva², que le arrastra en la otra dirección. La dirección a la que se ve arrastrado el joven por influencia de su madre y de sus servidores es la misma que la que se marca la fogosa multitud; en lo que respecta al fomento de las pasiones no hay contradicción entre la dirección que indica el *oikos* y la que indica una *polis* mal organizada, como era el caso de la *polis* ateniense.

En *Las Leyes* (VI, 781 a-d) considera necesario que el Estado se encargue de la educación de las mujeres, puesto que éstas forman la mitad de la ciudad y son más proclives al mal. Esta última característica conlleva que el descuidar su educación tenga consecuencias más

¹ *logistikón*.

² *tó te epithymetikón kai to thymoeidés*.

nefastas para la ciudad que si se desatiende la educación de los varones, porque:

No es la mitad sola, como podría uno suponer, lo que se desatiende al quedar sin normas las mujeres, sino que, por ser la naturaleza de nuestras mujeres inferior (*cheiron*) a la de los varones en cuanto a virtud, por eso mismo exceden ellas a ellos hasta llegar a más o incluso al doble. (*Leyes VI*, 781 b).

Si en estos últimos ejemplos vimos cómo las mujeres son las generadoras de los males políticos, al igual que la herencia de *Penia* inclinaba a *Eros* hacia el amor desviado, hacia las mujeres, en el *Timeo* las mujeres son las generadas por el mal, el mal moral de los varones se reencarna en mujeres y animales. En este diálogo se nos manifiesta que los primitivos varones que no supieron vivir de acuerdo con la razón se encarnaron en " mujeres y otros animales" (90 e).

Esta frecuente asociación entre mujer y mal nos evoca la figura hesiódica de Pandora, figura femenina que origina todos los males a los varones, felices antes de su aparición. Sin embargo, Platón no daría crédito al mito de Hesíodo, ya que cree que no debemos permitir que Homero ni ningún otro poeta hablen de los Dioses como dadores de males, porque estos pueden tener un fin bueno que es la mejora moral de aquellos que los padecen. (*República II*, 380 a-b).

2. La relatividad del mal.

La característica de las mujeres como "castigo para los varones" no se puede considerar un mal absoluto. En Platón todo mal tiene dos caras, como remedio y como dañino³, debido a que, como en el caso del castigo, reporta beneficios a aquellos sobre quienes se ejerce; como remedio valora Sócrates su unión con Jantipa. Esta, debido precisamente a su mal carácter, le proporciona la ocasión de ejercitarse en la templanza, ganando en moderación y temperancia para el trato con sus conciudadanos⁴.

Para Platón, desde la perspectiva del varón justo o de su análoga la ciudad justa, los males pueden ser puestos al servicio de un bien ulterior, en principio, los males son neutros. Así, por ejemplo, el engaño es un mal, pero en manos de los gobernantes puede resultar beneficioso; en este sentido nos dice en la *República*:

En cuanto a la mentira expresada en palabras ¿no se volverá útil tal como un remedio que se emplea preventivamente frente a los enemigos, y también cuando los amigos intentan hacer algo malo [...]? (*República* II, 282 c).

También hay embuste en los matrimonios programados por los regentes de la *República*, puesto que, fingiendo un sorteo, se oculta una

³ Vid. "La farmacia de Platón", J. Derrida, *La diseminación*, traducción de José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975.

⁴ Vid. cap. I.

adjudicación deliberada, debido a la conveniencia de que los mejores se junten con las mejores mayor número de veces que los peores con las peores. Todo ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia (*República V*, 459 d-e). Para que todo esto ocurra Platón ve necesario:

[...] Inventar un ingenioso sistema de sorteo, de modo que, en cada apareamiento aquellos seres inferiores tengan que acusar a su mala suerte, pero no a los gobernantes. (*República V*, 460 a).

Lo mismo ocurre con la bebida, que tiene una doble faz: su elogio lo considera reprobable, y de ahí que deba evitarse que en las manifestaciones poéticas se haga alusión a mesas abundantes repletas de bebida, porque:

[...] La moderación en lo que concierne a la multitud ¿no consiste principalmente en obedecer a los que gobiernan y en gobernar uno mismo a los placeres que conciernen a las bebidas [...]? (*República III*, 389 c-d).

Y, por el contrario, en *Las Leyes* considera que la bebida puede ser útil a la educación, puesto que una cierta dosis de vino puede hacer que los comensales sean más receptivos a aquellas enseñanzas que se les pretende inculcar. La dosis la marcaría un experto en el tema, el symposiarca (*Leyes II*, 671 b-c).

La poesía no es deseable, a no ser que sea censurada y utilizada por los gobernantes. Estos han de impedir que se divulguen las narraciones que siguen la técnica de la imitación (tragedia y comedia), porque la imitación está tres veces alejada de la realidad, y:

[...] la naturaleza humana está desmenuzada en partes más pequeñas aún, de manera que es incapaz de imitar bien muchas cosas, o de hacer las cosas mismas a las cuales las imitaciones se asemejan. (*República* III, 395 b).

La imitación ocupará un mínimo lugar respecto a la narración y sólo se referirá al hombre de bien, de manera que tenga un valor pedagógico en la formación de los guerreros, no debiendo buscar lo agradable, sino lo provechoso (*República* III, 396 e y ss.). En este sentido, las composiciones poéticas deben seguir las siguientes directrices :

1. No desprestigiar el Hades, sino elogiarlo, evitando versos como el siguiente:

Y el alma se marchó bajo tierra como si fuera
[humo
lanzando un chillido. (*República* III, 387 a).

2. Evitar los lamentos de desgracias que, como ya vimos anteriormente, sólo aumentan el mal, al evitar que acuda la razón en nuestra ayuda para sobreponernos, de modo que:

[...] Sería correcto que eliminásemos los lamentos de los varones de renombre, que los refiramos a las mujeres -y no a aquellas que son valiosas- y a hombres viles [...]. (*República III*, 388 a).

3. No permitir que aparezcan seres dominados por la risa.

4. Los dioses no deben aparecer como sujetos engañadores, porque ello induciría a imitarlos a cualquier ciudadano y, como vimos anteriormente, la mentira sólo es buena cuando es utilizada por los gobernantes "como remedio" (*República III*, 389 b), sin embargo, el recurso a ella por parte del ciudadano debe ser castigado.

4. No presentar mesas abundantes de bebidas.

5. Los dioses no han de aparecer como víctimas del desenfreno sexual, como el caso en que se nos presenta a:

Zeus impulsado por un deseo sexual, al ver a Hera se excitó de modo tal, que ni siquiera quiso llegar a su alcoba, sino que prefirió acostarse con ella sobre el piso, alegando que era presa de un deseo tal como no lo había poseído ni siquiera la primera vez que se acostaron juntos. (*República III*, 390 c).

Por el contrario, se ha de procurar:

1. Que los cantos hechos con motivo de una desgracia, sean ejecutados por extranjeros (*Leyes VII, 800 e*), para:

Evitar que una vez hecho el sacrificio [...] se le presente a uno con carácter particular un hijo o un hermano ante el altar o el templo y se ponga a lanzar palabras de mal agüero ¿No diríamos que al hablar así produciría tristeza y malos pensamientos o augurios en el padre y en los demás parientes? (*Leyes VII, 800 b-c*).

2. Lenguaje de buen agüero (*Leyes VII, 800 e*).

3. Se han de pedir a los dioses cosas buenas para lo que se exige que el poeta sea buen ciudadano, que:

No haga nada contrario a lo que sea legal, justo y decoroso o bueno en la ciudad [...]. (*Leyes VII, 801 c-d*).

4. Solamente se cantará a los dioses, genios y héroes; a estos últimos una vez que hayan muerto (*Leyes VII, 801 e*).

Ya vimos⁵ cómo la retórica experimenta un proceso similar al ocurrido con la bebida y la poesía, es decir, cómo puede ser calificada de buena o mala según por quién sea utilizada. El uso de la palabra con fines persuasivos ha de quedar supeditado a la utilidad social, siempre y cuando la organización de la sociedad responda al modelo considerado

⁵ *Vid. cap. II.*

justo por Platón. En manos de un buen gobernante cualquier cosa puede ser utilizada como remedio y, utilizando una analogía médica, considera que éste sólo debe estar reservado a los especialistas.

En las *Leyes* (IV, 718 a-b) considera que la persuasión ha de ser añadida a la justicia de las leyes para su cumplimiento; este planteamiento se deriva de la idea de que muchos ciudadanos obligados al cumplimiento de la ley han de hacerlo por una fuerza externa y no impulsados por la bondad de la propia ley.

A partir de lo anterior podemos suponer que Platón considera que los males son relativos a una sociedad injusta; en la sociedad construida según el modelo de la verdadera justicia, estos males pueden ser puestos al servicio de la justicia y convertirse en bienes en función de su utilidad.

La interpretación que del mito de Pandora hace el lírico Simónides de Amorgós también nos pone de manifiesto esta utilidad, esta valoración positiva que puede tener la mujer, a pesar de ser una carga para la humanidad-varón. Simónides hace una escisión de la raza hesiódica de las mujeres en diez estirpes. Ocho de ellas están asociadas con un animal, a saber, mujer-cerdo, mujer-zorro, mujer-perro, mujer-asno, mujer-comadreja, mujer-yegua, mujer-mono y mujer-abeja. Las dos restantes estirpes están asociadas con un elemento, la tierra y el mar. De todas estas estirpes mencionadas hay una que se salva de connotaciones negativas: es la mujer-abeja que encarna las virtudes domésticas de la buena esposa y madre. El resto aparecen como portadoras de un vicio asociado al animal con el que se las relaciona: sucia como el cerdo, astuta como el zorro, pícara como el perro,

desvergonzada como el asno, amorfa como la comadreja, ciclotímica como la yegua, glotona como el mono, lúbrica, loca por su cuerpo, fea para hacer reír⁶. Fuera de estas connotaciones peyorativas quedaría la mujer-abeja, laboriosa, buena, cuidadosa y administradora del hogar.

Pandora es el símbolo de todas las miserias humanas que se desencadenan cuando los varones se separan de los dioses. Simónides separa claramente lo perverso y perjudicial de lo útil, rescatando una *phylia* que suprime la contradicción entre la representación negativa que tienen los varones de las mujeres y la necesidad de relacionarse con ellas en el plano de la experiencia. Así, los varones se unen a aquella estirpe que escapa a connotaciones negativas, precisamente, porque se relaciona con ellos⁷. Las virtudes fundamentales de esta mujer abeja son la laboriosidad y la obediencia.

En su última obra política, *Las Leyes*, donde se propone mostrar el modelo más próximo al ideal dentro de lo posible (*Leyes V*, 739 e), vemos reedificarse el hogar para las clases gobernantes, al mismo tiempo que reingresar en él a las mujeres. Para este reingreso Platón no se olvida de las reflexiones de la República acerca de la igualdad de naturalezas, aunque con una diferencia de grado (*República V*, 456 a), en lo que respecta a las tareas del Estado, ya que sigue considerando importante

⁶ N. Loraux, *op. cit.*, p. 95 y ss.

⁷ Según Aristóteles, las abejas son animales gregarios que trabajan bajo las órdenes de un jefe, *Historia de los animales*, I, 448 a, 614 b.

su formación en la actividad guerrera, pero le concede un papel más subalterno⁸, pues:

Si parece acaso que se hace necesario servirse de ella en lo militar, ordénesele a cada una, una vez que haya engendrado hijos, lo que le sea factible y adecuado hasta un límite de cincuenta años. (*Leyes VI*, 785 b).

El entrenamiento guerrero y gimnástico de la mujer es necesario para optimizar el verdadero ejército, pues cuando éste tenga que abandonar la ciudad, las mujeres pueden defender a quienes permanecen en ella (*Leyes VII*, 814 a). En caso de invasión de fuerzas enemigas sería un gran error 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 sufrir toda clase de peligros en vez de precipitarse enseguida hacia los santuarios y llenar todos los altares y capillas y hacer que el género humano cobre mala fama de ser el más cobarde por naturaleza entre los demás animales. (*Leyes VII*, 814 a-b).

La analogía con el mundo animal para justificar la educación de las mujeres en la guerra ya había sido utilizada en la *República*, pero si allí

⁸ S. M. Okin (*op. cit.*, pp. 61-62), recogiendo la opinión de G. Morrow, considera que la alusión del Ateniense de *Las Leyes* (VII, 794) a la conveniencia de ejercitar tanto la mano derecha como la izquierda para lograr una mayor efectividad en la guerra es una metáfora de la conveniencia en el adiestramiento militar de las mujeres. Estas, al igual que la mano izquierda, son más débiles debido al menor entrenamiento.

se utilizaban los perros, en *Las Leyes* aparecen los pájaros; los perros son guardianes permanentes, su misión es la defensa de bienes y personas, mientras que los pájaros sólo se defienden si son atacados. Quizá los diferentes comportamientos de ambas especies animales le sirvieron a Platón mostrar que en su último diálogo considera que las tareas de las mujeres en el Estado tienen un carácter mucho más coyuntural, reservado a circunstancias excepcionales.

En *Las Leyes* la contribución fundamental de la mujer a la colectividad es la reproducción, con el fin de garantizar el sistema de transmisión del *kleros*, fundamental en la organización social. La permanencia del *kleros* a través de sucesivas generaciones lleva al Ateniense de *Las Leyes* a suprimir la dote que, en su tiempo acompañaba al contrato matrimonial⁹. Según Campese y Gastaldi la presencia de la dote la percibe Platón como un potencial elemento de protección de la mujer, quien puede valerse de ella en alguna circunstancia para rechazar la autoridad marital. De ahí que, continúan argumentando las autoras citadas, el Estado sustituya al padre o tutor de la mujer en caso de viudedad o separación, convirtiéndose el Estado en el nuevo tutor de la mujer¹⁰. Históricamente la dote provenía del padre o tutor, y en algunas ocasiones -como podría ser el caso de ciudadanos pobres- de algún pariente más rico, o del Estado; cuando éste quería agradecer algún servicio a un ciudadano que deseaba casar a una mujer, pero no tenía recursos para dotarla. De ahí que:

⁹ S. Campese y S. Gastaldi, *La donna e i filosofi, archeologia di un'immagine culturale*, Bologna, Zanichelli, 1981.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 36-37.

La dote de una mujer debía permanecer intacta a través de toda su vida y ser sólo utilizada para su mantenimiento; ni el padre ni los tutores, ni el marido, ni la propia esposa podían legalmente disponer de ella. Después del matrimonio la dote pasaba de la custodia del padre a la del marido. Este podía utilizar el capital de la dote, pero estaba obligado a mantener a su mujer con las rentas de la misma, que se computaban en un 18 por 100 anual. Después del divorcio el marido estaba obligado a devolver la dote a los tutores de su ex-mujer o a pagar interés del tipo antes citado.¹¹

El Estado, al tener como misión fundamental el velar por el número y dimensión de los hogares, elimina el tutelaje de la mujer mediante la dote para así evitar dos posibles peligros: por una parte, que los ciudadanos a la hora de concertar matrimonios, lo hagan valorando beneficios personales más que conveniencias para la ciudad (*Leyes VI, 773 b*), y por la otra, que se alteren los límites prefijados para el *kleros*, instituidos de manera que nadie permita que disminuya el valor de su dote ni adquiera más del cuádruplo sin tributar el excedente a la ciudad (*Leyes VI, 745 a*).

El poder estatal sobre la mujer se delega en los maridos; ahora bien, una vez que el marido ha desaparecido, la mujer vuelve al amparo del Estado.

Las frecuentes referencias de Platón a las mujeres en general, asociándolas a cualidades negativas no deseables en una ciudad regida por la sabiduría y la justicia, pueden conducirnos a establecer un paralelismo entre esta no individuación y la apreciación que hace N.

¹¹ S. B. Pomeroy, *Diosas...*, p. 80.

Loroux a propósito de la primera mujer de la Teogonía de Hesíodo, de Pandora. Pandora no es madre de la humanidad, ya constituida por varones cuando esta hace su aparición, sino la madre de las mujeres, de la raza de las mujeres¹². La mujer en la Teogonía tiene un solo origen mientras que el de los varones es plural¹³.

Podemos una analogía entre este mito hesiódico y el relato del *Timeo* (43 a) dedicado al origen de la humanidad, pues los dioses fabricaron un cuerpo para cada individuo varón, apareciendo las mujeres en un segundo momento como encarnaciones de los varones que no fueron virtuosos. Los varones aparecen individualizados por grados de virtud, hay quienes logran una vida racional pudiendo volver a la morada astral para llevar "una vida feliz y semejante a la del astro" (*Timeo* 42 b), y quienes gradualmente se apartan de la virtud encarnándose en mujeres o en otros animales, dependiendo del alejamiento de la virtud que hayan observado.

Las continuas alusiones a las mujeres en general, relacionándolas con comportamientos antisociales, hacen pensable que Platón las situaría al lado de aquellas "cosas despreciables y sin ninguna importancia", a las que se refiere el *Parménides* (130 c-d) para preguntarse si tales entidades tendrán idea referente. En este diálogo Platón no se muestra dispuesto a admitir ideas para tales "cosas despreciables", y duda en torno a la inclusión en el mundo de las ideas de las correspondientes a entidades sustantivas como hombre, fuego o agua. La pregunta por la idea de *ánthropos* vuelve a quedar sin contestar en el *Filebo* (15 a),

¹² N. Loroux, *op. cit.*, p. 78 y ss.

¹³ *Ibid.*, p. 80-81.

mientras que en el *Timeo* (51 b) se admiten ideas para los casos del fuego y de la humedad. En la *Carta VII* (342 d) se manifiesta partidario de admitir ideas de todo, no solamente de las entidades sustantivas, en torno a las cuales venía arrastrando una indecisión desde los planteamientos de *Parménides*, sino también de entidades artificiales y "de pasiones de toda clase", lo que nos lleva a pensar que en la *Carta VII* admite ideas que había rechazado en el *Parménides*, ideas de entidades no deseables, ya que para Platón las pasiones nos apartaban de la verdadera ciudadanía llevando a los varones a parecerse a las mujeres, según hemos visto más arriba¹⁴.

En el *Timeo* los varones fueron contruidos por los dioses inferiores de acuerdo con el modelo del viviente. El demiurgo sólo dictó las leyes fatales¹⁵ por las que habría de regirse la humanidad; entre éstas figuran el que la naturaleza humana sería doble, y que, de los dos sexos, el más vigoroso sería el que recibiría más tarde el nombre de sexo masculino, y el que si los hombres dominaban sus impulsos, vivirían en la justicia, y si se dejaban dominar por ellos, vivirían en la injusticia (*Timeo* 42 a-b). Cuando esto ocurre aparecen las mujeres, de manera que la existencia de varones exclusivamente sería una prueba de justicia, de que no se habían dejado dominar por los impulsos. El demiurgo no es responsable del mal; para explicar éste debemos recurrir a la voluntad humana, porque:

¹⁴ Vid. Graciela E. Marcos de Pinotti, "El problema de la extensión del mundo de las Ideas en Parménides 130 b-e", *Revista de Filosofía y Teoría política*, Universidad de La Plata, 1986, 26-27. También en Platón: Diálogos, vol. V, Madrid, Gredos, 1988, pp.42-43, n. 40.

¹⁵ νόμους τε τούς heimarménous eipen autais (*Timeo* 41 e).

El les dicta todas las leyes con el fin de permanecer inocente ante la maldad futura de cada uno de los seres. (*Timeo* 42 d).

El origen del mal se encuentra en la disarmonía, cuando la especie inmortal del alma, la que se alberga en la cabeza, no ejerce su gobierno sobre los círculos de lo mismo y de lo otro. De esta pérdida de hegemonía de la especie racional surgen las mujeres y los animales a través de reencarnación como copias degeneradas del modelo primero, que es el varón. Ahora bien, estas copias no imitan al modelo, sino que se apartan de él. Los imitadores del modelo serían los primeros varones, las verdaderas copias de la idea de *ánthropos*, las mujeres y los animales serían simulacros de la idea de humanidad, ateniéndonos a la definición de simulacro¹⁶ que Platón nos ofrece en el *Sofista*, imagen que no se parece al modelo, que no logra ser copia (*Sofista* 236 b).

En el *Sofista* (265 e y ss.) aparece la división entre arte divino y arte humano. El primero produce todo lo que se llama "por naturaleza"¹⁷. Las realidades producidas por la técnica divina son:

Nosotros (*hemeis*) mismos, así como los demás seres vivos y cuanto se produce a partir del fuego, el agua y lo que es afín a éstos, todas y cada una de estas producciones son cosas, como sabemos, elaboradas por el dios [...]. (*Sofista* 266 b).

¹⁶ *phantasma*.

¹⁷ *physei*.

Tanto en el arte divino como en el humano existe la posibilidad de copia y simulacro, de imagen que reproduce ordenadamente el original, de copia, y de imagen que no lo reproduce según orden, de simulacro. Si, a pesar lo problemático de las relaciones entre el demiurgo y el dios artesano del *Sofista*, suponemos que al menos existen algunas afinidades, las mujeres, a la luz de la información aportada por el *Timeo* no formarían parte del "nosotros mismos"¹⁸, sino de "los demás seres vivos"; aun en este caso, según el texto del *Sofista* señalado más arriba, serían producto de un arte divino, en cuanto producto de la ley dictada por el Demiurgo, ya que, en todo caso, formarían parte de "los demás seres vivos". Aunque la aparición de las mujeres entra en el plan del Demiurgo, la "causa próxima" de su existencia es mala educación o el desequilibrio humoral de los varones; serían producto, al menos en parte, de un mal arte humano.

Cabe preguntar si mujeres y animales forman parte del arte divino o del arte humano, ya que el Demiurgo dictó la ley de que su aparición dependería de los humanos-varones. En la aparición de las mujeres, pájaros y cuadrúpedos se produce una complementariedad entre ley divina y artesanía humana. También podemos ver a Pandora como una combinación de ley divina y artesanía, en este caso divina, pues Zeus la ideó y encargó su construcción a Hefesto, dios de las técnicas¹⁹. Aunque, por una parte, el Demiurgo tenía previsto que el género humano se dividiese en dos, por otra, la explicación del origen hace problemática la pertenencia de las mujeres a lo humano, pues sería admitir que la idea

¹⁸ Debido a que el Demiurgo fabricó un cuerpo para cada uno de los individuos entre los que no había mujeres. Las mujeres del *Timeo* no son producto de ningún arte divino.

¹⁹ Ruiz de Elvira, *Mitología Clásica*, Madrid, Gredos, 2ª ed. 1984.

de *ánthropos* admite génesis, lo cual contraviene una de las características de las ideas, su inmutabilidad, al ser primero el paradigma de los varones y en un segundo momento de varones y mujeres. Platón había negado en el *Fedro* (347 d) la posibilidad de que la generación afectase a las ideas, ya que todas son inmutables y eternas, y en el *Parménides* había puesto en duda la existencia de arquetipos de entidades sustantivas naturales como "hombre", "fuego" y "agua", entidades sujetas a generación. Sin embargo, de acuerdo con lo señalado más arriba, en época más cercana a la redacción del *Timeo*, en la *Carta VII* Platón admite toda clase de ideas, incluidas las de los artefactos.

Si existen ideas de artefactos, resulta difícil admitir que las ideas sean eternas, a no ser que también estén previstos eternamente todos los artificios humanos. Estas podrían estar previstas, o bien como entidades o bien como leyes similares a "las leyes fatales". En este sentido las mujeres y los demás animales estarían en el mismo nivel que los artefactos: unos y otros no tendrían modelo, pero estaría prevista su aparición. Mujeres y animales son entidades naturales que surgen de un modo similar a las artificiales, como producto del obrar de los humanos. No tienen un paradigma al que imitar.

Los artefactos tendrían como característica fundamental su utilidad, estarían dentro de las entidades que, de acuerdo con la división de los seres hecha en el *Filebo* (53 d), no son en sí y por sí, sino que tienden siempre hacia otra cosa, en el caso de las mujeres, hacia la generación, pues en *Timeo*, una vez que algunos varones toman la apariencia de mujeres, surge el deseo de generación.

Platón, a la vez que cita a las mujeres para referirse a males que se han de erradicar de la ciudad, encuentra en ellas una serie de connotaciones positivas en función de la utilidad, desde el ejercicio de la templanza que suponía para el Sócrates histórico la figura de su esposa Jantipa, pasando por la puesta en común de mujeres y niños para evitar fisuras dentro del Estado, hasta la segregación de los varones no virtuosos mediante la reencarnación de estos en cuerpo de mujer, y la posibilidad de generación.

El *oikos*, que había sido negado en la *República* a los guardianes, reaparece en *Las Leyes* como lugar de la génesis de los humanos y de la educación en la primera infancia. Ahora bien, ha de estar orientado hacia lo público, hacia el bien de la ciudad. El hogar es considerado ahora como complemento de la vida pública y no como disolvente según el análisis hecho en la *República*. Tendría un status similar al placer del *Filebo*, esto es, estaría orientado hacia otra cosa, hacia lo público, y en cuanto orientado hacia otra cosa sería génesis.

En el *Político* (262 b-e, 265 a) declara que hay que dividir de acuerdo con las formas y por la mitad, par-impar, macho-hembra. Si hay que dividir se da por supuesto que hay algo común y una diferencia. Macho y hembra, en el caso de los humanos, tendrían en común el participar de la idea de *ánthropos* y de diferente, si nos atenemos a la *República*, el que el macho engendra y la hembra pare (*República V*, 454 e). Pero, como ya hemos señalado en el capítulo anterior, en *Las Leyes* (VI, 781 a) encontramos una diferencia "diferente", no de tipo biológico, sino psicológico: la mayor tendencia natural de las mujeres a disimulos y clandestinidades. De tal debilidad ya había hablado Platón en la *República*, en el contexto de su defensa de la igualdad de naturalezas respecto a las tareas del Estado, y de la abolición de la propiedad y de

la familia, la diferencia de grado dentro de la igualdad de naturalezas se convierte ahora en diferencia de naturaleza. En *Las Leyes* continúa especificando en qué consiste esa diferencia en cuanto a la naturaleza:

Hay que dar a unos y a otros aquello que respectivamente imponga la naturaleza (*tes physeos*) y especialmente en lo que toca a las hembras [...]. Lo que sea grandioso y muestre tendencia hacia la virilidad [...] es propio de varones, y en cambio, aquello que se incline más hacia el recato y hacia la moderación [...] es más propio de mujeres [...]. (*Leyes VII, 802 e*).

En el *Timeo*, cuya fecha de composición se sitúa muy próxima al *Político*²⁰, a pesar de la ley -citada más arriba- de que la naturaleza humana sería doble, la oposición, según el relato del origen de esta naturaleza humana, no se da entre varón y mujer, sino entre varón, por una parte, y mujeres y animales, por la otra, perteneciendo ambos términos de la oposición a los vivientes. La mujer pasa a ser opuesta al varón, formando ambos la naturaleza humana, en el momento de la generación, cuando se hace necesaria y útil su relación con el varón. La humanidad del varón está dada por el modelo, la de la mujer ha de justificarse en función de su utilidad.

Si admitimos que la evolución de la filosofía política platónica se produce por el choque de su teoría primera de las ideas con el mundo empírico, cabe pensar que una de estas *disonancias* estaría en función de la minusvaloración de las relaciones con mujeres mantenida en el *Banquete*

²⁰ Platon, *Oeuvres complètes*, Tome X, *Timée, Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, "Les Belles Lettres", 6^{ème} tirage, 1985, p. 21.

(209 c-d) y en *Fedro* (250 e) y la imperiosa necesidad de relacionarse con ellas debido a las necesidades reproductivas. De ahí que sólo cuando estas relaciones se revelan inevitables, la mujer entre a formar parte de hecho en el género humano. Es decir, si la mujer tiene un status ontológico similar al placer, en cuanto génesis orientada hacia otra cosa, solamente cuando "esa otra cosa", la generación de los humanos para el caso de la mujer, se ve como necesaria adquiere ésta categoría de humano.

En *Las Leyes* se invierte la valoración mantenida en el *Banquete* y en *Fedro* al considerar que las relaciones naturales son las heterosexuales, frente a las homosexuales²¹ que son calificadas de no-naturales. El dirigirse hacia las mujeres sería lo natural, en cuanto a necesario y útil.

La mujer, sin dejar de ser un mal cobra existencia por su utilidad. Bien es verdad que en *Las Leyes* se supone una aceptación de la maldad del género humano, ya que todos los individuos varones son similares a los artesanos de la *República*, a quienes les es más difícil substraerse a la parte concupiscible, y de ahí que todos hayan de estar asignados a hogares. Los individuos descargan su responsabilidad moral en la constitución somática y en la educación. En *Las Leyes* Platón conserva

²¹ La prohibición de éstas no sería recibida con alborozo por la audiencia de Platón. El recurso a ejemplos del mundo animal lo utiliza para justificar la prohibición de toda relación que no vaya encaminada a la reproducción, es decir, para evitar el asesinato premeditado del género humano al "sembrar en rocas y piedras" donde "[el germen] jamás puede arraigar ni lograr su propia fecunda naturaleza" (*Las Leyes* 838 e-839 a), y para justificar la comunidad de actividades entre varones y mujeres en la *República*. Tal recurso legitima sus propuestas, porque le permite afirmar que la legislación responde a la naturaleza y no a la convención. S. M. Okin en *op. cit.*, p. 65 y ss., recogiendo la afirmación de R. D. Rankin (*Plato and the individual*, New York, 1964, p. 92) que sostiene la utilización por parte de Platón de ejemplos del mundo animal para afianzar teorías ya formadas, considera que lo natural en la filosofía de Platón cumple la función de sancionar decisiones tomadas previamente.

la idea de que la buena organización del Estado tiene su pilar fundamental en la regulación de las relaciones entre los sexos, para ello:

En la medida de lo posible, no debe haber nada que no esté bajo vigilancia. (*Leyes VI, 760 a*).

Esta restauración política del hogar implica que las mujeres pasan del hogar común de los guardianes de la *República* a los hogares privados de *Las Leyes* y reciben una educación diferente a la del varón. Parece que la existencia del hogar es consustancial al hecho de que disminuyan las posibilidades de las mujeres para acceder a la vida pública y se incremente su sumisión al varón en la vida privada; esta sumisión se hace patente en la regulación de los casamientos y transmisiones de herencia. Así, el padre de familia:

Después de dejar como heredero al hijo que prefiera, si tiene más hijos, deberá casar a las hijas según leyes y a los varones concederlos a quienes no tengan sucesión. (*Leyes V, 740 b-c*).

Y, siguiendo el consejo de los sabios, no debe buscar muchachas demasiado ricas, pues:

[...] Habiendo igualdad en todas las demás cosas, prefieras lo más humilde para entrar en comunidad con ello [...]. (*Leyes VI, 733 a*).

La tarea de decidir las uniones entre varón y mujer que llevaban a cabo los regentes de la *República* ahora es transferida a los varones, de acuerdo con la práctica habitual de su tiempo²². El poder centralizado por las/los regentes en la *República* se distribuye entre los particulares, pero solamente varones. El reparto de poder no se hace según individuos, sino según sexos. Las mujeres se mantienen en el campo de las elegibles, de manera que son comunes en este sentido antes del matrimonio: cualquier varón puede elegir a cualquier mujer en matrimonio. Una vez elegida, dejaría de ser común, así como los hijos que ya nacen en un hogar propio y son reconocibles por sus padres y viceversa. En la *República*, tanto varones como mujeres eran elegidos por el gobernante para la procreación, bajo el simulacro de un sorteo; en *Las Leyes* los varones participan de la capacidad de elección, mientras que las mujeres quedan fuera de esa participación. De ahí que los consejos matrimoniales vayan dirigidos a los varones y éstos entren primero en relación no con su futura esposa, sino no con los familiares varones de ella, por ello resulta necesario que:

[...] haya en todo caso una sola consigna en cuanto a los matrimonios: es imprescindible que cada cual contraiga

²² S. B. Pomeroy, *op. cit.*, p. 80. Por otra parte, S. M. Okin en *Women in Western Political Thought* (New Jersey, Princeton University, 1979, p. 34 ss.) argumenta que, si consideramos el papel de la familia en la Atenas clásica como una unidad económica y no emocional, la comunidad de mujeres y niños no supondría gran trauma ni para las mujeres ni para los varones. Las mujeres ya estaban acostumbradas a no escoger el compañero sexual, pues esta elección corría a cargo del padre o hermano, y una vez casada pasaba a depender totalmente del marido; luego el hecho de que el compañero sexual ocasional fuera elegido por el Estado no supondría ninguna merma en el ejercicio de sus libertades. Por otra parte, los varones, sobre todo los seguidores de Sócrates, compaginaban la vida familiar con las relaciones homosexuales; éstos constituían la verdadera comunidad "de placeres y dolores" - utilizando la expresión de la *República*-. Para éstos que, en definitiva serían los destinados a formar la clase de los guardianes y, por tanto, aquellos a quienes afectaría tal comunidad, sería mucho más duro el control de las relaciones homosexuales que la comunidad de mujeres.

nupcias que vayan a convenir a la ciudad, no las más placenteras para sí. Ahora bien, por regla general todos tienden siempre hacia lo más semejante a ellos en cuanto a naturaleza, de donde ocurre que la ciudad entera se hace heterogénea por lo que toca tanto a riquezas como a caracteres morales, y como consecuencia de esto les sucede en grado sumo a la mayor parte de las ciudades lo que no deseamos que a nosotros ocurra. Sin embargo, el ordenar esto textualmente en una ley, que no se case un rico con la hija de otro rico ni el capaz de hacer muchas cosas con la de otro como él, o el obligar a los más vivaces por temperamento a unirse con los más tardos y a los más tardos con los más vivaces en la asociación matrimonial, por una parte sería ridículo, y además provocaría la cólera de muchos, porque no es fácil comprender que es menester que la ciudad sea como una mezcla hecha en un cráter, donde el vino recién vertido espumea impetuoso, pero una vez que se le modera con otra divinidad más sobria, al encontrarse en buena compañía se convierte en bebida buena y templada. Pues bien, que esto es lo que ocurre en la mezcla que son los niños y no hay nadie o casi nadie que sea capaz de verlo claro; razón por la cual no tenemos más remedio que omitir en la ley las cosas de esta índole e intentar persuadirles con palabras sugestivas. (*Leyes VI, 773 b-c-d*).²³

Frente a la idea de la *República* de que los mejores se junten con los mejores y los peores con los peores, parece más idóneo para el mantenimiento del Estado la mezcla, que, en vez de perpetuar las diferencias, las acorte. El futuro esposo y sus suegros han de cotejar carácter, habilidades y patrimonios teniendo como criterio la complementaridad para evitar que en la ciudad se creen grupos muy diferenciados que puedan llegar al antagonismo. En esta misma perspectiva se tiene en cuenta el carácter de la mujer dentro de un planteamiento eugenésico que impida la generación de individuos con caracteres antagónicos. La conflictividad social iría eliminándose progresivamente por medio de adecuadas uniones matrimoniales; en este

²³ Los subrayados son míos.

caso el criterio es la complementariedad, la unión de caracteres diferentes que hagan una buena mezcla, de manera que los hijos vayan siendo semejantes unos a otros, disminuyendo progresivamente las diferencias ciudadanas.

En su última formulación política Platón hace resurgir la familia en todos los estamentos sociales debido al reconocimiento de que todos los varones tienen una tendencia constitucional hacia el vicio (debido a la proporción de esperma (*Timeo* 86 c). Esta minusvaloración del varón respecto a los planteamientos de la *República* determina que la mujer abandone la esfera pública y la sabiduría y virtud sean patrimonio exclusivo de varones, es decir, Platón parece ceder ante un pesimismo antropológico al considerar que los varones no serán capaces de vivir sin propiedades privadas, y la existencia de éstas sitúa a las mujeres, en cuanto que forman parte de dichas propiedades, en la esfera del *oikos*. El argumento para reprobar las relaciones homosexuales, alabadas en el *Banquete* y en el *Fedro*, lo encuentra el ateniense de *Las Leyes* en que el seducido realiza el papel de mujer, sustrayéndose a la *andría* necesaria para la regulación de la *polis*:

¿Es que en el alma del seducido se enraizará el hábito del valor, o en el del seductor el carácter de la templanza? ¿O, más bien, nadie llegará a convencerse de esto, sino que, muy al contrario, todo el mundo censurará la molicie del que cede a los placeres y no puede moderarse? Y en cuanto al que toma el papel de mujer, ¿quién no lamentará la semejanza con su modelo? ¿Qué hombre, pues, siendo ello así lo regulará por ley? Podemos decir que nadie que tenga en su mente una idea de lo que es la ley en realidad. (*Leyes*, 836 d-e).²⁴

²⁴ El subrayado es mío.

La conveniencia de que los varones se relacionen y generen con mujeres, no es producto de una mejor consideración del sexo femenino, pues de la cita anterior se desprende que la imitación de la mujer en cuanto tal es algo indeseable tal -"todo el mundo lamentará parecerse a ella"-, sino del reconocimiento de su necesidad: es el precio que se ha de pagar por la reproducción.

A la necesidad se dice que ni aún la misma divinidad es capaz de hacerle fuerza. (*Leyes V*, 741 a).

Cuando el Ateniense de *Las Leyes* comienza su relato de cómo se han de organizar las magistraturas en la colonia que están proyectando, decide formar una comisión mixta en la que figuren un número de varones no inferior a cien²⁵ escogido de entre los más ancianos y mejores que hayan llegado a la colonia, y otros cien de los colonos (*Leyes VI*, 754 c).

De la *República* a las *Leyes* podemos ver una evolución dispar según los sexos en la participación política. Mientras que a los varones débiles moralmente se les niega participación en la primera y se les concede en la segunda, a las mejores de entre las mujeres se les concede en la primera y se les niega en la segunda. Si en la *República* (V, 455 a y ss.) las diferentes tareas que cada uno sea capaz de desarrollar estaban en función de las diferentes naturalezas, sin distinción de géneros, en *Las Leyes* (VII, 802 d-e) la virtud aparece claramente distribuida según

²⁵ *ἢ ἑκατὸν ἑκατὸν ἀνδρῶν.*

géneros: lo que es grandioso es propio de los varones, mientras que lo que tiende al recato es propio de las mujeres.

Un pesimismo ante las posibilidades de que todos los ciudadanos sean virtuosos y felices, de que se pueda conseguir un orden social perfecto, hace a Platón admitir en la vida política a varones incompetentes y excluir en gran medida a las mujeres, ya que sólo deben ocupar magistraturas una vez hayan cumplido las funciones reproductoras. La admisión de una cierta incompetencia en la vida pública no implica la admisión de algunos de los incompetentes sin diferenciación sexual, sino de los incompetentes varones; mientras que son excluidas algunas de las mujeres consideradas válidas en el modelo perfecto. El Ateniense de *Las Leyes* impone límites de edad para alcanzar las magistraturas, éstos son mucho más altos para la mujer: cuarenta años para ésta, mientras que treinta para los varones. En lo relativo a la guerra, el varón prestará servicios entre los veinte y sesenta años, mientras que la mujer:

[...] Si parece acaso que se hace necesario servirse de ella para lo militar, ordénesele a cada una, una vez que haya engendrado hijos, lo que sea factible y adecuado hasta el límite de cincuenta años. (*Leyes* VI, 785 b).

Las mujeres, en el caso de ser útiles a la ciudad a través de la guerra, sólo podrán hacerlo una vez que hayan cumplido con su servicio primordial: el de tener hijos. Cuando los mecanismos de control de los individuos no son tan seguros como los proyectados en el estado ideal, se relajan los dirigidos hacia los varones y se refuerzan los orientados hacia las mujeres. En función de aquella "diferencia irrelevante" de la

República que consistía en que la hembra pare y el macho procrea, las mujeres ven restringida su participación en las tareas de estado. El que el estado delegue en cada varón los asuntos de la generación, olvidándose de aquellos sorteos que determinarían los apareamientos, implica que cada uno de los varones se convierte en jefe de cada una de las mujeres. Tal parece como si para Platón la tolerancia hacia las incompetencias del varón en la vida pública implicaran una mayor exclusión de las mujeres de la participación en las tareas de Estado.

Por una parte, considera que la mujer también debe recibir una educación (*Leyes VII, 806 a*) para que la vida de *oikos* deje de ser una amenaza para la vida política que se asienta sobre un conjunto (5.040) de patrimonios particulares y no sobre una comunidad de sabios y valientes como era el caso de la *República*. Por otro lado, deja manifiesta su idea sobre la superioridad del varón, ya que:

Son superiores los mejores respecto de los que son menos buenos, y, en general, los más ancianos respecto de los más jóvenes, también los padres respecto a los hijos, los hombres respecto a las mujeres y los niños. (*Leyes XI, 917 a*).

Solamente el varón es titular de la propiedad²⁶:

²⁶ *genómena*.

[...] Que a cada varón le corresponda un lote. (*Leyes V*, 737 e).²⁷

La mujer queda excluida de la titularidad de la propiedad y como consecuencia de la herencia, ya que:

Si el testador no deja hijos varones, sino hembras, que designe un esposo para aquella que él quiera de entre sus hijas, y que lo deje adoptado como hijo suyo y que lo nombre heredero. (*Leyes XI*, 923 e).

La mujer no puede ser propietaria, sino transmisora de propiedades, de su padre a su esposo; los patrimonios han de permanecer indivisos para no alterar el número de hogares considerado ideal, y los titulares de ellos son varones. (*Leyes V*, 740 b-c).

El status de las mujeres, por ser, junto a los hijos y otros bienes, una propiedad de los varones, depende de los pactos hechos por los propietarios. Si éstos, los varones, deciden que las propiedades lo sean en común, las mujeres figuran en ese común como en el caso de la *República*, si las propiedades están distribuidas por individuos como en *Las Leyes*, las mujeres figuran en los lotes individuales. Esta ubicación de las mujeres dentro de las propiedades nos hace pensar que, aun en el caso de que Platón admitiese la idea de *ánthropos*, no consideraría que las mujeres y los varones participasen de ella por igual.

²⁷ *genómōna anér kai kleros synnomé*. Vid. Vidal Naquet, *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad*, traducción de Marco-Aurelio Galmerini, Barcelona, Península, 1983, p. 270.

Aquellos varones del *Banquete* contempladores de la belleza y paridores de virtud se constituyen en nosotros, en humanidad, en *ánthropos*, haciendo que este concepto sea sinónimo de *anér*, varón, considerándose los verdaderos organizadores de la sociedad. La verdadera humanidad es la de los varones: a las mujeres les será otorgada la humanidad en virtud de su función. La mujer tendría un status similar a la *génesis*, que si es hacia un fin bueno es buena y si está orientada hacia un fin malo es mala. De la misma manera que la *génesis* por sí misma no se podría calificar; la humanidad de las mujeres no estaría dada, sino que le sería otorgada en función del varón.

3. Mujeres, artesanos y comerciantes

Los artesanos y comerciantes están excluidos, tanto en el proyecto utópico como en el posible, de la vida pública, mientras que a las mujeres, con los matices que ya hemos visto, no se les niega la participación en la vida política. Los artesanos son excluidos en la *República* por tener su alma gobernada por la parte apetitiva, parte insolente y deseosa de propiedades, y en *Las Leyes* debido a que nadie puede desempeñar bien dos oficios. Los comerciantes son excluidos de la *República* y admitidos bajo vigilancia en *Las Leyes*.

Los artesanos tendrían una sola técnica, estarían en el ámbito de la especialización. Platón considera que para que una sociedad sea justa, es necesario que cada uno tenga un solo oficio, de manera que:

En nuestro Estado únicamente hallaremos al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego, y al militar que es militar, pero no es comerciante además de ser militar, y así con todo el resto. (*República* III, 397 e).

Cabría decir que la condición de diferencia de las mujeres estaría unida al desarrollo de su actividad que, por una parte, se refiere a los diversos cuidados del cuerpo y del alma (ya vimos la nefasta influencia que tienen las mujeres en la educación), sin ser especialistas en ninguno de ellos, ya que quien cree saber acerca de todo, como el sofista, en realidad no sabe acerca de nada, puesto que:

Ante una tempestad si estamos en alta mar tendremos que pedir consejo al técnico en náutica, si queremos hacernos unos zapatos al zapatero etc. (*República* IV, 443 c).

En estos trabajos realizados por especialistas sí que podemos distinguir al que sabe del ignorante, no así en la práctica de las actividades del *oikos* desarrolladas por la mayoría de las mujeres atenienses, en las que pretender la excelencia le parece a Platón ridículo (*República* V, 455 c-d). Para que las prácticas rutinarias regidas por la imitación se conviertan en técnicas dirigidas por el conocimiento han de observar el principio de especialización. Una segunda característica se añade a la actividad ligada al *oikos* de las mujeres, el que se desarrollan al abrigo de lo privado, de lo que carece de publicidad, lugar que escapa a la justicia y al que están fuertemente aferradas las mujeres, pues:

¿Cómo, pues, podrá uno, sin hacer el ridículo, intentar obligar de hecho a las mujeres a dejarse ver dedicadas en público a comer y a beber? Porque no hay cosa que ese sexo pueda soportar con más dificultad que ésta, y por estar acostumbrado a vivir escondido y en tinieblas, opondrá toda clase de resistencias a quien quiera sacarla a la luz por fuerza y logrará derrotar ampliamente al legislador[...]. (*Leyes* VI, 781 c).

Esta característica también guarda analogías con las particularidades peyorativas que atribuye al sofista (*Sofista*, 254 a-b), por "escabullirse en la tiniebla del no-ser".

Adulación, multiplicidad y oscuridad serían características comunes a la actividad de las mujeres y de los sofistas. Platón es consciente de que la oscuridad, ya sea real como la del hogar o simbólica como la del sofista, es incompatible con una vida verdaderamente humana que, en su caso, es tanto como decir racional. La solución que encuentran Sócrates-Platón en la *República* para que la sociedad se adecúe a la idea de justicia es la eliminación de este lugar oscuro que es el hogar en las clases superiores. Hogar y sofística son incompatibles con conocimiento y, por tanto, con justicia, pues, según hicimos constar más arriba, para Platón sólo aquel que conoce la verdad, la idea, puede llegar a reconocer las copias. En el *Menón* se plantea un problema similar respecto a la ignorancia y a la sabiduría: nadie, ni el ignorante ni el sabio, puede buscar la sabiduría; el ignorante, porque, al serlo, no sabe qué buscar y, en el caso de que lo encontrase, no lo reconocería; el sabio, porque al serlo, no puede buscar la sabiduría, ya que es absurdo buscar lo que ya se tiene. Este problema se resuelve recurriendo a la *anámnesis* o reminiscencia. Ahora bien, en el relato que nos ofrece en el *Fedro* de la *anámnesis* sólo los varones pueden ejercerla, ya que las almas que

vieron algo se implantan en fetos de varón (*Fedro* 248 d)²⁸. También hemos visto cómo en el *Banquete* la mujer estaba excluida de las relaciones amorosas, relaciones que conducían a la sabiduría y a la generación según el alma.

Vidal Naquet argumenta que el destino de las mujeres en Platón va unido al de los artesanos:

Una de las ironías de la Historia de las ideas es que Platón, ese aristócrata "reaccionario" pase a veces por feminista, pero había realizado [...] la sencilla comprobación de que las mujeres representaban la mitad de la ciudad [...]. La mujer griega y la *techné* tienen entre sí relaciones reversibles de un extremada antigüedad. ¿No fue Pandora íntegramente creada por Hefesto? ¿No es Tetis quien en Homero enseña el trabajo de los metales a Hefesto?²⁹

No se encuentra en la Grecia antigua³⁰ un concepto como el de trabajo que abarque todos los oficios, sino una pluralidad de oficios diferentes de los que cada uno constituye un tipo particular de acción que produce su propia obra. Además el conjunto de actividades agrícolas, que a nuestros ojos están integradas en las conductas del trabajo, se mantienen para el griego exteriores al dominio profesional. Para Jenofonte³¹ la agricultura y la guerra no aparecen como oficios.

²⁸ Vid. caps. V y VI.

²⁹ P. Vidal Naquet, *op. cit.*, p. 286.

³⁰ J-P. Vernant, *Mito y pensamiento ...*, p. 258 ss. y 275.

³¹ *Económico*, I, 16. También en Aristóteles, *Política*, VII, 1325 a 32.

La agricultura y la guerra no eran consideradas *technai* debido a que la buena producción agrícola o el éxito en la guerra no dependen exclusivamente del agricultor o del guerrero, sino también de otras fuerzas incontrolables, como podrían ser las meteorológicas en el primer caso o la fuerza del enemigo en el segundo. Entre los artesanos el buen oficio garantiza el éxito del producto, cosa que no ocurre ni en la agricultura ni en la guerra. De ahí que antes de emprender una acción militar o agrícola se consulte a los oráculos y se ofreciesen sacrificios a los dioses a fin de conjuraran los peligros y favoreciesen el éxito³².

Sin embargo, para Platón los agricultores están equiparados a los artesanos en la ciudad ideal, formando la tercera clase social. El ciudadano de las *Las Leyes* es el titular de las tierras equiparándose así a los labradores de la tercera clase social de la *República*, si bien es verdad que el trabajo agrícola será realizado por esclavos. Entre los artesanos se establecen diferentes categorías, siendo las más importante la de aquellos que se dedican a la fabricación de instrumentos bélicos, los cuales están equiparados a los militares y en algunos casos pueden ser tratados como héroes de guerra. A estos *demiurgos* se les reconoce una sabiduría particular³³ aunque no sea la sabiduría de saber gobernar, la *techné politikós*, que sería una especie de *techné* de *technai*.

³² J-P. Vernant, *op. cit.* p. 260.

³³ Habilidad para la carpintería (*tektoniké*), habilidad para la agricultura (*georgiké*), *Rep.* IV, 428 c, son sabidurías parciales, que no se pueden extender a la ciudad. Es decir, porque una ciudad disponga de hábiles carpinteros no se puede decir sabia, en cambio si dispone de prudentes gobernantes sí puede recibir el nombre de sabia. Sólo puede recibir este nombre en el caso de que una minoría, los guardianes perfectos, posea el conocimiento apropiado para la vigilancia, *phylakiké*.

Las actividades de las mujeres y los artesanos comparten en la filosofía platónica el papel de servir de modelos explicativos de temas filosóficos centrales³⁴. Al trabajo del artesano que construye muebles se recurre para explicar la teoría de la ideas, y al proceso de embarazo y parto para explicar la mayéutica. El conocimiento que el filósofo tiene de las ideas, es similar al que el artesano tiene del modelo que piensa fabricar, y la enseñanza del maestro al discípulo se parece a la labor de una comadrona que atiende a una parturienta. Ahora bien, el filósofo es superior al artesano y maestro-discípulo son superiores a comadrona-parturienta. Filósofo y maestro-discípulo son copias superiores a sus originales, inversión de la verdadera *mímesis*, es decir, el artesano y la mujer generan copias superiores a ellos.

Consideración distinta a la de los artesanos se establece para los comerciantes, quienes son expulsados de la ciudad ideal y admitidos en "la más cercana al modelo dentro de lo posible", pero bajo una estrecha vigilancia. Vernant establece la siguiente diferencia entre artesanos y comerciantes:

El artesano pone un empeño particular en cada producto que fabrica, en cuanto sólo tiene valor de uso, en cambio, el comerciante para quien todos los productos tienen un valor de cambio, considera todos los productos igualados en virtud de esta última función. Para el comerciante los objetos se despojan de su diversidad cualitativa (valor de uso) y ya no tienen sino la significación abstracta de una mercancía semejante a todas las otras.³⁵

³⁴ Vid. cap. III.

³⁵ J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 346.

El destino de los comerciantes y el de los hogares corren paralelos en la filosofía política de Platón: en la ciudad ideal los comerciantes y algunos *oikos* son incompatibles con la justicia, en la ciudad posible se les admite a ambos, pero bajo una estrecha vigilancia. El comercio fomenta la desmesura, por la oportunidad que ofrece para enriquecerse rápidamente. A la mayoría de los hombres les ocurre que:

[...] Cuando apetecen, apetecen desmesuradamente, y cuando les sería posible conseguir ganancias moderadas, prefieren enriquecerse enormemente, y por eso es por lo que se han desacreditado y han adquirido vergonzosa reputación todas las modalidades del comercio al por menor y al por mayor y de la hospedería. (*Leyes XI*, 918 d).

El comercio no conviene a cualquier individuo, sino sólo a aquél que, aunque sea corrupto, no perjudica a la ciudad (*Leyes XI*, 919 c). De ahí que nunca un propietario deba convertirse, ni voluntaria, ni involuntariamente en comerciante, ni al por menor, ni al por mayor (*Leyes XI*, 919 d). El comercio al por menor ha de ser ocupación exclusiva de metecos (*Leyes XI*, 920 a). Todos los comerciantes han de ser vigilados, pues todos ellos llevan un género de vida que les induce a ser malos (*Leyes XI*, 920 b). Los guardianes de las leyes han de vigilar las posibles falsificaciones, frecuentes en el comercio al por menor, y controlar los ingresos (*Leyes XI*, 920 c). Sobre el hogar también hay que ejercer una estrecha vigilancia, pues es una equivocación pensar:

[...] Que acerca de lo privado no conviene nada que sea una coacción, antes bien, que es preciso que cada cual tenga libertad para vivir como se le antoje a lo largo del día

entero sin necesidad de que la ordenación se extienda a todo, y por ello deje sin regular lo privado creyéndose que así van ellos a consentir en vivir conforme a las leyes en lo público y oficial. (*Leyes VI, 780 a*).

La consideración de las mujeres estaría más unida a la de los comerciantes que a los artesanos, pues lo mismo que aquellos no tienen un conocimiento de ningún saber específico. En la *República*, al hablar del tipo de morada en el que habrán de vivir los soldados -morada en común-, Sócrates-Platón dice:

Moradas de soldados, no de comerciantes. (*III, 415 e*).

Morada de comerciantes sería la dedicada a aprovecharse de los ciudadanos en vez de estar al servicio de ellos. El comerciante lo único que pretende es sacar el mayor beneficio del ciudadano. También el artesano pretende vender su producto, pero antes de venderlo tiene que hacerlo y esto ya supone un saber particular.

Hogar y comercio son considerados como contrarios al establecimiento de la justicia en la época de madurez y son rehabilitados bajo vigilancia en la vejez. Hogar y comercio estarían vinculados respectivamente a mujer y extranjería (varones). En *Las Leyes* tanto mujeres como metecos no están adscritos a la tierra, no pueden formar "pareja" con la parcela, y tanto hogares como comerciantes deben ser vigilados.

Las actividades de las mujeres en el *oikos* y las de los comerciantes tienen como característica común el no tener modelo, el ser múltiples, escapando al criterio de la sabiduría que es la especialización, y que poseen los artesanos. No obstante, hay una diferencia fundamental entre unas y otros: el trabajo de las mujeres se desarrolla en lo oculto, en lo privado de luz pública y el de los comerciantes a la luz pública. En La Atlántida³⁶, ciudad corrompida por el lujo y la satisfacción de los deseos el comercio ocupa un lugar importante, sobre todo el comercio marítimo (117 e)³⁷. El comercio contribuiría a la satisfacción de los deseos de la parte apetitiva del alma, deseos que nunca llegan a satisfacerse plenamente, pues no están orientados a ningún fin ulterior. La satisfacción desmesurada disuelve los lazos comunitarios. De ahí que la ciudad de los atlantes sucumba bajo las aguas, aguas que posibilitan el comercio marítimo.

Los artesanos tienen el modelo al que adecuan las copias que fabrican, su actividad está orientada hacia un fin. Los comerciantes manifiestan un conocimiento de todo en cuanto le ponen precio, pero en definitiva no conocen nada, ni como fabricantes, ni como usuarios; venden de todo sin conocer nada al igual que los sofistas. Sólo tienen un conocimiento perceptivo de las mercancías, pero en realidad no saben ni cómo se hacen ni para qué sirven y el conocimiento perceptivo no es conocimiento, porque a la percepción nunca podemos aplicar los calificativos de verdadero o falso, no saben distinguir al bueno del malo,

³⁶ Vid. cap. II.

³⁷ P. Vidal Naquet afirma que el bullicio del puerto de la Atlántida evoca la agitación del Pireo, haciendo notar que el diálogo de la *República* comienza precisamente en el Pireo. Sugiere que las primeras palabras con las que comienza la *República* –“bajaba yo al Pireo”– pudieran ser una imagen del descenso del filósofo a la caverna, es decir a un lugar lleno de gentes bulliciosas y poco receptivas a la paz requerida para el desarrollo del *logos* (*op. cit.*, p. 325, n. 110).

les ocurre lo que a las mujeres que, a diferencia de la *mayéutica* que sabe distinguir los productos verdaderos de los falsos, siempre dan a luz criaturas verdaderas.

Pensamos que se pueden dar algunas concomitancias entre la utilidad que Platón atribuye a la mujer, la poesía y la persuasión, y la admisión de la opinión verdadera como equivalente al conocimiento desde el punto de vista de la práctica. Entre el conocimiento y la ignorancia, entre el ser y el no ser, existe una entidad intermedia³⁸ que es la opinión verdadera, y que puede ser tan útil como el conocimiento. Sócrates nos ilustra la equivalencia de conocimiento y opinión verdadera con el ejemplo del camino a Larisa:

Sóc.- Si alguien sabe el camino que conduce a Larisa o a cualquier otro lugar que tú quieras y lo recorre guiando a otros, ¿no los guiará correctamente y bien?

Men.- Por supuesto.

Sóc.- Y si alguien opinase correctamente acerca de cuál es el camino, no habiéndolo recorrido ni conociéndolo, ¿no guiaría también éste correctamente?

Men.- Por supuesto.

[...]

Sóc.- En consecuencia, no es menos útil la recta opinión que la ciencia. (*Menón* 97 b-c).

³⁸ Tema que aparece repetidas veces planteado a lo largo de los diálogos (cfr. G. E. R. Lloyd, *Polaridad y Analogía*, Madrid, Taurus, 1987, p. 111 y ss.) *Protágoras* 331, *Pedón* 79 a y ss.; *Timeo* 51 b y ss.; *Eutidemo* 283 c y ss. y 297 b y ss.; *República* 453 b; *Timeo* 51 b y ss.; y *Político* 262 b y 265 a.

El campo de la opinión verdadera es más amplio que el de aquello que podemos conocer verdaderamente, y el número de quienes tienen opinión verdadera excede con mucho al de quienes pueden conocer verdaderamente. La mayoría de los políticos gobiernan siguiendo la recta opinión, y en este sentido se parecen a los adivinos en que dicen cosas verdaderas, pero no saben lo que dicen (*Menón* 99 b-c).

De igual manera que, a nivel práctico, conocimiento y opinión verdadera quedan equiparados, también algunas actividades que no se pueden considerar buenas en sí, como es el caso de la persuasión o del engaño, resultan buenas en la práctica, siempre y cuando se las dirija hacia el bien. Las mujeres, connotadas con características no deseables, pueden, si es preciso, realizar tareas útiles al estado. El ámbito de lo útil es más amplio que el de lo bueno.

CAPITULO V: LA ANAMNESIS Y EL RECUERDO

1. El recuerdo-*anámnesis*
2. Nuevo planteamiento del recuerdo
3. La *anámnesis* de Diotima
4. El recuerdo de las mujeres

1. El recuerdo-*anámnesis*

El concepto de *anámnesis* aparece tratado por vez primera en el *Menón* en relación con la posibilidad de enseñar la virtud; posteriormente lo encontraremos en el *Fedón* ligado a la problemática de la inmortalidad del alma y en el *Fedro* como condición de posibilidad de amor y sabiduría verdaderos; el recuerdo¹ aparece en el *Teeteto* en conexión con la necesidad de establecer un intermedio entre conocimiento verdadero e ignorancia, en el *Filebo* en el contexto del análisis del placer, y en *Las Leyes* cuando se pretende regular la educación de la primera infancia.

La posibilidad de enseñar la virtud planteada en el *Menón* nos remite a otra anterior, la viabilidad de la enseñanza en general; tal posibilidad es puesta de manifiesto por Sócrates-Platón con un ejemplo práctico, al utilizar como interlocutor al esclavo de Menón y demostrar que el conocimiento es recuerdo.

Menón inicia el diálogo planteando a Sócrates tres alternativas respecto a cómo llegar a ser virtuoso:

- a) ¿La virtud es enseñable? (*Menón* 70 a).
- b) ¿Si no es enseñable, se alcanza con la práctica? (*Menón* 70 a).
- c) ¿Si no es enseñable y no se alcanza con la práctica, se da en los hombres² naturalmente o de algún otro modo? (*Menón* 70 a).

¹ *mnéne.*

² *tois anthrópois.*

Sócrates no sólo manifiesta un desconocimiento de la virtud, sino que tampoco ha encontrado a nadie en una situación mejor, alguien que le pueda decir qué es la virtud (71 c). Ante respuesta tan descorazonadora por parte de Sócrates, Menón se muestra más optimista; él sí que ha encontrado a alguien que no sólo sabe, sino que también enseña qué es la virtud, ha encontrado a Gorgias y a través de él sabe que no existe tal problema de la virtud, sino que lo que hay son virtudes: virtud del varón que consiste en saber manejar el Estado haciendo bien a los amigos y mal a los enemigos³, virtud de la mujer que consiste en la conservación de la casa y obediencia al marido, virtud de los niños, virtud de los ancianos y:

Hay otras muchas virtudes, de manera que no existe el problema en decir qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio. (*Menón* 71 d-72 a).

La definición que Gorgias enseñó a Menón no define la virtud, sino que enumera diferentes virtudes, enumeración que no satisface a Sócrates -por ello había dicho que no conocía a nadie que lo supiera- a quien lo que realmente le interesa saber es si todas las virtudes referidas pueden remitirse a una única forma de virtud, de modo que la virtud, al igual que ocurre con la salud o la fuerza sea la misma ya se encuentre en el varón o en la mujer, puesto que el administrar, ya sea la casa o el

³ Definición análoga a la dada por Polemarco en el libro I de la *República* (334 d-e). Esta es la idea de justicia propia del tirano. Jenofonte en el *Hierón* (II, 2) da cuenta de que se considera gran ventaja para el tirano el "poder dañar a los enemigos y favorecer a los amigos (cit. por José Vives, *op. cit.*, p. 243).

Estado exige de la justicia y la sensatez, por lo que a todo aquel que podamos calificar de virtuoso le suponemos justicia⁴. Habría aquí una primera definición de virtud, si no fuera porque en el horizonte vuelve a reproducirse la multiplicidad al considerar Menón que también se pueden encontrar más virtudes como la valentía, la sensatez, el saber, la magnificencia y muchísimas otras (74 a). Por tanto, son necesarios nuevos esfuerzos para llegar a una definición de la virtud, de la que participen las virtudes particulares. En este punto el tema de discusión gira desde el intento de definir la virtud a indagar la posibilidad de llegar a definiciones únicas en el terreno de las matemáticas, que, por medio de la analogía, nos iluminen sobre las definiciones únicas en todo lo demás, ya que:

Lo que sirve para un caso, sirve para todos. (74 b).

El conocimiento matemático es un conocimiento paradigmático. Si virtud es saber medir (*Protágoras* 356 d), quien nos puede enseñar tal ciencia de la medida son las matemáticas, de ahí que el conocimiento de la virtud exige de tal ciencia. Lledó interpreta este pasaje como un primer planteamiento de la teoría de la asociación de ideas, de manera que:

La *anámnesis* no consiste solamente en reconocer algo que ya se conocía y reconocerlo sólo como lo conocido, sino que en este conocimiento alcanzamos nuevas e insospechadas facetas que no estaban presentes en el mero "conocimiento

⁴ Esta idea de virtud idéntica, aunque se trate de ocupaciones diferentes, se opone a la desarrollada en el libro V de la *República*, donde según las tareas existen diferentes virtudes, a saber, sabiduría, valor y templanza. Todas participan de la virtud máxima que es la justicia, pero ésta se especifica, según ocupaciones.

de lo conocido".⁵

Crombie interpreta el párrafo antedicho en el sentido de que, en un primer momento, se necesita una ayuda, un buen interlocutor, para llegar al conocimiento de lo que, de alguna manera, ya sabíamos; considera que lo fundamental es "que sólo necesitamos la ayuda de otro para ponernos en marcha"⁶; una vez hecho el primer ensayo de conocer con la ayuda de un guía, podemos llegar a tener conocimientos por nosotros mismos. La idea común a ambas interpretaciones podría ser que el conocimiento capacita para más conocimiento, es decir, que el proceso del conocer no es una simple adición, sino una progresión geométrica.

Los ejemplos de definiciones matemáticas -figura es el límite de un sólido (76 a)- que da Sócrates a Menón para hacerle comprender qué es decir *lo que es* una cosa no consiguen el propósito de que Menón alcance una definición similar para la virtud. Menón no llega a un saber positivo, pero sí a aquella conciencia de la propia ignorancia, que es necesaria para situarse en el camino del saber; llega a tener una actitud de modestia similar a la de Sócrates, quien dice a Menón:

Y ahora, qué es la virtud, tampoco yo lo sé; pero tú, en cambio, tal vez lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, aunque en este momento te asemejes a quien no lo sabe. No obstante quiero investigar contigo e indagar qué es ella. (*Menón* 80 d).

⁵ E. Lledó, *op. cit.*, p. 129.

⁶ I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón. 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*, traducción de Ana Torán y Julio César Armero, Madrid, Alianza Universidad, 1ª reimpresión 1988, p. 138.

Menón, que quedó desarmado ante las preguntas socráticas, intenta hacer lo mismo con su interlocutor al advertirle sobre la imposibilidad de llegar a saber algo, planteando una dualidad en términos excluyentes: el sabio no puede pretender la sabiduría, porque ya la tiene, y el ignorante no puede llegar a ser sabio porque ignora, incluso, lo que no sabe. Tal conclusión de Menón supondría invalidar la propia pregunta con la que él mismo inaugura el diálogo, puesto que, en definitiva, está preguntando sobre la posibilidad de enseñar la virtud, cuando no sabe ni siquiera qué es lo que pretende enseñar. Esta situación de perplejidad se salva con la afirmación de que conocer es recordar, recuerdo que sólo es posible debido a que el alma es inmortal y quien recuerda una cosa recuerda todas las demás (81 c-d), al igual que el ejemplo de buscar las formas en las entidades matemáticas podría aplicarse a todo lo demás.

La reminiscencia es llevada a cabo por el esclavo de Menón que "es griego y habla griego" (82 b)⁷ y llega a descubrir conducido por las preguntas de Sócrates el teorema de Pitágoras⁸. Este descubrimiento es posible debido a que el alma es inmortal, a que tuvo una preexistencia en la que adquirió tales conocimientos.

La demostración de que aprender es recordar exige que el alma sea

⁷ E. Lledó, *op. cit.*, pp. 46-47, enfatiza esta circunstancia del esclavo, porque considera que "una pregunta formulada no puede encontrar otra respuesta que la que se encierre en el lenguaje mismo, en el habla del interrogado".

⁸ H. Joly, *op. cit.*, p. 261 ss., señala que el ejemplo de la *anámnesis* geométrica prueba que para Platón, en la puerta de cuya Academia había un cartel que impedía entrar a todo el que no supiese geometría, la geometría ofrece los fundamentos de la justicia de la ciudad: la igualdad platónica es una igualdad geométrica proporcional. La geometría surge de la crisis de la aritmética motivada por el descubrimiento de magnitudes irracionales, precisamente por el descubrimiento de la diagonal de un cuadrado de lado 1. Precisamente el valor de la diagonal de un cuadrado es lo que recuerda el esclavo de Menón.

capaz de tener otras vidas al margen de nuestro cuerpo, que sea inmortal (*Fedón* 73 a), tema central de la discusión que mantienen Sócrates y sus discípulos momentos antes de la muerte de éste. Al tomar forma humana, el alma pierde los conocimientos adquiridos, y los va recuperando a partir de la visión de cosas semejantes o desemejantes a las contempladas (*Fedón* 74 c-d). El alma también goza de una vida posterior, cuya excelencia depende del mayor o menor olvido del cuerpo que haya practicado en este mundo (*Fedón* e). La afirmación de la inmortalidad del alma se apoya en dos tipos de argumentos: 1) Todos los seres se originan de su contrario, luego de la muerte surge la vida y viceversa (*Fedón* 70 d-72 a); el que esto ocurra exige que las almas de los muertos han de existir en algún lugar. 2) Si aprender es recordar:

[...] Es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es inmortal. (*Fedón* 72 e-73 a).

Dependiendo del dominio que haya logrado el alma sobre el cuerpo, así será su vida posterior. En el caso del varón filósofo⁹ (84 a), su alma irá a gozar de la compañía de lo que es afín a ella: lo divino, invisible, inmortal y sabio (*Fedón* 81 a), debido a que en su estancia en este mundo se ejercitó en la muerte, en separar el alma del cuerpo. Quienes no han practicado este ejercicio de muerte en vida, su alma marchará al

⁹ *andros philosophou.*

Hades contaminada y se encarnarán posteriormente en la vida de un animal que tenga las cualidades de la conducta que han ejercido cuando tenían forma humana, por ejemplo:

[...] Los que se han dedicado a glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, éstos es verosímil que se encarnen en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase. (*Fedón* 81 e).

Aquellos que sean sensatos simplemente por "la costumbre y el uso"¹⁰, es decir, sin razonar sobre la conveniencia de tal sensatez, se encarnarán en animales que tienen hábitos gregarios como las abejas y las hormigas, y que en la siguiente forma humana serán varones sensatos¹¹ (82 b).

El alma del varón filósofo queda liberada de estos mundanos padecimientos al acceder al linaje divino y sentir el cuerpo, no como una fuente de placer, sino como una prisión: una vez que se separa del cuerpo, queda apartada de los males humanos. El varón filósofo carece de deseos concupiscibles, percibe su cuerpo como un auténtico estorbo, y nunca como una fuente de placer. Este lo encontrará en la ascensión a lo divino, a la sabiduría; lo que separa a los filósofos de los no filósofos radica en que los primeros consideran fuente de placer la comunidad de cuerpos y los segundos la comunidad de almas. Tanto el

¹⁰ *ex éthous te kai melétes* (tiene el mismo sentido que opinión verdadera (*dóxa alothés*) que en el nivel práctico no se diferencia del conocimiento).

¹¹ *ándras metríous*.

eros del *Banquete* como el del *Fedro* se dirigen de los varones hacia la idea, lo que les permite formar la comunidad perfecta, la de aquellos que conocen la verdad, la comunidad de los filósofos. Sin embargo, esta comunidad tropieza con una particularidad insalvable, la existencia del cuerpo, pues sólo en el nivel metafórico se puede cumplir que cuando uno siente un dolor, los demás sean capaces de sentirlo como propio. El cuerpo es el paradigma de la particularidad: si careciésemos de él no tendríamos la tendencia hacia lo propio, bienes y familia. Un cuerpo nunca puede ser perfectamente bello y bueno, porque sería la belleza y bondad de lo particular, origen de todos los malos regímenes según podemos leer en el libro VIII de la *República*.

Sócrates-Platón durante todo el diálogo ha utilizado el vocablo *ánthropos* para referirse a la estancia del alma en este mundo, que se inicia a partir del momento en que adquiere forma humana¹², sin embargo, para referirse a alguna virtud matiza con el masculino. Así, en la búsqueda de criterio para distinguir a los que saben, formula a Simias la pregunta siguiente:

¿Un varón que tiene un saber (*anér epistámenos*) podría dar razón de aquello que sabe o no? (*Fedón* 76 b).

Sensatez y sabiduría son virtudes que se dicen de los varones, de "nosotros los varones"¹³, entre éstos están quienes pueden acceder a

¹² *ánthropou eidei* (*Fedón* 76 c).

¹³ Esta identificación del "nosotros" con los varones y no con lo que podemos entender por *ánthropos* aparece también en el *Timeo*, según veremos en el cap. VI.

la estirpe de los dioses (82 b), dioses que, según veremos en el *Fedro*, les llevan a la contemplación de lo que "es en sí", sin tener que utilizar los sentidos corporales, puesto que lo que se contempla es inteligible e invisible. El recuerdo del esclavo es aplicable exclusivamente a los varones, y la posibilidad de recordar es impensable sin la inmortalidad del alma, con lo que sólo desde los cuerpos de los varones el alma puede alcanzar la naturaleza incorpórea y morar junto a los dioses, sólo el varón está capacitado para purificar el alma de manera que pueda desprenderse de la prisión corporal. Las mujeres no pueden hacer que su alma sea merecedora de ocupar un lugar junto a la estirpe de los dioses. El alma que habita en mujer nunca puede llegar a ver la forma al margen de la multiplicidad de cosas semejantes, es decir, no es capaz de observar con el alma, de modo que pertenece a la clase de almas que son arrastradas por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, se perturban y se marean como si sufriesen vértigos (*Fedón* 79 c). El alma de la mujer, debido a que no pudo contemplar las ideas, desconoce la identidad que subyace a la multiplicidad, por tanto, es un alma mareada, perturbada.

La preexistencia que tuvo el alma del esclavo de Menón es ilustrada en *Fedro* para fundamentar la sabiduría, el amor, la oratoria y la escritura, temas de reflexión del diálogo. Sócrates y Fedro son los únicos interlocutores del diálogo que lleva el nombre de este último, ambos empiezan a dialogar en torno al contenido de un discurso de Lisias, en cuya lectura se recrean teniendo como marco un paisaje bucólico que le hace exclamar a Sócrates:

[...] Por Hera, hermoso rincón, con este plátano tan

frondoso y elevado, y no puede ser más agradable la sombra de este sauzgatillo [...] ;En qué buen guía de forasteros te has convertido, querido Fedro [...] ! (230 b-c).

Sócrates se maravilla ante este espectáculo virgiliano, porque, según él mismo reconoce, rara vez sale de la ciudad, ya que nunca pudo aprender nada de los árboles ni de los campos, solamente aprende de los hombres de la ciudad.

El discurso de Lisias tiene como tema el amor, y como tesis central que es mejor otorgar favores al no enamorado antes que al enamorado, porque algunos de quienes nos piden con gran ansiedad favores amorosos no están en condiciones de devolvérselos o no son dignos de ellos (233 a). Lisias fundamenta su tesis en la constatación de que donde hubo pasión perdura el resentimiento. Frente a esto, Sócrates va a glorificar el amor y a sostener que se ha de tener preferencia por el enamorado. Para fundamentar la conveniencia de amar al enamorado y no sólo al digno de serlo, como propone Lisias, nos expone la teoría del alma y del amor que surge entre almas bellas. Todos los dioses, salvo Hestia, a la cabeza de los cuales está Zeus, se disponen a asistir a un festín cuyo alimento es visual y que consiste en la contemplación de la verdad, de las ideas. Hestia¹⁴, al igual que la mayoría de las mujeres

¹⁴ J-P. Vernant, *Mito y pensamiento...*, p. 135 ss. analiza las figuras de Hermes y Hestia como figuras que tienen en común su relación con la tierra, pero se diferencian en que mientras que Hestia se asocia a lo inmóvil, Hermes está relacionado con lo móvil. También José Lorite Mena, "El simbolismo mítico del fuego y el Logos de Heráclito", (*Pensamiento*, vol. 37 (1981) pp. 51-80), realiza un análisis de la contraposición de las figuras de Hermes y de Hestia remitiéndose al análisis etimológico del vocablo Hestia realizado por Platón el *Crátilo* (401 c-d) donde, por boca de Sócrates, identifica el campo semántico del vocablo con lo que permanece o lo que participa de lo que permanece.

contemporáneas a Platón¹⁵ se queda cuidando el hogar, mientras los dioses y las almas salen en busca de la verdad. La proyección social de su época en esta imagen del otro mundo se contradice con su crítica al orden social de su tiempo, concretamente a la existencia de una educación diferenciada de varones y mujeres, según testimonio de *La República* (V principalmente), obra que, según acuerdo de la mayoría de los filólogos, es posterior (Libros del II-X) a *Fedón* y *Banquete* y anterior a *Fedro*¹⁶. Si admitimos esta cronología, la propuesta de Platón de la mujer filósofa no es más que un paréntesis que se contradice con la teoría del conocimiento como *anamnesis* expuesta antes y después de la *República*¹⁷.

El alma es semejante a un carro alado tirado por dos corceles a los que dirige un auriga; de éstos, uno es dócil y atiende órdenes, mientras que el otro intenta guiarse por sus apetencias, desobedecer al auriga y conducir a su gusto el carro. Estas almas forman doce escuadrones, con un dios a la cabeza de cada uno, y se dirigen hacia el lugar que está por encima del cielo donde reside:

[...] Esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento piloto del alma, alrededor de la que crece el verdadero saber [...]. (*Fedro* 247 c).

Las ideas sólo se manifiestan sin ninguna resistencia a los dioses, pues

¹⁵ En el *Económico* (VII, 3) de Jenofonte Iscómaco le dice a Sócrates: "[...] No me recluyo en mi casa, según preguntabas, porque los asuntos de mi hacienda se basta mi mujer para administrarlos".

¹⁶ Platón: *Diálogos*, III, Madrid, Gredos, 1986, pp. 292-293.

¹⁷ Incluso al final de la *República* Platón ya se olvida de tal propuesta al ofrecer la clase de premios que han de recibir los justos (vid. cap. III).

las almas, al tener que vérselas con la villanía de los corceles, sólo llegan a ver una parte de esa realidad, muy pocas llegan a ver:

[...] A la misma justicia, a la sensatez y a la ciencia, y no a aquella a la que le es propio la génesis, ni a la que, de algún modo es otra al ser en otro [...]. (*Fedro* 247 d).

Algunas almas afortunadas regresan al hogar divino alimentadas con todas las verdades. No así aquellas que sólo hayan visto parcialmente la verdad, y, por tanto:

Les queda sólo la opinión como alimento. (248 b).

Estas almas ansían ver la verdad, pero de los dos corceles que tiran del carro, el negro es indómito¹⁸ haciendo difícil el manejo del carro a los aurigas, quienes en algunas ocasiones pierden el control de las riendas, produciéndose heridas. Aún así, tendrán sucesivas ocasiones de ir contemplando el mundo real en sí y siempre que vean algo podrán esperar hasta el próximo giro celeste, pero en el momento en que no vislumbren ninguna verdad pierden las alas y caen a tierra (248 c) y se encarnan en varones (*ándres*), quienes ante la visión de imitaciones tendrán posibilidad de *anámnesis*, de recuerdo de lo contemplado, de

¹⁸ Severine Auffret, *Mélanippe La Philosophe*, Paris, Des Femmes, 1987, recoge la significación que en el imaginario griego tenía el caballo y el color negro. El caballo representa la violencia salvaje de la sexualidad (p. 72); el negro evoca cualquier cosa temible y salvaje (p. 77). El caballo negro del mito de Platón enfatizaría las connotaciones desenfundadas y funestas de la sexualidad.

sabiduría, y, por tanto, de volver a vivir en comunidad con los dioses abandonando el sepulcro del cuerpo, para volverse semejantes a la divinidad. Esta idea de que el sabio debe mirar hacia lo alto y alejarse de este mundo, vuelve a aparecer en el *Teeteto* en el diálogo que sostiene Sócrates con Teodoro al decirle aquel a éste:

[...] Deberíamos apresurarnos todo lo posible por alzar vuelo de este mundo y dirigirnos al otro; y ello significa tornarnos lo más posible semejantes a lo divino, que es precisamente volvernó justos con ayuda de la sabiduría [...]. No hay nada que se parezca más a lo divino que cualquiera de nosotros cuando se vuelve lo más justo posible. Es entonces cuando un hombre muestra su verdadero espíritu y poder o su falta de espíritu y nulidad (*peri toúto kai he hos aléthôs deinótes andròs kai oudenía te kai anandría*). (*Teeteto* 176 a-b-c).

La relación con lo divino está reservada a los varones; en función de este vínculo son los depositarios de la sabiduría y de la justicia. Esta idea aparece tanto en el *Fedón*, como en el *Fedro* y *Teeteto*; entre el primero y los dos últimos está situada cronológicamente la *República*, donde se nos dice que no hay diferencia entre varón y mujer en lo relativo a las tareas del Estado, afirmación que justifica el que ésta pueda participar en las tareas del Estado. Esto nos hace plantear la pregunta siguiente: ¿cómo es posible que Platón en el diálogo inmediatamente posterior a la *República* compuesto unos diez años después, parezca olvidar lo que serían implicaciones de las tesis expuestas en ella?

Algunas almas se ven obligadas a dejar aquel mundo para vivir en la prisión corporal. El alma que ha visto la verdad es capaz de ir:

De las muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento [...]. Por eso es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que en su memoria y en la medida de lo posible se encuentra aquello que siempre es [...]. (*Fedro* 249 c).

El alma caída en varón puede reconocer la belleza en algunas almas, es decir en "las imitaciones de aquí abajo", a través de órganos poco claros y apoyándose en imágenes (*Fedro* 249 c). El sentido que más nos ayuda a esta ascensión a la belleza en sí, es el de la vista, ya que es el más fino de los sentidos corporales, pero con él no ve la mente (*Fedro* 248 d), sólo la imitación de la idea de belleza que hay en un cuerpo, de modo que:

[...] Cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza, se estremece primero y le sobrevienen algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo como a un dios[...]. (*Fedro* 251 a).

En el *Fedro*, la capacidad para reconocer esta belleza está en función de la visión de la belleza que el alma tuvo en la existencia anterior. Lo bueno se aprehende por lo bello. En la búsqueda del bien nos encontramos con lo bello, que despierta el deseo amoroso. Lo bello tiene luz propia y esto hace que el alma de varón nunca se desvíe hacia copias aberrantes. Lo bello tiene un poder de luz propia, es lo más patente y amable. El aparecer no sólo es una propiedad de lo que es bello, sino que es lo que constituye su fundamento. La belleza es el modo de aparecer

lo bueno (*Fedro* 250 d)¹⁹.

Estas almas al tomar forma humana no se implantan en ninguna naturaleza animal²⁰ (*Fedro* 248 c-d), sino que se implantarán, en la primera generación, en genes de varón²¹ (*Fedro* 248 d). La forma humana se identifica con el varón, con lo que la mujer, aún después de serle reconocida su relativa igualdad con el varón para acceder al saber y a las tareas del Estado, ni siquiera se incluye entre quienes tienen forma humana.

La primera implantación de las almas en los varones de este mundo va a marcar una jerarquía entre ellos configurada en nueve niveles. El nivel superior está representado por el filósofo (aquel que, de entre las almas caídas, supo dominar mejor al caballo), que es el más emparentado con lo divino; y el inferior por el tirano. Quienes hayan conseguido purificarse pueden volver hacia el lugar de origen, a vivir en compañía de los dioses; las que han llevado una vida injusta van a prisiones subterráneas a expiar su pena²². Estas dos últimas, al cumplirse el milenio, pueden escoger vida humana o animal. En principio, cabe la duda acerca de qué extensión tiene, en esta segunda reencarnación, la vida humana, puesto que Platón aquí vuelve a emplear el término *ánthropos*. La cuestión se vuelve de nuevo a resolver con la identificación *anér/ánthropos*, ya que:

¹⁹ Vid. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme, 3ª ed. 1988, pp. 574-75.

²⁰ *mè phytédsai eis medemian théreion physin.*

²¹ *gonén andrós.*

²² Estas prisiones nos evocan el mito de la caverna del libro VII de *La República*, en cuanto a la asociación ignorancia-oscuridad-prisión.

Sólo será perfecto el varón que haga uso de tales recordatorios (*anér hypomnémasin orthós chrómenos*, (*Fedro* 248 c).

Quienes tienen posibilidad de recordar y de reconocer lo verdadero en sus imágenes son los varones; éstos sólo reconocen a los varones y, más precisamente, a aquellos que formaban parte de su comitiva celestial (*Fedro* 252 e - 253 c) entre los que surge el delirio amoroso, lo que implica que las verdaderas imágenes de la verdadera humanidad están constituidas por el grupo de varones²³. Es decir, la posibilidad de contemplación de lo verdadero les convierte en verdaderos. Según Deleuze²⁴, en el *Fedro* se trata de distinguir el verdadero delirio o amor del falso, el verdadero pretendiente del impostor; el verdadero es aquel que ha visto mucho y tiene muchos recuerdos adormecidos, el falso sería el sensual y olvidadizo. Podríamos añadir que Sócrates-Platón hace esta división a partir de otra no explicitada que sería la división entre quienes pueden ser pretendientes, o, lo que es lo mismo, candidatos a la selección, y quienes ni siquiera pueden presentarse como tales, las mujeres, ni ser excluidas porque ya lo están de antemano; éstas son las que reciben las almas de los no seleccionados. Dicho de otro modo, serían el receptáculo de los falsos pretendientes, de aquellos que, al menos, tuvieron la opción de pretender. Las almas en cuerpo de mujer sólo podrían pretender llegar a ser pretendientes. Las almas de las mujeres no pueden ser olvidadizas, porque no tienen nada que recordar; por tanto, su aspiración no puede ser nunca la de ser seleccionadas como

²³ En el capítulo siguiente veremos cómo estas imágenes están diferenciadas en niveles de poder en virtud de lo que hayan visto, y según individuos como efecto del reconocimiento que supone la pasión amorosa.

²⁴ *Lógica del sentido*, traducción de Angel Abad, Barcelona, Barral, 1971, pp. 322-323.

verdaderas pretendientes, sino la de ser candidatas a la selección, ahora bien, en esta situación ya se trataría de almas de varón. Habría dos niveles de selección. Primeramente, entre quienes pueden recibir un alma caída y quienes no: entre los varones y las mujeres, y, en segundo lugar, entre los varones se operaría una segunda selección: entre quienes recuerdan y quienes olvidan. Esta segunda selección dividiría jerárquicamente a los varones en nueve status.

Un indicio de ser un alma olvidadiza y dominada por el caballo negro es el entrar en relación con mujeres en vez de con varones, "persiguiendo un placer contrario a la naturaleza" (*Fedro* 250 e). Los varones que creen que la verdadera belleza, la belleza del alma puede hallarse en las mujeres, se convierten en mujeres en la siguiente encarnación, es decir, quienes buscan el universal de la belleza en la mujer, ellos mismos se convierten en mujeres. El cuerpo de mujer es un tumba inadecuada, no es una prisión propia del alma; ésta ha de separarse de una tumba tal para poder entrar en contacto con otras almas.

Quizá por otra parte, aquí Platón tuviese presente las comedias de Aristófanes que planteaban el poder de las mujeres cuando se reúnen entre ellas para enmendar la política practicada por los varones. Si las mujeres están en comunidad, ésta ha de estar estrechamente vigilada por los varones como es el caso de los hogares en común de la *República*. Platón niega a las almas de las mujeres la capacidad de reconocimiento. Para las mujeres la comunidad no formaba parte del estado ideal, porque su recuerdo no iba más allá de cuando el alma vivía en cuerpo de varón, y el cuerpo, con su tendencia a lo propio, impide la perfecta comunidad. Para ellas la comunidad sería un asunto de "uso y costumbre", frente a los varones socráticos que son capaces de "dar razón" de la

conveniencia de tal comunidad.

La ilustración del recuerdo hecha en el *Fedro* contradice la pretensión socrática, vista anteriormente, del *Menón* de encontrar una definición unitaria para la virtud, ya sea ésta la del varón, mujer, niño o anciano. Si la virtud es conocimiento, y el conocimiento es *anámnesis* y ésta sólo la pueden ejercitar los varones, sólo éstos estarán capacitados para la virtud. Sócrates-Platón nos presentan una unidad de la virtud que no cumple los propósitos de los inicios de la investigación del *Menón*, es decir, que sirva tanto para el varón, para la mujer, para el anciano o para el niño; sin embargo no nos dan, o no se dan, cuenta de que la unidad encontrada en el *Fedro* sólo lo es para los *anér*, quedando las mujeres, no con una virtud diferente, como pretendía Menón, recordando a Gorgias, sino como soporte de la virtud, es decir, sin virtud, en función de su no-sabiduría.

La *anámnesis* aparece en el horizonte masculino como salvadora de la dicotomía entre sabiduría e ignorancia, dicotomía que impedía el aprendizaje²⁵. La mujer, al carecer de recuerdo, no puede tender puente alguno entre la ignorancia y la sabiduría, por lo tanto ha de permanecer en uno u otro extremos. Sabia como la figura femenina casi extraordinaria de Diotima o ignorante como Aspasia y Jantipa.

Aparentemente la mujer está excluida del amor e incluida en las tareas de gobierno, situación inversa a la planteada en la mayoría de las tragedias, donde la mujer se nos muestra irreconciliable con la vida social en función de su menor control sobre impulsos y pasiones. Sin

²⁵ Esta dicotomía vuelve a aparecer en el *Teeteto* (188 a-c) dentro de las argumentaciones en torno a la definición de juicio falso.

embargo, en los diálogos amorosos están presentes, como ya hemos visto anteriormente a propósito del *Banquete*²⁶, determinadas representaciones de actitudes connotadas como femeninas en la cultura griega; es lo que llama Page du Bois "el travestismo socrático"²⁷. Es decir, allí donde se adoptan unas pautas que en la cultura están asociadas con lo femenino las mujeres están excluidas, y donde el ámbito de lo socialmente considerado femenino es olvidado, algunas mujeres éstas participan o colaboran. En el *Fedro* la adopción de "tics" femeninos contemporáneos se pone de manifiesto en los siguientes momentos²⁸:

Sócrates emprende su primer discurso (*Fedro* 237 a) con la cara cubierta, bajo el pretexto de la timidez. Por otra parte, es inspirado por las Musas y las Ninfas, las cuales provocan un estado de entusiasmo que puede producir un cambio en la identidad sexual, evocación del andrógino de Aristófanes en el *Symposium*.

En el mito del carro alado el auriga puede ser visto como una alusión a Parménides, pero los caballos evocan el sueño de Atossa en *Los Persas* de Esquilo. Atossa, la madre de Jerjes, a quien se le aparecieron en sueños dos mujeres bien vestidas, una con ropas persas y otra con ropas dóricas, una era griega y la otra bárbara; éstas mujeres se peleaban entre ellas, por lo que Jerjes se ocupaba de calmarlas, unciéndolas al carro. Una era dócil y la otra no, ésta última acaba rompiendo el yugo y derribando a Jerjes. Los caballos del mito platónico

²⁶ *Vid. cap IV.*

²⁷ "Fallicentrism and its subversion in Plato's *Phaedrus*", *Arethusa*, vol 18 (1985) 1, pp. 91-103.

²⁸ *Ibid.*

guardan fuertes analogías con las mujeres de Jerjes. Caballos y mujeres han de ser dirigidos, pero uno de los caballos y una de las mujeres son obedientes, mientras que los otros son indómitos y ponen al alma en peligro debido a la fuerza de sus impulsos, y son los causantes de que el alma racional pase de gobernante a gobernada.

La evocación de Safo, continúa Page du Bois, aparece explícitamente (*Fedro* 235 b) y quizá implícitamente en la descripción sintomática del amor como estremecimiento físico, convulsiones debidas al calor y al frío. Por último, la salida de las plumas evoca bien la eyaculación masculina²⁹ o la salida de la leche materna. Esta mezcla de elementos masculinos y femeninos en momentos clave de la descripción del proceso amoroso es interpretada por Page du Bois como la utilización mimética de lo femenino como un paso previo a su control. En este sentido polemiza con Derrida quien interpreta el diálogo como una exclusión de lo femenino para fundar un sentido patrilineal de la filosofía, afirmando que más que una exclusión es un apropiación de los poderes de la mujer, que nunca puede ser olvidada completamente, a pesar de las fantasías griegas de reproducirse sin concurso de mujer.

Si nos atenemos a la interpretación de du Bois, lo femenino sería algo tan indeseable como necesario, algo de lo que no se puede prescindir -el caso más patente sería la reproducción-, y, por lo tanto ha de ser controlado. Esta idea podemos verla en la conveniencia de "tener a las mujeres en común" en la sociedad utópica. Por otra parte, la *mimesis* de la mujer acaba convirtiendo a ésta en *mimesis*, la copia resultaría ser

²⁹ También Julia Kristeva, *Historias de amor*, traducción Araceli Ramos, Mexico, Siglo XXI, 1987, p. 55, interpreta el pasaje de la salida de las plumas ante la visión del amado como una metáfora de la erección fálica.

más perfecta que el original: inversión de la filosofía platónica. El sabio varón que logra mimetizar lo femenino podrá hacer creer al resto de los ciudadanos, que son siempre más ignorantes, que él es la verdadera síntesis entre lo masculino y lo femenino; tendría ante los ignorantes un poder semejante a aquel un buen imitador de la *República* (X, 598 b-c), a aquel buen pintor que, retratando a los artesanos, puede hacer creer a los insensatos que él es el verdadero artesano. Sin embargo, la imitación que hacen las mujeres de las actividades masculinas siempre será peor o "más débil" que las realizadas por los propios varones. Si las mujeres imitan peor a los varones que éstos a las mujeres, ¿ello implicaría que aquellos conocen mejor a éstas, que éstas a aquellos? Posiblemente no, porque, si la mujer es capaz de engañar y perturbar al marido³⁰, se debe a que es una buena concedora de los deseos del varón, idea que nos transmite la comedia *Lisístrata* de Aristófanes. La razón de que la imitación por parte de los varones de actitudes y actividades connotadas como femeninas siempre sea superior a esas mismas actividades y actitudes cuando dependen de las mujeres, puede estribar más bien en la teoría de la justicia centrada en el agente, en aquel en quien las partes del alma guardan armonía entre sí, de manera análoga a las partes de la sociedad ideal, desarrollada en la *República*, que convierte en justo y bueno todo lo que hace el justo. El justo imitará bien y el injusto mal; además, aquel mejorará aquello que imita, pues el justo siempre obra bien. Una misma conducta cambiará de valoración moral al cambiar de agente, porque no son buenos quienes realizan actos buenos, sino que el bueno realiza actos buenos.

Parece que Platón, cuando aborda el problema de la política, tematiza

³⁰ Vid. cap. III.

explícitamente a las mujeres, mas cuando trata temas como el amor las mujeres son en algún sentido mimetizadas y la humanidad identificada con los varones. El que esto ocurra quizá se deba que la pretensión de Platón es alcanzar la unidad entre los varones, tanto en el Estado, que pretende que sea semejante a un solo cuerpo, como en las discusiones en torno a otros temas, donde el objetivo es conseguir una definición verdadera. Pero mientras que cuando se trata de asuntos políticos hace falta poner en cuestión los bienes privados, y, por tanto, a las mujeres en cuanto parte de esos bienes, en discusiones en torno al amor o a la belleza, solamente es necesario poner en cuestión las creencias particulares para llegar a una definición única y mostrar desinterés y olvido de los bienes privados, y, por tanto, de las mujeres en cuanto parte de esos bienes.

La fisura que hemos apuntado anteriormente, en relación con el problema de la virtud en el *Menón*, entre las exigencias de la búsqueda socrático-platónica y la aceptación de una respuesta que no se ajusta a ellas, como en el caso de la virtud, no siendo tematizada tal inadecuación, se ve agudizada por el hecho de que, habiendo una íntima conexión entre sabiduría y justicia, según leemos en la anterior cita del *Teeteto*, de manera que la primera es condición para la segunda, la mujer accede a la segunda sin participar en la primera: es decir, puede ser sensata "por la costumbre y el uso". Esta fisura nos puede dar la clave de la movilidad del lugar adjudicado la mujer y de su "vuelta a casa" en *Las Leyes*.

2. Nuevo planteamiento del recuerdo

En el *Filebo* Platón apela al recuerdo, no como medio para conocer, sino para desear, porque:

Al estar desprovisto de recuerdo (*mnémen*) serías también incapaz de recordar incluso que has experimentado en un momento dado un goce concreto. Tú no vivirías una vida de hombre (*bios ánthropos*), sino la de un pulmón marino. (*Filebo*, 21 c).

Aquí la memoria no aparece ligada a experiencias transmundanas, sino al mundo de las vivencias individuales³¹. La memoria no nos conduce al ser, sino al placer, que es génesis. El placer no es existencia; sólo el Bien tiene categoría de existencia y el placer no es el bien, ambos conceptos identifican dos naturalezas diferentes, y la sabiduría se halla más cerca del bien que del placer.

Sabiduría y placer no son términos coextensivos, sino que cada uno de ellos se corresponde con uno de los dos grupos en que se dividen los seres, a saber:

Los que son siempre o bien en orden a alguna cosa, o bien son aquello en orden a lo cual se hace siempre lo que se hace en orden a alguna cosa. (*Filebo* 53 d).

³¹ Este concepto de memoria ligada a la experiencia mundana aparece también en el *Teeteto* (190 e y ss.) al acudir a la memoria para explicar un tipo de error. Vid. Graciela Elena Marcos de Pinotti, "Error y memoria (Platón, *Teeteto* 190 e - 195 b)", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XV. Nº 1 (marzo 1989).

Ante la diversidad de usos del término placer, Sócrates-Platón llega a la conclusión de que, al igual que ocurre con las opiniones³², los placeres también pueden ser tanto verdaderos como falsos. El criterio delimitador es el bien, de manera que:

Los malos gozan en falsos placeres, mientras que los buenos en placeres verdaderos. (*Filebo* 40 c).³³

El placer falso surge cuando perseguimos algo que no es el bien como si lo fuese. El falso placer es una especie de confusión, al tomar nosotros por bien algo que no lo es; en definitiva, el falso placer proviene de un juicio falso, luego los placeres falsos serán los propios de los ignorantes. Aquí vuelve a aparecer la teoría del agente: los mismos goces, según quien los disfrute, pueden ser verdaderos o falsos.

El placer, a diferencia del bien, no es existencia, es génesis, es decir, "algo que es en orden a otra cosa", es algo en orden al bien que es la existencia. Sócrates-Platón ilustra esta dualidad omniabarcadora con la que se da entre amante y amado, figuras que en los diálogos de madurez encarnaban los dos polos en la generación de la sabiduría; siendo el primero el sabio, la existencia, y el segundo el no-sabio, la génesis. Los falsos placeres son los de aquellos que ven el placer en la génesis misma, que no encauzan la génesis en dirección a una existencia, la del Bien, o, mejor dicho, la de los bienes, a saber: valor, templanza y

³² Tema discutido en *Crátilo*, *Eutidemo*, *Teeteto* y *Sofista*.

³³ Esta distinción entre bien y placer ya apareció en *Gorgias* 494 e-495 a, también en *República* VI, 505 c.

entendimiento. Cada uno de los bienes consistiría así en una vida mixta, en una vida combinada de entendimiento y placer: el placer es bueno cuando está encauzado por el entendimiento, cuando se goza en orden a una existencia. El placer verdadero es mezcla.

Si los seres mismos se dividen en génesis y existencia, tendríamos que preguntarnos en qué parte de la división están situados los humanos. Si nos fuese lícito "nadar de espaldas", por utilizar la expresión del *Fedro* (264 a), es decir, aplicar tesis de la última época, como es la del *Filebo*, a un diálogo construido aproximadamente unos trece años antes como es el caso del *Fedro*, podríamos afirmar que los seres humanos son génesis, ya que el fin de su vida es abandonar la tumba -es decir, el cuerpo- en la que la maldad del caballo negro y la poca pericia en la doma les hizo caer. Pero las mujeres serían génesis de la génesis, porque, como ya vimos, ellas sólo podrían aspirar a ser génesis de la última génesis, de la inmediatamente anterior a la verdadera existencia del alma, de un alma separada del cuerpo. Aunque no sabemos hasta qué punto es lícito practicar tal estilo de "natación" en la obra platónica, debido a que obras de épocas diferentes contienen tesis distintas acerca de problemas semejantes, esta misma idea, la de la mujer como génesis del verdadero humano, o de la verdadera tumba, la volvemos a encontrar en un diálogo próximo, como es el *Timeo* (90 e).

La pregunta que nos planteábamos más arriba acerca de qué lugar correspondería a los humanos, una vez establecida la dicotomía génesis/existencia, podríamos contestarla en los siguientes términos: aún cuando cualquier existencia que conlleve corporeidad es inferior a aquella que únicamente se puede aprehender medio del pensamiento, las almas unidas a forma humana se dividen en dos grupos, a saber,

aquellas para las que escapar del cuerpo implica escapar del mundo, es decir tomar existencia incorpórea, y las que han de pasar por otros cuerpos antes de poder abandonar este mundo. Las primeras residen solamente en cuerpos de varones, las segundas en cuerpos de varones y mujeres, con lo que solamente los primeros constituyen la existencia de la verdadera humanidad, siendo las segundas la génesis, es decir, que tienden a otra cosa.

3. La *anámnesis* de Diotima

El alma que describe Diotima en el *Banquete* no es inmortal, sino que la inmortalidad ha de ser generada a partir de una tendencia natural de los varones, tanto de su alma como de su cuerpo. La inmortalidad, según ya hemos visto en el capítulo anterior, se consigue a través de la descendencia; el alma por sí misma no es inmortal, sino que tal inmortalidad sólo será alcanzada legando a la posteridad discursos y leyes, lo mismo que la inmortalidad del cuerpo se adquiere dejando hijos. La inmortalidad no corresponde al alma ni al cuerpo propiamente dichos, sino a la generación, que:

Es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. (*Banquete* 206 e).

El amor surge de la búsqueda de inmortalidad por parte de la naturaleza mortal. Lo mortal no puede mudarse en inmortal, pero en función del deseo genera inmortalidad. Ahora bien, esto no quiere decir que de almas o cuerpos mortales surjan almas o cuerpos inmortales, sino que la inmortalidad se dice del concepto generación y no de los particulares. La generación sería lo que hay de inmortal en lo mortal. Por otro lado, en el *Fedro* (247 d) Platón niega la existencia de la génesis en el campo eidético: las ideas son inmutables, no están afectadas por la génesis. Podríamos decir que hay una diferente concepción de la génesis entre el discurso que nos presenta Sócrates-Diotima en el *Banquete* y el de Sócrates en el *Fedro*. Esta diferente concepción radicaría en el hecho de que en el *Fedro*, al igual que en el *Fedón* y en el *Menón*, el alma es inmortal y transmigradora; mientras que el *Banquete* llega a ser inmortal, al igual que el cuerpo, a través la generación, pero siempre es más excelsa la inmortalidad conseguida por el alma que la conseguida por el cuerpo.

De la concepción presentada por Diotima se desprendería que el alma de las mujeres ni nace ni genera, es inengendrada y estéril, mientras que la de los varones recibiría sus cualidades de otros varones y a su vez generaría cualidades que perduran en los amados. Diotima no nos dice nada del alma de las mujeres, con lo que ésta, en el supuesto de que existiera, sería autónoma y autárquica, no relacionada con nada, sin capacidad de generación, luego no se ajustaría a ninguna de las características dadas del alma.

Partiendo de la división formal del *Banquete* en tres partes³⁴, a saber,

³⁴ Propuesta por M. Martínez Cruz, siguiendo a Dover y a O. Apelt-A. Carpelle. Platón, *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986, p. 165.

introducción, discursos sobre *Eros* y escena final, el discurso de Diotima, pronunciado por Sócrates, ocupa el último lugar de los relatos acerca del amor, y es inmediatamente anterior a la llegada de Alcibiades al *symposium* y su posterior elogio de la figura de Sócrates como verdadero amante. El tiempo de los discursos se cierra con el elogio del verdadero amor (paradigma del amor) y del verdadero amante (paradigma del amante).

Platón, al presentar a Sócrates como mero repetidor³⁵, o recordador, del discurso de Diotima, querría exculparlo de la acusación de ser juez y parte, porque la disertación de Alcibiades muestra a Sócrates como personificación del verdadero *Eros*. Sócrates es, objetivamente el mejor amante, el modelo de amante, porque se acomoda fielmente a la conducta que Diotima le describe como verdaderamente amorosa, se ajusta a unos canones que no son dados por él mismo, aunque siempre le quedase el recurso de apelar a la objetividad de las ideas. Es decir, el hecho de que sean dos personajes tan dispares³⁶ quienes converjan para encontrar la verdadera copia de *Eros* en la figura de Sócrates, refuerza al personaje Sócrates con las características de quienes miran a lo divino más que a lo mundano. Diotima es la más sabia en los temas del amor, y Alcibiades, al haber sido amado por Sócrates, el más autorizado para hablar de la conducta amorosa del maestro.

³⁵ Circunstancia añadida, ya comentada en los capítulos II y IV, es el hecho de que recuerde las enseñanzas de una sacerdotisa.

³⁶ Diotima es una sacerdotisa, y como tal, dotada de algún tipo de comunicación con la divinidad. Alcibiades es un joven ateniense dedicado por aquella época a los placeres mundanos, según la imagen plástica descrita por Platón acerca de su llegada a la casa de Agatón: "[...] de pronto la puerta del patio fue golpeada y se produjo un gran ruido como de participantes en una fiesta, y se oyó el sonido de una flautista [...] No mucho después se oyó la voz de Alcibiades fuertemente borracho, preguntando a grandes gritos dónde estaba Agatón y pidiendo que le llevaran junto a él".

El discurso de Diotima no es totalmente nuevo respecto a los anteriores, sino que recoge partes, la verdaderas, de discursos pronunciados anteriormente. Sócrates recuerda a su maestra y ésta recuerda los discursos anteriores pronunciados en el *symposium*. Veamos las verdades recogidas por Diotima:

1. *Eros* es un ser intermedio (*Banquete* 202 d), idea que había apuntado Agatón al definir a *eros* como deseo, y, por tanto, como ni bello ni bueno. Diotima añade que el decir que no es bello ni bueno no implica que sea feo y malo.

2. El amor implica sacrificio por aquellos a quienes amamos, y quien acepte éste tiene garantizada la inmortalidad, dice Fedro (179 b). Algunos como Alcestis -que ya había sido mencionada por Fedro-, Aquiles o Codro no hubiesen expuesto sus vidas si no supiesen que con ello iban a ser inmortalizados, dice Diotima (208 c-d).

3. El deseo de inmortalidad puede realizarse de dos maneras, legando hijos o legando discursos y leyes; esta segunda inmortalidad es superior a la primera, delimita entre el verdadero amor y el bastardo, según ya habían señalado Pausanias y Erixímaco.

Las etapas que, según la sacerdotisa, constituyen el preámbulo para lograr el verdadero amor, son las llevadas a cabo por Sócrates. El amor practicado por Sócrates cumple las pautas del verdadero amor expuestas por Diotima: amar un cuerpo bello -en el caso de Sócrates a Alcibíades³⁷-, amar a todos los cuerpos bellos -de los que

³⁷ Parece probada la belleza de Alcibíades a juzgar por la conversación que mantienen Sócrates y su amigo en *Protágoras* 309 a-c, 316 a.

frecuentemente estaba rodeado Sócrates (*Banquete* 216 c)-, pero, más que a cualquier belleza corpórea, lo más digno de amor son las buenas acciones, las bellas normas de conducta, -Sócrates daba muestras de amar la sabiduría más que a la belleza física³⁸, y de su amor a las bellas acciones por sí mismas también dio ejemplo el maestro en situaciones difíciles³⁹.

Si en el *Fedro* la *anámnesis* pone en contacto a los varones con lo divino, en el *Banquete*, Diotima hace de intermediaria entre los varones del *symposium* y la divinidad, resultando que quien está más cerca de ella es Sócrates, pues, por una parte es "discípulo" privilegiado de ella, y, por la otra, su conducta amorosa se ajusta a lo que Diotima le revela como verdadero amor, pues de tal conducta da cuenta Alcibiades, que no había sido testigo del discurso sobre el verdadero amor⁴⁰. Diotima cumple en el *Banquete* la misma función que la *anámnesis* en el *Fedro*, la de revelar lo que es verdadero. Sócrates, en cuanto sabio privilegiado en las cosas del amor, y verdadero amante, se convierte en paradigma de todos los varones del *Fedro*.

³⁸ "¿Cómo no me va a parecer más bello lo que es más sabio?" dice Sócrates a su amigo para explicar el por qué en casa de Calias, aunque estaba presente Alcibiades ni siquiera se fijó en él, debido a la presencia de Protágoras (*Protágoras* 309 c).

³⁹ *Vid.* cap. I.

⁴⁰ Alcibiades llega a la casa de Agatón una vez que Sócrates pronuncia su discurso.

4. El recuerdo de las mujeres.

En *Las Leyes* vemos aparecer un tercer tipo de memoria, la memoria colectiva, repetitiva, que nos actualiza la tradición mediante la narración de mitos y fábulas, es decir, discursos falsos que, sin embargo, juegan un importante papel en la educación. Por ello, Platón propone hacer una selección de los que son idóneos para los fines educativos propuestos⁴¹. Dichas narraciones correrán a cargo de las madres y nodrizas y serán relatadas a los infantes en la primera infancia, de manera que serán las mujeres las encargadas de transmitir estas falsedades útiles⁴².

Las mujeres ejercerían la educación desde lo antiguo, desde los relatos míticos no verdaderos. Este efecto de soldadura de relatos⁴³ conformadores del alma es llevado a cabo por mujeres debido a la mayor tendencia de éstas al conservadurismo, idea que ya aparece en el *Crátilo* donde Sócrates-Platón afirma que las mujeres conservan más que nosotros (los varones) el habla antigua⁴⁴. Esta retórica dirigida a la primera infancia tiene como finalidad el preparar el alma para la verdadera educación, en una época del desarrollo humano donde todavía reina la insensatez, insensatez que es común a mujeres y niños, según atestigua en la *Carta VIII* (335 e):

⁴¹ Vid. capítulo III.

⁴² *República* II, 377 b-c.

⁴³ Vid. capítulo II.

⁴⁴ Idea que también aparece en *La Asamblea de las mujeres* de Aristófanes. Praxágora argumenta una mayor capacidad de las mujeres para regir la ciudad ya que "Se sientan a freir como antes, llevan la carga en la cabeza como antes [...]".

[...] Llamar dichosos a los ricos es un lenguaje funesto en sí mismo y un lenguaje insensato de mujeres y niños que hace igualmente insensatos a quienes los creen.

Las madres y nodrizas son narradoras anónimas de una tradición dada de "relatos anónimos que sólo existen a través de narradores intercambiables, historias de la sombra [...]"⁴⁵. Su memoria no las liga a una experiencia personal, como es el caso de las almas del *Fedro*, sino con una serie de relatos "flotantes", inconexos, meros rumores (*phéme*) que serían la artimaña de la ley, es decir, prepararían al individuo para ser buen receptor de las posteriores enseñanzas necesarias para la buena ciudadanía, porque Platón considera en *Las Leyes* que no todo lo que se quiere controlar debe hacerse por escrito; existen otros métodos *propagandísticos* que pueden ser más eficaces que los legislativos en cuanto anulan deseos que se pretenden eliminar. En este sentido, Platón compara al sofista Hippias, que utiliza en sus discursos frente a los lacedemonios la memoria genealógica, con las mujeres viejas que cuentan a los niños bellas historias. Los lacedemonios que escuchan al sofista son mejores cumplidores de la ley, porque este tipo de historias configuran espíritus acomodaticios a la justicia empírica, independientemente de qué forma adopte ésta⁴⁶.

La adjudicación a las mujeres de este episodio de la educación implica el volver a aparecer en escena la figura de las mujeres como engañadoras engañadas⁴⁷, al transmitir una serie de relatos falsos pero

⁴⁵ M. Detienne, *La invención de la mitología*, traducción de Marco Aurelio Gaimarini, Barcelona, Península, 1985, p. 110.

⁴⁶ *Hippias Mayor* (286 a), vid. M. Detienne, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁷ Vid. cap. III.

útiles para la unidad de los ciudadanos, unidad de la que ellas estarán excluidas, porque ellas, tanto en la *República* como en *Las Leyes*, no pactan, sino que forman parte de lo pactado.

El rumor, los relatos sin nombre, ayudan al cumplimiento de la ley e incluso pueden aligerar el cuerpo legislativo haciendo superflua alguna norma, debido a que lo que la ley ha de prohibir, previamente lo hace indeseable el rumor, convirtiendo a aquella en innecesaria, como ocurre con la ley del incesto (*Leyes VIII, 838 a-b*)⁴⁸. Esta ley llega a ser superflua, ya que los ciudadanos no desean tener relaciones incestuosas. Platón se formula la siguiente pregunta retórica acerca de la ausencia de deseo incestuoso:

¿No es acaso la causa el que nadie hable de ello [del incesto] en otro sentido, sino que desde el punto en que nacemos, cada uno de nosotros oiga decir eso mismo, siempre y en todas partes, repetido muchas veces en manifestaciones cómicas y en toda la seriedad de la tragedia, cuando sacan a escena a esos Tiestes, a esos Edipos, o bien a esos Macareos unidos secretamente con sus hermanas y que se dan a sí mismos voluntaria muerte a la vista de todos en pena de su pecado? (*Leyes VIII, 838 c*).

Este ejemplo del incesto ilustra la eficacia de fomentar una conducta desde el rumor, repetido machaconamente a criaturas de corta edad, eficacia que hace superflua la ley, puesto que no es necesario prohibir algo que no se desea. La mujer, en cuanto encargada de estas

⁴⁸ Vid. H. Detienne, *op. cit.*, p. 118.

comunicaciones, se convierte en transmisora de una ley no escrita⁴⁹ que asegure el cumplimiento de las promulgadas. A fin de que no exista disonancia entre ambos tipos de leyes se hace necesario el control del rumor, puesto que un relato anónimo oído repetidas veces por los ciudadanos de boca de sus nodrizas desde la tierna infancia, si discurre sin ningún control, puede ser una fuerte arma contra las leyes dictadas. A este respecto, el Ateniese de *Las Leyes* nos dice que en el caso de que él legislase:

[...] Trataría de obligar a los poetas y a todos los de la ciudad a expresarse de conformidad con ello [lo legal], y aplicaría poco menos que la mayor pena al que por caso se dejara decir en el país, que existen hombres ciertamente malvados, pero que viven bien, y que no es lo mismo lo conveniente y ventajoso que lo justo. (*Leyes* II, 662 b-c).

Un poeta al servicio de la ciudad es el mejor complemento para el legislador y el peor enemigo en caso contrario, de ahí la necesidad de censurar a la poesía. Una mujer que narre a las criaturas relatos de este poeta al servicio de la ciudad, sería el mejor servicio a la educación, y, por tanto, al Estado. La asociación poesía trágica/mujer ya se había hecho en el libro X de la *República* (605 d-e), a la luz de la observación según la cual el dejarse contagiar por los relatos corresponde a las mujeres, mientras que el guardar calma y aguantarse corresponde a los varones.

⁴⁹ Para una relación entre mujer y ley, vid. Cèlia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Antrhops, 1985, p. 159 y ss., donde se analiza la interpretación hegeliana de la *Antígona*.

La representación de tragedias ha de estar controlada por los legisladores quienes, ante la propuesta de una actuación, responderán a los actores:

Comenzad por mostrar a los gobernantes vuestros cantos comparados con los nuestros, y si resulta que lo dicho por vosotros es igual o incluso mejor, entonces autorizaremos vuestros coros; pero si no, amigos nuestros, no podremos hacerlo en modo alguno. (*Leyes VII*, 817 d-e).

La mujer está excluida del recuerdo que lleva al descubrimiento de la verdadera justicia, está al margen del conjunto de fundadores de la ciudad, pero participa de otro recuerdo, en cuanto que es la relatora de mitos y fábulas que hechizan los oídos de las criaturas menores de seis años (*Leyes VII*, 794 c), fecha en la que se lleva a cabo la separación de sexos y comienza la educación fuera del hogar. La palabra hablada sirve a la escrita, a la ley, es decir, el verdadero discurso en este caso no es el del rumor escrito en el alma, sino en el papiro, el legal. Los relatos de las nodrizas no conducen a ninguna verdad, pues se parte del hecho de que son falsos, predisponen el alma, lo mismo que la gimnasia el cuerpo, para la templanza y la valentía. En el *Fedro* el verdadero discurso era el grabado en el alma del oyente, siendo la escritura una imitación de aquel. Hay una inversión, desde éste último diálogo a *Las Leyes*, en la consideración de la palabra y la escritura. En el *Fedro* (276 d) la escritura era un juego propio de la vejez, de la edad del olvido, mientras que en *Las Leyes* la justicia está basada en la escritura.

Cuando los dialogantes, modestos buscadores de la verdad, se

convierten en fundadores de una ciudad y redactores de sus leyes, la palabra pierde su valor, no pudiéndose diferenciar entre buena palabra hablada (diálogo) y mala escrita (discurso retórico). En *Las Leyes* el discurso oral está en manos de poetas, nodrizas y madres; éste no descubre nada, sino que, simplemente reproduce lo ya relatado y modificado en numerosas ocasiones, ya que en la comunicación oral, por carecer de soporte escrito, son los propios transmisores quienes, de un modo involuntario, olvidan y modifican, debido a los fallos de la memoria psicológica. La mujer, excluida como interlocutora de los diálogos, de la verdadera palabra, aparece como propietaria de ésta cuando ya ha perdido su poder de llegar al conocimiento; cuando la ciudad se fundamenta en leyes escritas y la palabra sólo tiene una función "domesticadora", de fomentar hábitos y creencias que no perturben la vida social.

El recuerdo de los varones del *Fedro* tiene un patrón, el mundo eidético, con arreglo al que pueden saber si es buena o mala una *anámnesis determinada*; el de las mujeres educadoras de la primera infancia tiene un buen censor, es decir, no importa en absoluto su adecuación al original, sino su servicio a la finalidad, a la formación de individuos temperantes y valientes.

Si en la *República* "las mujeres y los hijos en común" posibilitaban, al menos en la mente de Sócrates-Platón, el modelo perfecto, en *Las Leyes* "las mujeres contando cuentos a los niños" hacen viable el modelo posible. Podemos apreciar una continuidad entre el *Filebo* y *Las Leyes* referente al recuerdo, pues si en el primero la reminiscencia nos sirve para la génesis, para el placer, en el segundo se adjudica a las generadoras para que moldeen el alma de los niños, lo mismo que habían

moldeado el cuerpo con paseos cuando estaban embarazadas, para hacerla más receptiva a la educación planificada y el cumplimiento de las leyes.

CAPITULO VI: UN PARADIGMA PARADOJICO

1. El espacio erótico y el campo *eidético*

2. Materia y diferencia

3. Materia y necesidad

4. Principio positivo del mal

1. El espacio erótico y el campo *eidético*

En los diálogos platónicos de madurez, *República*, *Banquete* y *Fedro*, podemos ver la admisión implícita de la alteridad a través de las figuras de los seres intermedios. Ya referimos cómo, en la *República*¹, la necesidad de distinguir a los justos con "honorés mundanos", deseables en un principio sólo por los injustos, conlleva la idea de que la justicia no es suficiente por sí misma como motivación para mantenerse incorrupto a la manera socrática. La justicia por sí misma no genera la felicidad, tal como había defendido Sócrates en su primera discusión con Trasímaco. La felicidad requiere tanto de la justicia como de la no-justicia; la esperanza del varón de que le sean concedidos en la vejez algunos premios propios del injusto sirve al menos de refuerzo adicional para que se mantenga en la justicia².

En el *Banquete* Diótima describe el *Eros* que conduce a los varones hacia la belleza como rico e indigente: busca la belleza porque carece de ella. Es un *demon* intermedio entre lo mortal y lo inmortal (*Banquete* 202 d) que permite la comunicación entre los dioses y los hombres³, de manera que el que es sabio en tales materias es un varón demónico (*Banquete* 203 a).

En el *Fedro* admite la pluralidad de almas en el mundo celeste durante

¹ Vid. cap. III.

² Anteriormente hemos aludido al hecho de que los premios sólo se contemplan para el caso de los varones. A pesar de la argumentación de que no hay diferencia entre varón y mujer en lo que a las tareas del Estado se refiere, salvo la diferencia "del más al menos", las mujeres no son merecedoras de premios por su virtud, puesto que el premio de "casarse con hijas de las familias que quieren y dar en matrimonio a sus hijos a quienes ellos quieren" sólo es aplicable a los varones.

³ *anthrôpous* (*Banquete* 203 a).

su existencia incorpórea, otorgándoles diferentes grados de virtud, porque no todas son iguales, sino que se parecen al dios que dirige la comitiva de la que forman parte⁴. El alma desprovista del cuerpo tiene una manera peculiar de comportarse en función del grupo al que pertenezca, grupo mandado por un dios. Si, según Platón, los dioses no otorgan males (*República* II, 397 c), las almas serán todas buenas; su bondad radicaría en estar desprovistas de cuerpo y seguir las órdenes de un dios; si no hay divinidades malas (*Fedro* 242 e), tampoco las órdenes dadas por ellas serán malas, y, por tanto, seguir dichas órdenes siempre implicará una buena conducta. En el *Fedón* (80 a-c) se había descrito el alma con unas características semejantes a las ideas:

El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre está idéntico consigo mismo.

En el mito del *Fedro*, las almas se nos presentan, por una parte, bajo una especie de "estructura política": están agrupadas por afinidades de "carácter" y cada uno de estos grupos está dirigido por un dios, figurando Zeus al frente del conjunto de comitivas. Por otra parte, esta organización de las almas, reunidas según semejanzas, guarda ciertas analogías con la estructuración del mundo eidético que es descrito en el *Sofista*. En éste, las ideas están agrupadas en géneros, y éstos, a su vez, estructurados según los cinco géneros supremos: ser, mismidad, diferencia, movimiento, reposo.

⁴ En *Las Leyes* (X, 906 a) nos dice que el cielo está lleno de muchas cosas buenas, pero también de muchas malas que son mayores en número.

Estas almas incorpóreas van a encarnarse en cuerpos de varones, pues, como ya hemos visto en el capítulo anterior, las almas caídas se implantarán en varones y sólo más tarde en otros animales. En esta primera encarnación los varones van a reconocer a sus compañeros de la comitiva celestial, lo que les permite unirse entre ellos siguiendo el patrón del mundo incorpóreo, alcanzar la sabiduría y abandonar el cuerpo. De manera análoga, las relaciones habidas entre las ideas, puestas de manifiesto en el *Sofista*, van a permitir establecer cuáles son los enunciados verdaderos y los falsos. El campo eidético tiene una estructura natural que el buen dialéctico del *Sofista* ha de descubrir, a la manera del buen carnicero del *Fedro*, que descubre cuáles son los cortes naturales que ha de dar a un animal para descuartizarlo debidamente. Si se quiere conocer el campo eidético se ha de proceder del siguiente modo:

Sóc.- Dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero [...]. De la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos⁵ consideran la idea de "paranoia" bajo la forma de una unidad ya innata en nosotros. Uno, en verdad, cortando por la izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó de vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado derecho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de aquel, un amor pero divino, y poniéndolo delante, lo enlazó como nuestra mayor fuente de bienes.

Fed.- Cosas muy verdaderas has dicho.

Sóc.- Y de esto soy yo amante, Fedro, de las divisiones y de las uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder

⁵ Se refiere a los discursos de Lisias y de Sócrates sobre el amor.

natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo "yendo tras su huellas como tras las de un dios". Por cierto, que aquellos que son capaces de hacer eso [...], les llamo, por lo pronto, dialécticos. (*Fedro* 265 e-266 d).

En el *Sofista*, antes de formular la existencia de los géneros supremos, vuelve a insistir en esta articulación natural del mundo de las ideas. Es preciso:

Dividir según géneros, no tomando a la misma forma por una diferente o a una diferente por la misma, ¿no es ésa la tarea de la ciencia de la Dialéctica? (253 d).

Dialéctico es aquél que conoce y sabe distinguir las formas. El dialéctico se nos presenta con una habilidad semejante al verdadero amante; éste también ha de saber cuáles son las uniones "naturales" de las almas incorpóreas, uniones que dependen de los grupos que formaban cuando no estaban unidas al cuerpo. El recuerdo de tales alianzas le ha de guiar a la hora de escoger el amante en este mundo. Así:

[...] El que de entre los compañeros de Zeus ha sido preso, puede soportar más dignamente la carga de aquel que tiene su nombre en las alas. Pero aquellos que al servicio de Ares, andaban dando vueltas al cielo, cuando han caído en manos del Amor, y han llegado a pensar que su amado les agravía, se vuelven homicidas, y son capaces de inmolarse a sí mismos y a quien aman. Y así, según el dios a cuyo séquito se pertenece, vive cada uno honrándole e imitándole en lo posible, mientras no se haya corrompido,

y sea ésta la primera generación que haya vivido⁶; y de tal modo se comporta y trata a los que ama y a los otros. Cada uno escoge, según esto, una forma de Amor hacia los bellos, y como si aquel amado fuera su mismo dios, se fabrica una imagen que adorna para honrarla y rendirle culto. En efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber y de gobernar, y si lo encuentran se enamoran, y hacen todo lo posible para que sea tal cual es. (*Fedro* 252 c-e).

El dialéctico y el amante tienen como tarea común el descubrimiento de las uniones y divisiones habidas en el mundo incorpóreo, de las formas en el primer caso, y de las almas en el segundo. Tal conocimiento va a permitir al primero determinar la falsedad de un juicio, las uniones eróticas ilegítimas al segundo. Un enunciado falso se produce cuando combinamos mediante el lenguaje dos ideas que no se pueden relacionar, enuncia cosas diferentes a las que son (*Sofista* 263 b). Una unión erótica ilegítima tendría lugar, según el mito de *Fedro*, cuando un alma encarnada en varón no se estremecen ante la belleza misma, la que reside en los varones que formaban parte de su misma comitiva, sino que su "olvido" les impide el reconocimiento de los antiguos compañeros. Caso extremo de este tipo de relaciones resultantes del olvido sería las uniones con mujeres, individuos que no acogen al alma en primera generación. Estas uniones imposibilitan que el alma reconozca a sus antiguos compañeros y se encamine hacia las alturas.

El enunciado falso, resultado de relacionar en el discurso lo que en el campo eidético no admite tal operación, presenta fuertes analogías con la "erótica falsa", resultado de buscar el placer en individuos cuyas

⁶ La primera generación es de varones exclusivamente. El subrayado es mío

almas no formaban parte de la misma comitiva en la existencia incorpórea. El trato erótico con individuos de otras comitivas es una erótica falsa, porque persigue un falso placer, un placer que no tiene orientación hacia el bien, según la definición de placer falso dada en el *Filebo*. Ahora bien, entre la erótica falsa, encontramos el trato con mujeres, con seres que ya están al menos en su segunda generación y que por tanto su alma debe no conserva aquellas *señas de identidad* del alma incorpórea. Si un individuo se dirige hacia ellas, será similar a un cuadrúpedo, a un animal, que persigue un placer contrario a la naturaleza y engendra hijos (*Fedro* 250 e). El olvido del sujeto que se dirige hacia las mujeres es tal que incluso no recuerda que los más cercanos a la existencia incorpórea son los varones, y entre éstos los filósofos.

En el mito narrado por Sócrates en el *Fedro* la humanidad se estructura en rangos, según la contemplación que hayan tenido en el otro mundo; estos rangos afectan sólo a los varones, pues las almas se reencarnan en este mundo en genes de varón⁷ (*Fedro* 248 d). Las mujeres no están estructuradas en jerarquías, pues no son receptoras de almas que en un tiempo anterior convivían con los dioses, no tienen ninguna unión con lo divino, forman una unidad amorfa, carente de jerarquías. La diosa femenina Hestia que reside en el otro mundo no organiza comitiva para contemplar el mundo de las ideas, se queda sola guardando el lugar de los dioses mientras éstos permanecen fuera de él. Hestia no tiene posibilidad ni de dirigir a nadie, ni de tener conocimiento, aunque sea imperfecto.

⁷ *gonón andrós.*

Como decíamos anteriormente, sólo los varones son susceptibles de estructurarse en rangos -según el mito del *Fedro*-, pero estas diferentes jerarquías derivan de una identidad previa, porque todas estas almas encarnadas tuvieron la posibilidad, en su anterior existencia incorpórea, de seguir a un dios y de contemplar lo verdadero. Este origen común es la condición previa para participar desigualmente de la excelencia pues ésta difiere según se encarnan en filósofo, en rey, en político, en gimnasta, en adivino, en poeta, en artesano o campesino, en sofista o, finalmente, en tirano (*Fedro* 248 d-e); y por la otra para ascender o descender de nivel social en las sucesivas reencarnaciones, según la vida que sean capaces de llevar. Además, los compañeros de la comitiva original pueden reconocerse una vez encarnados en cuerpo de varón, porque han visto las almas en sí mismas y reconocen las copias encarnadas en este mundo (*Fedro*, 273 d).

Las mujeres quedarían al margen de este mutuo reconocimiento de semejanzas; en éste aspecto las almas de las mujeres se asemejan a una característica de las ideas que está a punto de abandonar Platón: son autárquicas. El alma de las mujeres no puede formar uniones y alianzas. Nunca podrían formular "nosotras", de manera análoga al "nosotros", tan frecuentemente utilizado en la obra platónica, puesto que un alma que haya tenido la posibilidad de contemplar el mundo ideal, cuando se encarna lo hace en cuerpo de varón. En un cuerpo de mujer sólo podrá habitar un alma de varón que ha fracasado en el intento de mantenerse virtuosa en la primera reencarnación, pero para poder volver al mundo de las almas incorpóreas se hace previamente necesario la morada en cuerpo de varón, es decir, desde un cuerpo de mujer un alma no está en condiciones de volver a la morada celestial.

La propiedad que caracteriza a la mujer sería negativa, en cuanto que no es varón, y esta negatividad produce una no diferencia entre las mujeres y una exclusión de los rangos sociales y de poder. La estancia del alma en cuerpo de mujer es semejante a la morada en cuerpo de animal, en el sentido de que, ni desde la una ni desde el otro puede el alma hacerse merecedora de abandonar este mundo y pasar a residir en compañía de los dioses.

Podríamos aplicar al *Fedro* las dos fórmulas posibles que Deleuze propone respecto a la diferencia y la identidad⁸:

a) Diferencias que surgen a partir de un identidad previa.

b) Identidad que surge a partir de una diferencia original.

Si admitimos la argumentación anterior de que las diferencias sociales de las almas de los varones suponen una identidad previa basada en la capacidad de poder recordar lo contemplado en el mundo ideal, mientras que la identidad entre las almas de las mujeres -que consiste en no poder contemplarlo- es resultado de una diferencia original entre ellas y los varones, entonces la primera fórmula podríamos aplicarla a los varones, la segunda a las mujeres.

Según Deleuze⁹, la primera fórmula define el mundo de las copias y de las representaciones, pone al mundo como icono. La segunda define el mundo de los simulacros, pone el mundo como fantasma. La diferencia

⁸ *Diferencia y repetición*, traducción de Alberto Cardín, Madrid, Júcar, 1988, p. 332.

⁹ *Lógica ...*, p. 332.

entre copia y simulacro aparece definida por el propio Sócrates en el *Sofista*

[...] Estas, en consecuencia, son las dos formas de hacer imágenes (*eidolopoiikês*) a que me refería: hacer copias (*eikastikén*) y hacer simulacros (*phantastikén*). (236 c)

La copia es una imitación que guarda semejanza con el original (*Sofista* 236 b), mientras que en el simulacro:

[...] los artistas, dejando que la verdad se cuide sola, elaboran en realidad sus imágenes no con las verdaderas proporciones, sino con aquellas que las hagan hermosas. (236 a).

Podemos seguir aplicando esta distinción deleuziana al relato del *Fedro*. Por un lado, la estancia del alma en este mundo cuando se instala en un cuerpo de varón sería una copia de la estancia en el mundo celestial: en ésta hay también rangos, pues los dioses son diferentes entre sí y, por tanto, las almas, debido a que cada comitiva se parece a su jefe; y, por otro lado las almas pretenden alcanzar la sabiduría, dominando todo deseo que las aparte de este fin, que en definitiva es el legítimo deseo, el verdadero deseo. Por el contrario, la morada en cuerpo de no varón sería un simulacro: no habría diferencias entre almas más o menos capaces de volver a la existencia incorpórea, a la semejante a las ideas -según las características del alma apuntadas en el *Fedón* que hemos recogido anteriormente-, sino entre más o menos capaces de ponerse en

disposición de alcanzarla, de volver a pasar a cuerpo de varón, requisito imprescindible para volver a la morada celestial donde la existencia es incorpórea. Es decir, la verdadera vida del alma, la que transcurre al lado de los dioses tiene su copia en este mundo en la morada en cuerpo de varón, y de aquí que la posible perfección en este mundo sólo le cabe a él, cuando es capaz de vivir de un modo similar a la existencia incorpórea, es decir, olvidando este mundo y mirando sólo hacia lo alto, entusiasmado (*enthysiaszon*) con el mundo divino y celestial.

[...] Nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre (*ánthron*) se de cuenta de lo que dicen las ideas, yendo de las muchas sensaciones a aquello en que se concentra el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto que ahora decimos que es en realidad [...]. El varón (*anér*) que haga uso de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto [...]. (*Fedro* 249 b-c-d).

La jerarquía entre los varones empieza en el filósofo, representante en la tierra del alma separada, sólo él es capaz de que su alma esté unida a un cuerpo y se comporte como si no lo estuviese. La filosofía es un arrebató, un deseo, es la cuarta forma de locura, aquella que:

Se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo y, recordando la verdadera le salen alas, y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de "entusiasmo" es la mejor de las

mejores, tanto para el que la tiene como para el que con ella se comunica. (*Fedro* 249 d-e).

De las citas anteriores se desprende que las mujeres forman parte de una especie de *subhumanidad*, que no puede alcanzar la sabiduría, puesto que nunca su alma podrá mirar hacia lo alto, pues no está allí su origen, condición necesaria para la sabiduría. A su alma nunca podrán salirle alas, porque éstas sólo nacen cuando se habita cuerpo de varón. Nunca podrá encaminarse a vislumbrar, ni siquiera parcialmente, aquel mundo de la justicia, de la sensatez, donde no existe la génesis ni nada que sea otro por ser en otro (*Fedro* 247 d). El alma en contacto con el cuerpo de mujer nunca podrá realizar aquel ejercicio de separación del cuerpo del que nos hablaba Sócrates en el *Fedón*.

La estancia del alma en las mujeres es diferente a su estancia en los varones, pues, no puede situar su origen en el otro mundo: el alma de estos últimos tiene criterios de diferenciación en función de la existencia anterior cercana a los dioses, según la comitiva a la que hayan pertenecido en el mundo celestial y según la visión de las ideas.

La idea de que el sujeto que conoce lo verdadero es el varón vuelve a aparecer en *Teeteto*. Sócrates-Platón, al referirse a los frutos de la educación sofística compara a ésta con la educación del esclavo, que está basada en la sagacidad para mejorar su precaria situación careciendo de espíritu libre. El sofista enseña unas *technai* adecuadas para reconducir una situación en beneficio propio, enseña cómo satisfacer los propios deseos. Trabaja en un tiempo fijado y no puede tomarse el tiempo requerido para llegar a la verdad (*Teeteto* 172 d-e); incluso si se

plantea algún problema nuevo, aunque despierte su interés no podrá detenerse en él, porque el adversario, que está en una situación similar de esclavitud, se lo impedirá recordándole que debe ceñirse al debate de unos puntos prefijados. Por el contrario, el filósofo está fuera de todas estas restricciones: no está obligado a ningún tema en particular, en cualquier momento de la discusión puede dar un giro no previsto y detenerse en él el tiempo necesario, pues el único deseo es llegar a la verdad. Para conseguirlo es necesario eliminar cualquier otro tipo de conocimiento y de deseo relacionados con el mundo sensible, con los particulares (*Teeteto*, 172 c y ss.). La filosofía nunca podrá ser practicada por quienes no dominen el ámbito de la necesidad. Sócrates-Platón nos dice, a modo de glosa de la figura del filósofo:

Es verdad que ignora lo que está haciendo su vecino más próximo, y sólo a duras penas sabe si se trata realmente de un hombre o no; dedica todos sus esfuerzos a saber qué es el hombre, y qué poderes y propiedades distinguen a una naturaleza tal de cualquier otra. (*Teeteto* 174 b).

Este alejamiento que exige la filosofía, este entusiasmo que le obliga a alejarse de lo que le rodea para dirigirse a lo divino, le exculpa de su torpeza a la hora de realizar tareas domésticas o discursos políticos. El filósofo puede resultar ridículo, puede mover a risa cuando pretende pronunciar un discurso ante aquellos ciudadanos cuya única ambición es la satisfacción de los deseos de tener y de mandar, de aquellos que son dominados por la *epithymía*. Por ello, Sócrates-Platón pide "indulgencia" para el filósofo, quien, lejos de parecer un varón admirable, provoca la hilaridad y el desprecio de sus conciudadanos, de

manera que:

Hay que perdonarle que parezca tonto o inútil cuando afronta una tarea doméstica, si no puede enrollar adecuadamente la ropa de la cama o condimentar un plato con especias o un discurso con lisonjas. (*Teeteto* 176 a).

Sócrates, ejemplo de varón *entusiasmado* con las *cosas de lo alto*, fue condenado a muerte bajo la acusación de corromper a la juventud¹⁰, pero los verdaderos corruptores son los sofistas quienes sólo instruyen en el arte del ocultamiento, del engaño, haciendo creer que quien sea hábil en este arte es sabio, cuando en realidad sólo tiene de sabio la apariencia que puede ser mantenida ante una multitud que escuche sin preguntar, pero no en una discusión entre amigos que indagan buscando el saber y no sólo su apariencia.

El aprendizaje de la esclavitud lo ha obstaculizado y desviado su crecimiento y le ha privado de su espíritu libre, conduciéndolo por tortuosos senderos, amenazado de temores y peligros que la delicadeza de la juventud no puede enfrentar sin correr riesgos de verdad, la honestidad, de modo que recurriendo desde el comienzo a mentiras y devolviendo injusticia por injusticia apartado del camino recto detenido en su desarrollo, de adolescente que era se convierte en varón (*anér*) que no tiene nada sano en sí, volviéndose al fin, hombre de un intelecto formidable según él cree. (*Teeteto* 173 a-b).

En este párrafo Platón nos describe lo pernicioso que resulta la

¹⁰ *Vid. cap. I.*

educación de los sofistas. Cabe pensar que describe la situación histórica contemporánea en la que solamente tenían derecho a ella los varones, pero tampoco considera a la mujer al hablar de la verdadera educación, de la educación de los espíritus libres, según leemos poco después:

[...] Y no hay nada que se parezca más a lo divino que cualquiera de nosotros cuando se vuelve más justo posible. Es entonces cuando un varón (*anér*) muestra su verdadero espíritu y poder o su falta de espíritu o nulidad. (*Teeteto* 176 b-c).

Tanto quienes han sido educados en la esclavitud como quienes saben filosofar al margen de todo condicionamiento, aquellos que, según veíamos en el *Fedro*, andaban entusiasmados mirando hacia lo alto, son varones.

En la imagen que nos transmite del educado libremente, del filósofo, podemos ver evocaciones de la figura de Sócrates, en tanto que ajeno a los deseos de poder político en la democracia, como modelo ideal de quienes verdaderamente saben filosofar:

No han conocido jamás el camino que conduce a la plaza del mercado o a la corte de justicia o a la sala del consejo o a cualquier otro lugar de la asamblea pública [...], porque en realidad sólo su cuerpo reside en la ciudad, mientras que su pensamiento, que desdeña todas esas cosas por considerarlas carentes de valor, adueñándose de alas, va, como dice Píndaro, "más allá del cielo, más abajo de la tierra", buscando el firmamento y midiendo los campos, indagando por todas partes la verdadera naturaleza de las

cosas como un todo, sin dirigirse nunca a lo que está al alcance de la mano. (*Teeteto* 173 d-e).

Esta sabiduría verdadera exige una actitud de aislamiento del mundo de la necesidad, del *oikos*, requiere situarse en el marco de la *polis*, de la libertad, pero no de la *polis* ateniense, que, según hemos tratado de desarrollar en el capítulo II, era conceptualizada por Platón como una prolongación del *oikos*, sino en el de la *polis* de los verdaderos políticos, los verdaderos socráticos.

Las almas de los varones, diferenciadas entre sí y orientadas a lo divino, tal como ya había sido puesto de manifiesto en *Fedro*, van a encontrar en el *Sofista* que una característica que les pertenecía, el cambio, también pertenece al mundo eidético¹¹. En el contexto de la crítica a los "amigos de las formas", quienes defienden que el ser verdaderamente real¹² es inmutable, sin vida, sin alma y sin entendimiento (*Sofista* 248 e), Platón va a formular el cambio como género muy importante¹³, género que había negado en *Fedro* apelando a la inmutabilidad de las formas. Al lado del cambio admite el reposo, el ser, la mismidad y la diferencia.

¹¹ Esto ha dado lugar a múltiples discusiones en torno a las relaciones entre alma y mundo de las ideas: Zeller sostuvo que las ideas mismas tienen mente, Willamowitz que las ideas son pensamientos de Dios, mientras que la mayoría de los intérpretes se inclinan a pensar que Platón introdujo el alma en el mundo de las ideas.

¹² *en tó pantelós ónti*.

¹³ Según la traducción de Cornford, quien sostiene que *mégista* quiere decir "muy importante" y no "lo más importante" en algunos casos se considera. Sin embargo no nos ocuparemos aquí de la discusión sobre la extensión de los cinco géneros.

2. Materia y diferencia

La diferencia, en cuanto no ser relativo, se ubica, por una parte, en el mundo ideal, no como una idea subsistente, sino como una forma que está mezclada con todas las formas; en cuanto que toda idea será igual a sí misma y diferente de todas las demás. Por otra parte, el mundo empírico es gradualmente diferente del mundo ideal, no tiene la perfección de éste, debido a que la corporeidad le sujeta a una serie de leyes que la razón no puede controlar en su totalidad; y, por último, en el mundo empírico existe la diferencia que separa copia-simulacro. Hay una diferencia en el mundo de las ideas, que no tiene connotaciones negativas, puesto que cada cosa es diferente de todas demás; pero si hablamos de la diferencia entre mundo empírico y mundo de las ideas esta última sí que tiene connotaciones negativas, porque la diferencia de éste respecto al ideal conlleva la perfección del uno y la imperfección del otro. Diferenciarse del ideal es perder la perfección. También la diferencia entre copia y simulacro es negativa para este último: los simulacros son solamente apariencia de semejanza. Según Deleuze, la verdadera diferencia platónica es aquella:

Que tiene lugar entre dos especies de imágenes, cuyas copias no son más que la primera especie estando la otra constituida por simulacros. La distinción modelo copia no está aquí más que para fundar y aplicar la distinción copia simulacro; pues las especies son justificadas, salvadas y relacionadas en nombre de la identidad del modelo y gracias a su semejanza interior con el modelo ideal. La noción de modelo no interviene para oponerse al mundo de las imágenes en su conjunto, sino para seleccionar las buenas imágenes, las que se asemejan desde su interior, los iconos y desechar los simulacros. Todo el platonismo se halla construido sobre la voluntad de expulsar los fantasmas o los simulacros, identificados con el sofista

mismo, ese diablo, ese insinuador o simulador, ese falso pretendiente, siempre disfrazado y desplazado. De ahí que nos pareciera que con Platón una decisión filosófica de la mayor importancia había sido tomada: la de subordinar la diferencia a las potencias de lo mismo y de lo semejante supuestamente iniciales, la de declarar la diferencia impensable en sí, y remitirla, junto con los simulacros a un océano sin fondo... El simulacro es una imagen demoníaca, desprovista de semejanza.¹⁴

El Sofista es el encargado de producir simulacros, sombras, es una especie de hechicero e imitador (*Sofista* 235 b). Platón lo considera irrecuperable para la verdadera sabiduría¹⁵. Al no saber que *no sabe*, no hay para él ningún camino que le lleve al conocimiento verdadero. Sin embargo, se puede luchar contra la sofística recuperando para la filosofía a los discípulos de ella:

Y no es inevitable que, después de un largo tiempo, cuando estos jóvenes oyentes ya sean adultos y, al estar en contacto más íntimo con la realidad, se vean forzados por la experiencia a aprehender las cosas tal como son, la mayoría de ellos debería abandonar las creencias anteriores, de tal modo que lo que antes parecía importante parecerá ahora frívolo, y lo que parecía fácil parecerá difícil y todas las ilusiones creadas en los discursos se verán trastocadas por las realidades que les salgan al encuentro en su conducta real en la vida. (*Sofista* 234 d-e).

El sofista es definido por Platón como un hacedor de simulacros

¹⁴ G. Deleuze, *Diferencia ...*, pp. 216-17.

¹⁵ Según A. Heller, *op. cit.*, p. 94, en la República Sócrates y Trasímaco no intentan convencerse mutuamente, sino que ambos intentan convencer al ciudadano medio representado en el diálogo por Glaucón, hermano de Platón; solamente enseñarían a aquel que acudiese ante el maestro motivado por saberse ignorante.

(*phantasma*), éstos adulteran el original (*Sofista* 235 e), frente a las copias (*eikon*) que se adecuan a él (*Sofista* 235 d). Cornford¹⁶ observa que en el libro X de la *República* también aparece la división entre copia y simulacro, considerando todo arte imitativo como simulacro. El arte imitativo está tres veces alejado de la verdad; el primer lugar correspondería a la idea y el segundo a la copia de ésta. El simulacro no tiene nada de ser, sino que se reduce a ser apariencia (*República* X, 601 b-c). Ahora bien, quien conoce verdaderamente un objeto no es el artífice que realiza la copia con el paradigma de la idea, sino quien lo utiliza; así, el flautista es quien ha de informar al artesano que fabrica las flautas acerca de cual es la mejor copia (*República* X, 601 d-e), de manera que el artesano (*demiurgos*) no conoce directamente la idea, sino por medio de quien utiliza el objeto (*República* X, 602 a).

Si en el campo de las copias el usuario puede discernir la buena de la mala, en el terreno de los simulacros tal decisión es imposible, porque éstos se escapan a la medida y al cálculo, ya que lo que nuestra alma opina prescindiendo de la medida no es lo mismo que lo que opina cuando utiliza la medida (*República* X, 602 d-603 a)¹⁷. Los simulacros se oponen a todo intento de ordenación y de medida, lo mismo que el alma irracional. Ellos son "cosa vil y ayuntada a cosa vil" (*República* X, 603 b). La conducta irracional tiene en común con el simulacro el no someterse al raciocinio ni al cálculo; se manifiesta cuando seguimos el mal modelo del comportamiento, que ante un infortunio nos lleva a entretenernos en lamentaciones y recuerdos de la desgracia. Este

¹⁶ *La teoría platónica del conocimiento*, traducción de Nestor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Barcelona, Paidós, 1ª reimp. en España 1983.

¹⁷ Esta idea de que el verdadero saber es saber medir la encontramos en otros lugares de la obra platónica como es el caso de *Eutifrón* (7 b), *Protágoras* (356 b), *Filebo* (55 e) y *Político* (283 c- 287 b).

comportamiento que se desarrolla al margen de todo cálculo es propio de la mujer, mientras que el mesurado es propio del varón (*República* X, 604 d-e). El modelo que hay que señalar para la desmesura, para la pérdida de armonía del alma, es el comportamiento de la mujer.

Los simulacros de la conducta humana son las representaciones de la parte apetitiva¹⁸ del alma que nunca puede entender el razonamiento (*Timeo* 71 a) y que siempre está guiada por visiones¹⁹ y simulacros²⁰, por lo que nunca sería legítimo el tomar en consideración sus razones (*Timeo* 71 a), debido a que apetece un fantasma de bien. Ahora bien, para que el alma tenga acceso de alguna manera a la verdad los dioses colocaron en ella el órgano de la adivinación (*Timeo* 71 d) que tiene lugar cuando sobreviene el sueño, la locura o alguna crisis de entusiasmo. El órgano de la adivinación es el hígado, lugar donde se reflejan las visiones y los fantasmas²¹. Esta parte del alma es afectada por las visiones y fantasmas que se le imponen y que se reflejan en el hígado como en un espejo.

Frente al simulacro que es irreal, en el *Sofista* Platón concede categoría de realidad a la copia, que, en mayor o menor grado, participa del modelo, de lo verdadero; de manera que también participa de la realidad de éste, ya que:

Lo que no es real es realmente una copia. (*Sofista* 240).

¹⁸ *epithymía*.

¹⁹ *eidólon*.

²⁰ *phantasmáton*.

²¹ El hígado ejerce una función similar al fondo de la caverna platónica en cuanto soporte de imágenes.

Sin embargo, el simulacro es engaño en sí, pura apariencia que no es capaz -al no participar de la realidad del modelo- de revelar nada sobre el original al cual pretende asemejarse. Así, la estancia del alma en cuerpo de mujer no es capaz de indicar las uniones y separaciones de las almas incorpóreas. De las afirmaciones referidas al origen de las mujeres que aparecen en los últimos diálogos, especialmente el mito ya reseñado del *Timeo*, podemos inferir que éstas se configuran como simulacro de la idea de humanidad, su carácter se escapa a toda medida debido a su irracionalidad, falsea el original, siendo una apariencia de la copia, una apariencia de semejanza. En el mito citado, el varón que en principio tiene posibilidades de dominarse, de ser virtuoso, si no lo hace, deja de ser varón, se aleja un grado más del modelo disminuyéndose ontológicamente, deja de ser copia -cumpliendo una de las leyes fatales: que los cobardes en el segundo nacimiento tomarían apariencia de mujeres- y se convierte en mujer, explicándose de este modo el origen del sexo femenino. Este es un simulacro que no participa de las características del modelo, porque cuando consiga volver a parecerse al modelo y dejar de ser simulacro, también abandonará el cuerpo de mujer regresando al del varón, de manera que la virtud nunca se puede decir del alma que reside en cuerpo de mujer. El origen del sexo femenino expuesto en el *Timeo* (90 -91 a), sexo surgido de los varones cobardes²² y que han vivido mal²³, coincide con las "leyes fatales"²⁴ que el Demiurgo comunica a las almas. Estas leyes son:

1. Que el primer nacimiento sería idéntico para todos los seres, nadie

²² *deiloi*.

²³ *adikos*.

²⁴ *nómous te tous heimarménous*.

tendría peor trato (41 e).

2 . Que las almas deberían dar lugar al Viviente, de todos los vivientes el más capaz de honrar a Dios (41 e).

3. Que la naturaleza humana sería doble, y que, de los dos sexos, el más vigoroso (*kreítton*) sería el masculino (42 a).

4. Que una vez que por acción de la necesidad (*ex anánkes*) las almas se juntaran con los cuerpos y cuando a estos cuerpos se les juntaran unas partículas, mientras se separaban otras, en todas ellas nacería la facultad de sentir, el amor, el temor, la cólera y las afecciones que resultan de todo eso o que son contrarias (42 a)²⁵. Quien pueda dominar²⁶ las afecciones podrá volver a la morada del astro (42 b), pero quien sea dominado²⁷ por ellas será metamorfoseado en mujer, si persiste en la vida injusta²⁸ se convertirá en animal (42 c).

En el primer nacimiento habría igualdad; la diferencia aparece en el segundo, cuando se *desdobla* la naturaleza humana. Por otra parte, una vez que ha aparecido el sexo femenino, surge el deseo de generación que en los varones recibe el nombre de *eros* (*Timeo* 91 b) y en las mujeres *epithymía* (*Timeo* 91 c). El deseo de tener hijos por parte de los varones es un *eros* bastardo tal como ocurría en el *Banquete* (281 b, 208 e) y *Fedro* (250 d), una copia del verdadero *Eros*; mientras que en las

²⁵ *vid. Fedón* (60 b-c) donde Sócrates reflexiona acerca de la unión placer/dolor a propósito de las sensaciones que se le presentan al serle retirados los grilletes.

²⁶ *kratéssoien*.

²⁷ *kratethéntes*.

²⁸ *adikía*.

mujeres surge de su alma apetitiva, sería un simulacro de *eros*, en el sentido de que para un incauto puede ser confundido con *eros*, por tener la misma finalidad que éste: tener hijos. Los hijos resultan de la mezcla de *eros* y *epithymía*.

El origen del sexo femenino, según la narración del *Timeo* es un origen de carácter "mayéutico", en el sentido de que, al igual que la *mayéutica* expuesta en el *Teeteto*, surge de las almas de los varones, pero, a diferencia de la sabiduría, no procede de aquellos que afanosamente buscaban la verdad, sino que las mujeres proceden del alma de quienes están apartados del deseo de verdad y sometidos a deseos irracionales que sólo pretenden satisfacerse de manera inmediata sin tomar en cuenta la verdad. Según el relato mítico, el origen de las mujeres está en los deseos, *epithymíai*, no dominados de algunos varones. Las mujeres surgen por acción de la necesidad, necesidad de generación.

En el *Teeteto* las mujeres están excluidas de la mayéutica y en el *Timeo* proceden de la "mayéutica" de aquellos que son incapaces del verdadero parto, del parto de las ideas, de quienes son incapaces de llevar una vida racional. El origen de las mujeres está en el alma de los varones, inversión del parto según el cuerpo que había servido de referencia para construir la metáfora del conocimiento. Los varones del *Timeo* que logran permanecer en la virtud escapan al destino de generar mujeres, y de manera semejante a los virtuosos del *Banquete* y *Fedro* no tendrían descendencia según el cuerpo.

Según la descripción del *Timeo*, el alma que habita en cuerpo de mujer no es virtuosa, pero puede ganar en virtud y hacerse merecedora de pasar a una morada más excelsa, que es el cuerpo de varón. Los cuerpos

de las mujeres reciben almas cobardes -*deilof*- que vivían en la injusticia - *adikos*- (*Timeo* 90 e), y remodelan almas mejores o peores que las recibidas. En el primer caso regresarán a cuerpo de varón, y en el segundo pasarían al de animal. El cuerpo de mujer sería intermediario entre el de varón y el de animal, puede dar origen a la virtud, a almas virtuosas merecedoras de cuerpos de varones, pero no ser ella misma virtuosa en la misma medida que los varones, su virtud residiría en posibilitar que los varones fuesen virtuosos.

La generación a partir de los varones está impuesta por la necesidad, por su constitución corporal, ya que:

En el alma puede haber gran cantidad de miserias que se deban al cuerpo. En efecto, cuando en un individuo los humores que proceden de la pituita agria o salada, o bien los humores que son ácidos o biliosos, después de haber andado errantes por todo el cuerpo, no encuentran por donde salir al exterior y cuando enrollando en el interior sus volutas, se mezclan y funden sus vapores con los movimientos del alma, producen en el alma gran diversidad de enfermedades, más o menos graves y más o menos numerosas. Se arrojan sobre los tres lugares del alma y, según sean el que ellos atacan, dan lugar a todas las variedades de la tristeza, de la pena, de la audacia, de la cobardía, de la negligencia y, finalmente de la pereza intelectual. (*Timeo* 86 d-87 a).

No todos los cuerpos son constitucionalmente iguales y, por lo tanto, no todos los primeros varones para quienes se creó "un cuerpo para cada uno" están en las mismas condiciones de ser virtuosos. De la salud del

cuerpo va a depender en gran medida la del alma²⁹, ya que ésta tropezará con menos obstáculos si las proporciones corporales están en armonía que si no guardan armonía entre sí. Si una mujer no puede albergar un alma virtuosa en grado tal que se haga merecedora de abandonar el cuerpo humano e ir a refugiarse en el astro, es de suponer que su constitución corporal nunca pueda llegar a alcanzar la armonía, que no goza de buena "salud corporal", debido a que la inferioridad de las almas que su cuerpo recibe, hace difícil que éste pueda ser dominado por aquella, pues un alma débil es aquella que no tuvo éxito en el dominio de las pasiones generadas por un cuerpo más excelente. El cuerpo femenino, surgido del "mal vivir", sólo puede albergar almas que han vivido mal.

Podríamos establecer un paralelismo entre esta representación del cuerpo femenino y la de lo privado en la obra platónica. Lo privado, según pusimos de manifiesto anteriormente³⁰, al anteponer lo propio a lo común, destruía la armonía de la ciudad, de manera que no era posible una buena organización social manteniendo los hogares de los responsables de la *polis*. La ciudad ideal exige el abandono del hogar para los guardianes, y la racionalidad humana conlleva el abandono del cuerpo, pero el abandono del cuerpo, en el caso de haber llevado el alma una vida injusta anterior a su sometimiento a la revolución de lo Mismo (*Timeo* 42 c), tiene dos fases: una primera en la que se abandona el

²⁹ En los primeros libros de la *República* la salud del cuerpo era utilizada como símil para explicar la virtud que consistía en la salud del alma, o lo que es lo mismo, la armonía de sus partes. En el *Timeo* el cuerpo no es una mera referencia metafórica para explicar la virtud, sino que se convierte en una de las causas (la otra será la educación) de la virtud. En un diálogo anterior, en *Cármides* (156 d y ss.) Sócrates relata lo que aprendió de un médico tracio: que es imposible curar el cuerpo sin curar a la vez el alma.

³⁰ Cap. III.

cuerpo de mujer y una segunda, que supone el definitivo abandono de la morada corpórea para el alma, en la que se abandona el cuerpo de varón.

La organización del estado según el plan de la *República*, y el cuerpo de varón del *Timeo* son las condiciones de posibilidad para la virtud. En aquella los regentes habitan exclusivamente en lo público para que todos puedan alegrarse y entristecerse por las mismas cosas. Lo público, en principio, tiene la virtud de estar a la vista y alcance de todos: quien está en su ámbito reside en el único lugar donde se puede ejercer la racionalidad; del mismo modo, el alma que habita varón puede alcanzar la máxima virtud del alma que reside en un cuerpo, esto es, hacerse merecedora de volver a su morada original. La analogía entre *polis* y *anér* en la que Sócrates-Platón insiste a lo largo de la *República* cobra nuevo sentido en el *Timeo*: en aquella, cuando fallan los planes eugenésicos, los individuos nacidos son aislados y confinados en un lugar oculto; en éste las almas que no persisten en la virtud son obligadas a abandonar el cuerpo en el que residen para ocupar otro de rango inferior. En un caso se abandona lo público de la *polis*, lo común, y en el otro el *anér*, de manera que el papel desempeñado por "el lugar secreto y oculto"³¹, a donde se destina a aquellos que no van a ser capaces de ser guardianes o regentes en la *República*, tiene una función análoga al cuerpo de la mujer en el *Timeo*, esto es, servir de receptáculo de quienes no logran ser racionales. Pero tanto en un caso como en otro es posible el camino inverso, es decir, habiendo nacido entre los artesanos se puede acceder al cuerpo de los regentes, previo paso por el de los guardianes, y el alma que ha habitado en cuerpo de mujer,

³¹ *aporéto te kai adélo*. (*República* V, 460 c).

puede volver al estado primigenio, previa estancia en cuerpo de varón. La función que ejerce el hogar de los artesanos en la *República*, como lugar del que se ha de salir de un modo definitivo para ser guardián o regente, es análoga a la ejercida por los cuerpos de las mujeres como lugar del que es preciso escapar para alcanzar la virtud. Pero ambos lugares son necesarios como lugares, donde pueda residir la no-virtud sin mezclarse con la virtud. La tenencia de algo como propio establece en la *República* dos grupos sociales, regentes y guardianes por una parte, y artesanos por la otra; los primeros habitarían plenamente en la *polis*, mientras que los segundos lo harían a través del *oikos*. De manera similar las almas verdaderamente humanas habitan cuerpo de varón, que, por otra parte, era al analogado con la ciudad en la *República*. El *oikos* de la *República* guarda una analogía funcional con el cuerpo de la mujer del *Timeo*, en cuanto a lugares de tránsito.

Si la diferencia más verdadera, para el caso del *Sofista*, es la habida entre el simulacro y la copia, entre la reproducción verdadera y la falsa a partir de un mismo original, en el *Timeo* (28 b y ss.) vemos aparecer como posible una diferencia más fuerte, la existente entre dos modelos entre los que el demiurgo puede escoger para llevar a cabo la fabricación del mundo: un modelo bueno y otro malo. El bueno es eterno, inmutable e idéntico a sí mismo, el malo es nacido y mudable. Toda la narración de *Timeo* es calificada por él como verosímil, porque versa sobre el mundo de la copia, sobre el mundo sensible, sujeto al devenir, y lo verosímil está en relación con la verdad del mismo modo que la copia en relación al modelo (*Timeo* 29 a-b). La copia lo es del modelo bueno. Ahora bien, según el relato del *Timeo* este modelo malo nacido no tiene copias; es algo así como un modelo estéril, con lo que paradójicamente es un modelo que no es tal, pues no tiene copias que participen en él.

Este modelo es rechazado por el Demiurgo; ni siquiera sería realmente existente, pues es objeto de la opinión unida a la percepción irracional, porque nace y muere³², pero no existe jamás realmente (*Timeo* 28 a).

Rivaud³³, en anotación a la edición francesa del *Timeo*, señala que la distinción entre los dos modelos es análoga a la distinción que establece Platón en la *República* entre mundo sensible e inteligible (VI, 507 b-509 d) y en el *Político* entre la marcha ordenada del mundo y la inversión de ese orden (269 d). Pensamos que la analogía es válida aplicada al *Timeo* y al *Político*, pero no a la *República*. En el *Timeo* y en el *Político* se refiere a la diferencia entre los dos modelos, y en la *República* se habla de la diferencia entre modelo y copia. Uno de los modelos, el malo del *Timeo* y el *Político*, recogería todas las diferencias que separan a la copia del modelo, que le restan perfección. Sería el paradigma de las imperfecciones de las copias, pues, al ser sensibles, han de estar sujetas a nacimiento y corrupción, característica que les separa de las ideas, que son eternas e incorruptibles. Pero en la *República* perfecto e imperfecto afectan a dos áreas diferentes, ideas y copias, puesto que:

[...] Existe, por una parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa "aquello que es" [...]. Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no son vistas. (*República* VI, 507 b-c).

³² *gignómekon kai apollymenon*.

³³ Platón, *Timeo*, *Critias*, Paris, "Les Belles Lettres", 1985, p. 140.

Si el mundo fuese construido por el Demiurgo siguiendo el mal modelo, aquel sólo sería susceptible de percepción irracional, no cabría más conocimiento que la percepción sensible, excluyendo toda objetividad, cada humano sería la medida de su propio conocimiento, y las tesis de Protágoras serían indiscutibles.

Pero, a pesar de haber desechado el modelo malo, Timeo ve insuficientes el modelo bueno y las copias para explicar el cosmos. Por ello, distingue un tercer género entre el ser y el devenir. La ontología propuesta por Timeo es triple:

Hay que admitir que existe una primera realidad, la que tiene una forma inmutable, la que de ninguna manera nace ni perece [...] que sólo el entendimiento puede contemplar. Hay una segunda semejante a la primera, pero cae bajo la experiencia de los sentidos, es engendrada, siempre está en movimiento [...]. Finalmente existe un tercer género, el del lugar, no puede morir y brinda un emplazamiento a los que nacen. El mismo no es perceptible más que gracias a una especie de razonamiento híbrido que no está acompañado en absoluto de sensación, apenas se puede creer en ello. (*Timeo* 52 a-b).

Estas tres realidades las compara Timeo con el padre, la madre y los hijos³⁴. La unión del padre y de la madre, de *eros* y *epithymía* (*Timeo* 91 c-d) da lugar a la generación, al igual que de la imposición de las ideas sobre la materia, mediante la persuasión ejercida por el Demiurgo, surge el mundo sensible. Este tercer género se define también por

³⁴ *Kai dè kai proseikeikásai prépei tò mèn dechómenon metri, tò d' hóthen patri, tèn dè metaxy touton physin ekgóno.* (*Timeo* 50 d).

analogía con la nodriza³⁵ (*Timeo* 49 a), papel desempeñado por las mujeres después del nacimiento de los hijos y que supone una continuación del papel nutridor desempeñado por la mujer durante el embarazo una vez que el varón siembra en la matriz (*Timeo* 91 d)³⁶.

A este tercer género³⁷ Platón lo nombra hasta de nueve maneras diferentes: apoyo, receptáculo³⁸, nodriza³⁹, esto⁴⁰, aquello⁴¹, naturaleza receptora de todos los cuerpos⁴², material plástico⁴³, madre⁴⁴, alguna de las cosas blandas⁴⁵, cierta idea invisible y sin forma que recibe y participa de lo inteligible⁴⁶, lugar, espacio, sitio⁴⁷ (*Timeo* 49 a y ss.).

³⁵ *tithéne*.

³⁶ J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento...*, p. 52 ss., señala que el matrimonio aparece ante los griegos como un trabajo de campo en el que la mujer es la tierra y el marido el agricultor. También L. Brisson, *op. cit.*, p. 210, señala la representación de la mujer en Grecia como surco. En *Edipo Rey* (261) también aparece la analogía entre siembra y fecundación. Dice Edipo: "[...] yo me encuentro teniendo los poderes que él [Layo] tuviera antes y un lecho y una esposa en la que sembramos ambos".

³⁷ Cfr. J. A. Nuño, *El pensamiento de Platón*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1988, p. 151.

³⁸ *hypodoké*.

³⁹ *tithéne*.

⁴⁰ *tóde*.

⁴¹ *tyto*.

⁴² *he ton pánton dechoméné physis*.

⁴³ *ekmaguésion*.

⁴⁴ *méter*.

⁴⁵ *tis ton malakon*.

⁴⁶ *anoráton eidós ti kai ámorfon pandekés, metalambánon tu noety*.

⁴⁷ *chóra, tópos, hédra*.

La asociación entre espacio (*chora*), madre (*méter*) y nodriza (*trophos*) ya había aparecido en la *República*:

[...] En realidad permanecieron durante mucho tiempo bajo la tierra moldeándose y creciendo allá dentro de sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que una vez que estuvo todo perfectamente acabado, la tierra (*gê*), su madre (*autoûs méter*), los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse del lugar (*chóras*) en que moran como si fuese su madre (*méter*) y nodriza (*trophoû*)[...]. (III, 414 c-d).⁴⁸

Esta tercera entidad sería lo mudable, lo contrario a lo mismo, lo diferente. Para Nuño, sería no sólo lo diferente, sino la idea de diferencia⁴⁹. Argumenta esta interpretación apoyándose en *Timeo* (51 a) donde el personaje que da nombre al diálogo se refiere a la materia como a "cierta idea invisible y sin forma"⁵⁰.

Sin embargo, nos parece problemática la conceptualización de la materia como la idea de diferencia, debido a que la materia recibe todos los géneros, pero ella no tiene ninguna forma⁵¹ (*Timeo* 50 e-51 a), al igual que una plancha de cera puede recibir la impresión de cualquier figura y volverse de nuevo lisa, o que los perfumistas pueden dotar de cualquier olor a un recipiente húmedo, después de haberle quitado todo olor anterior (*Timeo* 50 c-51 a). La materia gozaría de ese principio de

⁴⁸ Vid. L. Brisson, *op. cit.*, p. 211.

⁴⁹ J. A. Nuño, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁰ *all' anóraton eídós ti kai ámorfon.*

⁵¹ Platón no siempre utiliza la palabra *eídós* como sinónimo de forma, sino que a veces la utiliza con sentido no técnico para referirse a entidades de otro tipo.

reversibilidad que le permite "nutrir" cualquier forma sin ella tener ninguna forma. Nos parece más plausible pensarla como el contrapunto de las ideas, pero no una idea en sí.

El espacio o materia es algo invisible y sin forma que recibe todo y que participa de lo inteligible de una manera muy embarazosa y muy difícil de entender (*Tímeo* 51 a). De él no podemos tener ni conocimiento sensible ni inteligible, que serían los conocimientos propios de las ideas y del mundo sensible respectivamente. La representación que nos podemos hacer de tal entidad es similar a las imágenes de los sueños. Los sueños reflejan sus imágenes sobre el hígado, soporte de la parte apetitiva del alma, de la *epithymía* donde se asienta el deseo de las mujeres de tener hijos. El conocimiento que tenemos de la materia es semejante a las imágenes fantasmagóricas que nos sobrevienen durante el sueño. Brisson señala⁵² la analogía existente entre el hígado, lugar en que se reflejan las imágenes de los sueños y la materia que recibe y participa de todo lo inteligible, precisamente por carecer de toda forma, al igual que el recipiente de hacer perfumes no debe tener ningún olor y que la plancha de cera que admite cualquier forma no tiene ninguna. Hígado y espacio tendrían en común el ser entidades totalmente *vacías* que pueden admitir cualquier imagen o forma.

Esto "invisible y sin forma" se diferencia tanto del mundo sensible, en cuanto que es invisible, como del mundo de las formas en tanto que es muy difícil de entender y no es accesible al razonamiento. Se podría pensar que es la diferencia misma, en cuanto que no es posible atribuirle ninguna característica. No tiene ninguna característica

⁵² *Op. cit.*, p. 206.

positiva, se define por lo que no es. La imposibilidad de pensar en la diferencia en sí, en su existencia, de la misma manera que pensamos la identidad en sí, nos es puesta de manifiesto en el *Sofista*. En éste dialogan Teeteto y el Extranjero acerca de la existencia y la diferencia en los siguientes términos:

Extr.- Pero supongo que tú admites que, entre las cosas que existen, de algunas se dice que son lo que son precisamente en sí mismas, y de otras que son lo que son con referencia a otras cosas.

Teet.- Por supuesto.

Extr.- Y a lo que es diferente se lo denomina siempre así con referencia a otra cosa, ¿no es cierto?

Teet.- Así es.

Extr.- Eso no ocurriría si Existencia y Diferencia no fueran cosas muy diferentes. Si la diferencia participase de ambos caracteres como lo hace la existencia, habría a veces dentro de la clase de cosas diferentes, algo que sería diferente no con referencia a otra cosa. Pero, de hecho, encontramos indudablemente que cualquier cosa que sea diferente, es lo que es necesariamente con referencia a otra. (255 c-d).

Pero un poco más adelante (258 b) concede existencia a la diferencia, así como a sus partes. Lo que no-es adquiere categoría de existencia debido a que:

Hemos puesto de manifiesto que la naturaleza de lo diferente tiene existencia y está fragmentada en porciones por todo el ámbito de las cosas existentes constituyéndose en la relación de una con otros y de cada parte de ella que se halla en contraste con "lo que es" nos hemos atrevido a decir que precisamente *es en realidad* "lo que no es". (*Sofista* 258 d).

La materia aunque no es una forma, tiene alguna cualidad propia de las formas como es su eternidad. Se podría decir que es la diferencia, es decir, la "ontologización" de todas las diferencias, de las diferencias entre las diferentes formas, que enunciamos con locuciones negativas, y de las diferencias que separan a las copias del modelo, que van constituyendo una gradación jerárquica marcada por participación en lo perfecto.

¿Podríamos considerar a la idea de diferencia como un referente no ideal, un paradigma paradójico, por ser modelo del no ser relativo, de lo que no es respecto a otra cosa, y de los simulacros, de quienes no se puede decir que sean por ser mera apariencia? El simulacro, por contraposición a la copia, no remite en realidad a ninguna forma, es imagen que sólo en apariencia tiene relación con el modelo.

Por una parte, el demiurgo desechó el mal modelo (28 a), porque es objeto de la opinión unida a la sensación irracional, porque nace y muere, pero no existe jamás realmente; pero por la otra, tuvo que contar con la materia que tiene en común con el buen modelo su eternidad, que le pone obstáculos en la realización de lo perfecto, que se resiste a ser ordenada. El nacimiento de este mundo ha tenido lugar por la mezcla del orden de la necesidad y del orden de la inteligencia. Esta última ordena hacia lo mejor, mientras que la necesidad no tiene ningún principio de orden; sin embargo, la inteligencia ha dominado a la necesidad persuadiéndola de que debe orientarse hacia lo mejor (*Timeo* 47 e-48 a). Esta materia es conformada por el Demiurgo tomando como modelo a lo inteligible, según formas y números, para dar origen al mundo sensible,

al devenir, copia de lo inteligible⁵³, del modelo.

Esta especie de *limitación cósmica ineludible*, que pone trabas a la realización del bien, ya está formulada en diálogos anteriores al *Timeo*. Platón había enunciado la posibilidad de un modelo de lo otro⁵⁴ en el *Teeteto* (176 e-177 a) al manifestar que hay dos paradigmas contrapuestos en la naturaleza inmutable de las cosas: uno, el de la felicidad divina; otro, el de la miseria apartada de la divinidad, de manera que los gobernantes que cometen injusticias, aunque aparenten poder e inteligencia, se parecen cada vez menos a uno de estos paradigmas y más al otro. Ahora bien, este paradigma malo no puede habitar en ningún lugar divino, puesto que:

Los males, Teodoro, nunca pueden ser eliminados, porque el bien debe tener siempre su contrario; ni pueden hallarse en lugar alguno del mundo divino, sino que deben rondar necesariamente en esta tierra y en torno de nuestra naturaleza mortal. (*Teeteto* 176 a).

El obstáculo para la realización del bien lo encuentra el demiurgo en el espacio o materia que es diferente de cualquier idea, ya que está desprovisto de toda cualidad, de toda determinación; tomarlo como modelo es imposible, significa perder toda determinación, ser diferente de todo, pues si las cualidades llegasen a formar parte de él desaparecerían como tales. Solamente podremos aplicarle los términos de

⁵³ *mimema de paradeigmatos*.

⁵⁴ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 327.

esto y eso⁵⁵ (*Timeo* 49 e-50 a), significando que no posee ninguna cualidad determinada. De él nunca podremos decir:

Esto que tiene una determinada cualidad (*Timeo* 49 d).

Las cualidades que entran en esta tercera entidad, espacio o materia, desaparecen, pues está en un movimiento constante, movimiento que no la conduce a ningún cambio, sino que este movimiento la conserva idéntica, de manera que han de remitirse a él las cualidades que van a experimentar alguna variación de cualidad que pasan de un no-ser relativo a un ser relativo: es eso dónde cada una de las cualidades viene a aparecer para desaparecer en seguida (*Timeo* 49 e-50 a).

La materia aparece en el diálogo (47 e) después de haber hablado casi exclusivamente de aquello que es producto de la inteligencia. Entre estos productos de la inteligencia se encuentra la fabricación de un cuerpo para cada individuo⁵⁶, y las leyes fatales, ya mencionadas⁵⁷, que rigen el destino de las almas (41 e ss.). La ley fatal referente a que la naturaleza humana sería doble⁵⁸ en el segundo nacimiento se formula después de haber planteado *Timeo* la necesidad del tercer elemento, de la madre, nodriza, receptáculo ..., que como es evidente está cargado de connotaciones femeninas. Los cuerpos de las mujeres también son

⁵⁵ *tóde kai toúto*.

⁵⁶ *sóma hékaston* (43 a).

⁵⁷ *nómous te tous heimarménous* (41 e).

⁵⁸ Se entiende que, lógicamente, esta dualidad de la naturaleza humana no puede referirse al primer nacimiento en el que todos los seres son idénticos.

receptáculo donde se refugian las almas que previamente habían residido en cuerpo de varón y no habían logrado dirigir todas las pulsiones de éstos cual regente de la ciudad ideal. Ahora bien, si las mujeres están más predispuestas al mal, el alma que ha fracasado en el papel de guía del cuerpo de varón ¿cómo es posible que dirija racionalmente el de una mujer? Es difícil pensar cómo el alma puede volver a merecer habitar en cuerpo de varón después de residir en una mujer o en un animal. Ello sólo será explicable si "dominar las pasiones" tiene diferente sentido para un varón que para una mujer o para un animal, y esto implicaría que hay una virtud propia de los varones, otra de las mujeres y una tercera de los animales, tal como pretendía Menón recordando a Gorgias⁵⁹ (*Menón* 71 e) y que una vez conseguida la virtud propia en cada uno de estos grupos mencionados, se está en condiciones de que el alma pase al inmediato grado superior hasta llegar a su meta que es residir en el astro. El dominio del alma racional no ha de ser en el mismo grado para mujeres y varones, y, por tanto, las exigencias de virtud propia son más fáciles de cumplir en las mujeres que en los varones. De ahí que el fracaso del alma de un varón pueda constituir un éxito en una mujer, o en un animal. Inversamente, el éxito en la virtud propia de animales, mujeres y varones hace que el alma abandone respectivamente los cuerpos virtuosos para, en último lugar, volver al astro.

La mujer sirve de apoyo a los cambios morales de los varones de manera que, cuando éstos dejan de participar en la virtud, pasan a formar parte de las mujeres, y, a medida que recobran la participación en lo racional y en el dominio de sí mismos, abandonan el género femenino adquiriendo

⁵⁹ *Vid. cap. V.*

la posibilidad de que su alma vaya a la morada del astro. Por otra parte, la mujer también es el pilar de los diferentes proyectos políticos, porque, tanto en la *República* como en *Las Leyes*, Platón reconoce como fundamento de la organización política la regulación de las relaciones entre los sexos, y ésta determinará el lugar de la mujer. Es decir, la mujer sería receptáculo de cambios morales y políticos, sin olvidar su papel de receptáculo biológico, ya que la matriz es el lugar donde siembra el varón seres invisibles que se han de alimentar en ella y crecer para finalmente nacer (*Timeo* 91 d). Podemos decir que los varones son a las almas puras lo que las mujeres a los varones y lo que los animales a las mujeres, en el sentido de que el superior necesita del inferior.

Tanto en el *Fedro* como en el *Timeo*, la prueba de ser un individuo justo es que el alma pueda abandonar el cuerpo y volver a su origen, pero en este último diálogo mencionado a las almas de los primeros varones les cabe la siguiente disyuntiva: o volver a la morada astral si habían llevado una vida virtuosa, al igual que las del *Fedro* regresaban al mundo de los dioses y de las ideas, o, en caso contrario, producir sus posibilidades de redención, es decir cuerpos adecuados a su grado de no virtud. En la primera generación las almas de los mejores son estériles⁶⁰, cualquier generación es símbolo de degradación, pues la única posible es la del alma viciosa. Los cuerpos que generan en la segunda etapa de la humanidad, en la etapa de la *doble* humanidad, imitan a las peores almas.

⁶⁰ Aquí la generación es prueba de degeneración, de maldad, mientras que en el *Banquete*, según el discurso de Diotima (206 c) era la forma de conseguir la inmortalidad, pudiendo conseguirse tanto según el cuerpo como según el alma. (Vid. cap. III).

3. Materia y necesidad:

El Demiurgo pretende seguir el buen modelo, pero ha de recurrir a la materia, que, al igual que el modelo, no fue hecha por él y se resiste a acomodarse a los cálculos del artesano. Este tiene que recurrir a la persuasión, a *Péitho* que constriñe a la fuerza ciega, a la necesidad, al azar⁶¹. El Demiurgo utiliza la artimaña de la persuasión para que la materia acceda a someterse al cálculo, condición del orden físico y moral.

Crombie sostiene que en la obra platónica aparecen tres tipos de necesidades⁶²: la teleológica, según la cual es mejor que el mundo esté ordenado a que no lo esté, por lo que el demiurgo siga el modelo bueno; la matemática, según la cual está ordenado armoniosamente siguiendo una serie de proporciones matemáticas; y, por último, la fáctica que consiste en la existencia de un continuo tridimensional caótico, presidido por la *tyché*.

Por lo que respecta a la necesidad teleológica es mejor que existan seres racionales. Estos seres están sujetos también a la violencia del cuerpo, de donde emanan las pasiones, que se resisten a ser gobernadas. La necesidad fáctica junto a la razón y el orden son los responsables del mundo físico, donde se combinan orden y desorden; de este último es responsable la materia, que aparta el mundo empírico del ideal. La materia es algo así como la antítesis de las ideas: éstas son múltiples y buenas, la materia es una y mala. Aunque Platón en repetidas ocasiones había asociado la unidad con la bondad y la multiplicidad con la maldad -

⁶¹ *tyché*

⁶² I.H. Crombie, *op. cit.*, 2, p. 225.

-asociación que podemos remitir a los pitagóricos según la tabla de los diez pares de opuestos que nos fue transmitida por Alcmeón-, a partir de la tematización de la teoría de las ideas llevada a cabo en el *Parménides* y en el *Sofista*, la unidad que no se remite a una pluralidad es una unidad indiferenciada, de lo indefinido. La materia en cuanto *una* es el caos al que se ve arrastrado todo lo sensible.

Para Platón la necesidad fáctica, marcada por la *tyché*, se opone a la necesidad teleológica del bien. En este sentido Simone Pétrement⁶³ se apoya en diferentes textos platónicos para mantener que la necesidad es el principio del mal. Así, en la *República* (VI, 493 c), Sócrates se lamenta de llamar justas y bellas las cosas necesarias cuando, en realidad, es muy distinto ser justo y bello a ser necesario; en el *Banquete* (197 b) el discurso de Agatón manifiesta que hasta el nacimiento del Amor ocurrían cosas terribles entre los dioses, porque reinaba la necesidad; en el *Crátilo* (420 d), necesidad es lo referente al error y a la ignorancia; en el *Político* (269 a-b) la marcha del mundo, contraria a la que imprime Dios, surge de la necesidad; finalmente, en el *Timeo* (75 a-b) la imperfección del mundo se debe a la necesidad que no permite hacerlo mejor. Para la autora citada Platón fue el primero en plantear abiertamente el problema del mal al criticar el contenido de la obra de Homero que hace a los dioses productores del mal. En Platón el mal hay que buscarlo fuera de la divinidad, ya que ésta ordena todo conforme al bien "en la medida de lo posible". Platón ve en la necesidad, en la "causa errante", la ausencia de armonía, la necesidad no es el mal

⁶³ *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Saint-Pierre de Salerne, Gérard Monfort, 1947, p. 40.

en sí⁶⁴, sino el principio del mal, aquello por lo que ocurre el mal en el mundo sensible.

La materia por sí misma no sería mala, sino que el mal surge de mezclas de sustancias disarmónicas como pueden ser el alma y el cuerpo (*Timeo* 44 a-b), la materia y los modelos. La necesidad en sí misma no es malvada, sino que limita la perfección del mundo empírico y de las conductas de los humanos, que, como ya dijimos, en el *Timeo* está condicionada en gran parte por factores somáticos.

Para Rivaud⁶⁵ la necesidad del *Timeo* es la trasposición física de la dialéctica del *Sofista* que, basada en la existencia de lo otro, asegura la unión y la división de géneros. En este último diálogo la necesidad depende de la multiplicidad de las esencias y de su limitación recíproca. Al ser múltiples son limitadas y diferentes unas de otras. Por ella ni lo múltiple ni lo uno pueden existir separadamente. La necesidad sería el trasunto de todas las diferencias entre las ideas. Pero también podemos pensar que necesidad es la limitación que encontramos en el *devenir*, en cuanto diferente al modelo, y en los simulacros en cuanto carentes de las proporciones debidas para ser copias.

El dualismo platónico de la época de madurez entre el mundo inteligible y el mundo sensible se va configurando en la época tardía como un dualismo entre dos entidades, el buen modelo y la materia o principio del

⁶⁴ En el *Banquete* (202 B) Diotima previene acerca de la confusión de identificar la negación con lo contrario, precisando que el decir que Eros no es bello ni bueno no implica admitir que es feo y malo, ya que entre un término y su contrario existen seres intermedios.

⁶⁵ Platon, *Timeo*, *Critias*, París, Les Belles Lettres, sixième tirage, 1985, pp. 64-65.

mal: el mal efectivo resultaría en la mezcla, en el devenir. La materia no es asimilable al mal modelo del *Timeo* rechazado por el Demiurgo, porque éste debía realizar una elección excluyente entre uno y otro modelos. Sin embargo, la elección del bueno, del modelo eterno, es compatible con la existencia de la materia que no se elige, sino que viene impuesta por la necesidad.

Tanto el buen modelo como la materia son necesarios. La necesidad del primero es, como ya dijimos anteriormente, teleológica: lo bueno es preferible a lo malo; y la del segundo fáctica: no es posible construir el devenir sin materia. Ahora bien, Platón nos previene en el *Fedón* (99 a-b) respecto a la posible confusión entre causa necesaria y causa principal. Hay que distinguir entre la causa y aquello sin lo cual la causa no puede ser causa. La necesidad sería aquello sin la cual la causa no puede ser causa, sería lo que en el *Timeo* (46 d-e) llama causa accesoria; ésta actúa al azar, sin orden y sin reflexión, mientras que la causa primera actúa por inteligencia y produce cosas buenas. La causa principal sería el modelo y la accesoria aquello sin lo cual el modelo no puede ser causa: el espacio o materia.

La metáfora que ilustra estas dos causas, el padre y la madre, y por extensión el varón y la mujer, la racionalidad y el orden frente a la irracionalidad que debe ser ordenada, nos abre las sendas hacia las concepciones políticas de *Las Leyes* con la admisión del mal, el hogar como inevitable, pero controlable⁶⁶ desde la vida pública. La mujer y el *oikos* serían las causas accesorias para ordenar la vida pública.

⁶⁶ Los cambios sociales habidos a raíz de la guerra del Peloponeso, que motivaron una mayor libertad para las mujeres, propiciaron la creación de una nueva magistratura, la del *ginecófono*, encargado de la vigilancia de las mujeres: Aristóteles, *Política*, 6, 15, 1299a. Cit. por R. Flacelière, *op. cit.*, p. 97.

4. Principio positivo del mal

En el *Timeo* (86 d-e) nadie comete el mal voluntariamente⁶⁷, la no virtud depende de la mala educación y de la constitución somática⁶⁸. Platón va tomando paulatinamente conciencia de la inevitabilidad de la no virtud y abandonando el intelectualismo moral que había defendido en *Protágoras* y *Menón*. A medida que el mal se presenta como más inevitable, como más sujeto a la necesidad, hasta el punto de tener que admitir en cargos públicos a individuos que no son justos en el sentido expuesto en la *República*, la mujer pierde importancia en el terreno público, el verdaderamente humano.

En *Las Leyes* (X, 896 e) el mal aparece como consecuencia de un alma malvada, mientras que el bien es consecuencia de un alma buena. Los humanos ganan en irresponsabilidad⁶⁹, puesto que ni su error es la causa del mal. Error que de alguna manera era inconsciente, puesto que nadie hace el mal voluntariamente según nos había dicho en *Hippias Menor*:

⁶⁷ *hekòn*.

⁶⁸ *kakòs mèn gar hekòn oudeís, dià tè poneràn éxin tià sómatos kal apaideuton tropèn ho kakòs gígnetai kakòs*.

⁶⁹ A. Heller, *op. cit.*, p. 139, considera que el Platón tardío se convierte en apologeta de una sociedad que desprecia, rechaza y condena. Según la autora, Platón abandona en su vejez la posición idealista y va refugiándose cada vez más en la religiosa que libera al hombre de toda responsabilidad: si los dioses son la causa de los bienes y males humanos, lo que éstos pueden hacer por la virtud o el vicio será insignificante. Para Heller, el drama de Platón consiste en no ser consciente él mismo del enriquecimiento teórico que implica poner de manifiesto que la utopía no es realizable dentro del marco de la polis. Esta imposibilidad de realización de la utopía dentro de la polis es puesta de manifiesto en *Las Leyes* (645 a-b) al presentarnos a los humanos como títeres dirigidos por un dios supremo de manera que no están vinculados entre sí. Heller concluye: "Puesto que el maestro de este juego divino dirige a cada hombre como si fuese un títere distinto de los demás, los títeres sin estar vinculados entre sí, sólo están vinculados al dios supremo. Por tanto, si un individuo sigue la inclinación justa, lo que haga, dado que ningún hilo le ata a sus congéneres, no influirá en los demás, sólo en sí mismo".

Sóc.- ¿No es un varón bueno el que tiene un alma buena, y es malo el que tiene un alma mala?

Hip.- Sí.

Sóc.- Luego es propio del varón bueno cometer injusticia voluntariamente y del malo, hacerlo involuntariamente, si, en efecto, el varón bueno tiene un alma buena.

Hip.- Pero, ciertamente, la tiene.

Sóc.- Luego el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hippias, si este varón existe no puede ser otro que el varón bueno. (*Hippias Menor* 376 b).

En el último diálogo platónico parece introducirse un agente del mal junto a otro del bien, y que en última instancia van a ser respectivamente la causa de los bienes y males de este mundo. Estos agentes se nos presentan como almas del mundo, según podemos leer en el siguiente texto de *Las Leyes*:

Al decir que la inteligencia y el movimiento que se da en un sólo lugar se producen de modo y manera regular y en el mismo punto y en la misma dirección y conforme a una proporción y a un orden único, comparable todo a la rotación de una esfera hecha a torno, no parecíamos directamente malos fabricantes de hermosas imágenes en nuestro discurso [...]

Y así inversamente, lo que no se mueve nunca del mismo modo y manera, ni en el mismo sitio, ni en torno a lo mismo, ni en la misma dirección, ni con el mismo centro, ni en orden ni concierto, ni en proporción alguna, será movimiento afín de la más absoluta insensatez. (X, 898 a-b).

Las discusiones⁷⁰ en torno a cómo debe ser interpretado este pasaje, prueban su complejidad. Si, a pesar de todo, suponemos que Platón nos está hablando de un alma buena que es la artífice de un movimiento armonioso, proporcional, conforme a la regularidad matemática, y de un alma mala que desconoce la armonía, la proporción matemática e introduce el desorden, entonces cabría la posibilidad de identificar el movimiento producido por el alma malvada como el origen del movimiento de la materia; ésta por sí misma no puede originar el movimiento, que siempre procede del alma. El movimiento siempre tiene su origen en el alma, luego, pensamos que no resulta anacrónico situar en esta alma malvada el origen del movimiento disarmónico y no sujeto a proporción de la materia o espacio del *Timeo*⁷¹. Según vimos anteriormente, para explicar los tres géneros se recurría a la imagen familiar de padre/madre/hijo; siendo más precisos, es posible que esta imagen se refiera al proceso de reproducción biológica, puesto que:

De todo nacimiento ella [la tercera especie] es el

⁷⁰ I.M. Crombie, *op. cit.*, 1, p. 297 ss., niega que el pasaje de las *Leyes* pueda interpretarse como que existen dos almas supremas, creyendo, por el contrario, que el texto indica la existencia de algunas almas buenas y de otras almas malas, éstas últimas serían las de los hombres y los organismos inferiores, porque en el idioma griego "el que hace el bien" puede referirse tanto a un particular como a una clase, es decir, puede ser tanto un individuo que hace el bien como un conjunto de individuos que obran conforme a lo mejor. Para este autor el que Platón se refiera a este último sentido está claro por el hecho de que el alma del sol aparece en el texto como uno de los ejemplos de alma buena. Interpretación parecida es la de Grube (*El pensamiento de Platón*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2ª reimp. 1987, pp. 226-227) para quien las almas malas son las de los ignorantes. S. Pétrement (*op. cit.* p. 66 y ss.) alude a la interpretación de los alemanes del XIX para quienes la creencia en la existencia de las dos almas la plantea Platón como provisional para rechazarla después, y a la de Robin que interpreta que hay dos principios contrapuestos en el alma.

⁷¹ I. M. Crombie, *op. cit.*, 2, pp. 228-229, advierte la contradicción en la que incurre Platón al suponer que el movimiento proviene del alma y atribuir un movimiento a la materia "por sí misma". Supone que a Platón se le pasó inadvertida tal contradicción, y que lo que quiso decirnos es que el movimiento que proviene del alma es el mejor, pudiendo darse otras clases peores de movimiento que no tengan su origen en el alma.

receptáculo y una especie de nodriza. (*Timeo* 49 a).

Ya vimos cómo la materia suponía un obstáculo para que el mundo guardase las proporciones deseables, haciéndose necesaria la persuasión del Demiurgo. ¿Quiere esto decir que en el proceso de origen del mundo y de los humanos es inevitable el trato con el mal, con la necesidad de causas secundarias, con lo contrario a las leyes del bien? En el *Timeo* la materia, a través de la persuasión ejercida por el Demiurgo, cede a ordenarse según formas y números, pero en *Las Leyes* las almas parecen tener igual poder entre sí. Las almas de las *Leyes* no tendrían ninguna relación entre ellas, su mezcla se manifestaría en este mundo.

Si en el *Timeo* sólo se nos habla de un alma del mundo ¿de dónde puede surgir esa enigmática segunda alma? ¿Qué relación podríamos establecer entre el alma del *Timeo* y las supuestas dos almas cósmicas de *Las Leyes*? El alma del mundo es producto de dos mezclas, de la mezcla de lo Mismo con lo Otro y de esta última mezcla con lo Mismo y lo Otro. El alma del mundo se constituye siguiendo proporciones matemáticas, con lo que los círculos que la componen, el de lo mismo y el de lo otro, son perfectamente armónicos y racionales. Es posible que el alma causante del mal sea el círculo de lo otro que elude la proporción matemática, debido a que en el *Timeo* (35 a), lo Otro es la "sustancia divisible que está en los cuerpos"⁷² y es anterior a los cuerpos. El mal también procede en los humanos de la parte del alma más estrechamente relacionada con el cuerpo, de la *epithymía*.

⁷² S. Pétrement, *op. cit.*, p. 60.

Simone Pétrement, frente a quienes sostienen la influencia de religiones orientales en esta última etapa del pensamiento de Platón, considera que la teoría de las dos almas puede verse como una consecuencia lógica del desarrollo del pensamiento platónico⁷³. Si admitimos que Platón en el párrafo citado de *Las Leyes* habla de dos almas del mundo y no de almas buenas y malas de individuos particulares⁷⁴ tendremos que pensar que: o bien Platón supone una disociación de lo Mismo y lo Otro y abandona la posibilidad de que lo otro se someta al orden matemático, o bien el alma en contacto con la materia se puede volver malvada. La creencia de que el mal es independiente del bien borraría la posibilidad de que aquel sea al fin dominado por el bien como ocurría en la formación del mundo. Lo Otro que, como hemos visto anteriormente, es corporal, a la vez que anterior a los cuerpos⁷⁵, tendría fuertes afinidades con la materia ciega, que tiene un movimiento desordenado; sería la transposición de la materia a nivel de principio de desorden, puesto que todo movimiento según Platón procede del alma, sería el círculo de lo Otro del alma del mundo el artífice del movimiento desordenado de la materia: ésta cede a la persuasión en el momento puntual de la formación del Universo, dejándose convencer por el Demiurgo y conformándose según leyes, pero, una vez que el Demiurgo deja de actuar, la materia es independiente, actúa como principio autónomo. La *materia* sin el Demiurgo no conocería ninguna medida ni proporción, sería puro desorden.

⁷³ S. Pétrement, *op. cit.*, p. 70.

⁷⁴ Posición que sostiene I. H. Crombie, *op. cit.*, 1, pp. 396-397.

⁷⁵ S. Pétrement, *op. cit.*, p. 72, considera que la aparente contradicción de esta frase si entendemos "corporal" como *chora* y "cuerpos" como elementos ya conformados por el Demiurgo.

Podríamos construir una génesis de las dos almas mencionadas en *Las Leyes* partiendo de los conceptos de alma del mundo y de tercer género expuestos en *Timeo*. El alma malvada y el alma buena serían producto de la separación de los círculos de lo Mismo y de lo Otro, éste último en contacto con la materia, escaparía a la regulación del círculo de lo Mismo. Si la materia tiene un movimiento desordenado y el movimiento tiene su origen en el alma, no existe otra salida lógica que el suponer que este desorden es causado por el alma misma, desordenada en contacto con la materia.

Desde el Alma del mundo del *Timeo* en la que lo Mismo domina a lo Otro del diálogo *Timeo* hasta el alma buena y el alma mala de las *Leyes* podemos ver una evolución hacia el pesimismo, en cuanto que el Bien soberano se perfila más inalcanzable, ya que, si el mal es independiente del bien, es, en consecuencia incontrolable, por él, y, por tanto, en cierta medida, inevitable.

Desde las posturas del intelectualismo moral en las que el individuo obra mal por ser ignorante, pasando por el *Timeo* donde el mal del varón es imputable a características constitucionales o a defectos en la educación, hasta plantear la existencia de un alma maligna, hay todo un proceso mediante el cual se desplaza la responsabilidad del individuo hacia fuerzas que éste es incapaz de controlar. Esta eliminación de la responsabilidad de los varones también se observa en el terreno político cuando considera a la mujer como causa de males políticos, pero en este campo aún se admite la posibilidad de control, control de los lugares de las mujeres, del hogar.

Cabe pensar que, si el mal no se supedita al bien en el campo de lo

transcendente, si lo Mismo no es capaz de dominar a lo Otro al entrar en contacto con la materia –sino que son necesarias "razones adicionales" como el recurso a la persuasión por parte del Demiurgo–, entonces la filosofía del Platón del último diálogo sería algo así como una inversión del platonismo, pues este mundo sería mejor que el transmundo, debido a la posibilidad de someter al mal en él. Para un relativo triunfo del bien hemos de esperar a la aparición de los males y bienes particulares, posiblemente porque este mundo sensible está hecho a imagen del buen modelo, modelo que incluye lo Mismo y lo Otro, pero donde lo mismo tiene una posición de control.

Quizá por ello, en el diálogo de *Las Leyes*, la relación con la divinidad, más que una aspiración del varón filósofo, según hemos tenido ocasión de ver en *Fedón*, *Fedro* y *Teeteto*, es una condición de sumisión, ya que:

Cada uno de nosotros, los seres vivos, somos marionetas de los dioses, fabricados ya para juguetes de ellos, ya con algún fin serio, pues esto último, en efecto no lo conocemos. (*Leyes* I, 644 d-e).⁷⁶

La aspiración hacia lo divino del varón filósofo, que le hace elevarse por encima del resto de los humanos para fundirse con la divinidad, pierde todo sentido al tener los dioses una incidencia directa en este mundo. Los dioses nos tiran de las "cuerdas" con las que nos tienen atados, moviéndonos hacia la virtud o el vicio. Estos impulsos hacia el vicio

⁷⁶ En el mismo diálogo (VII, 803 c) vuelve a aparecer la idea de los humanos (*ánthropos*) como juguete de la divinidad, para justificar el que los asuntos de los humanos (*anthrópon*) no merecen gran consideración (VII, 803 b).

serían obra de la o las almas malas que luchan por el poder en el terreno de lo empírico. En este sentido, todos seríamos parecidos al hijo del timocrático en cuanto estamos arrastrados por dos almas contrapuestas. La pretendida utopía platónica acaba en una especie de pesimismo-optimismo leibniziano, en cuanto que este mundo no es el ideal, sino el mejor de los posibles, mejor, incluso, que el transmundo.

APENDICE: EL PRECEDENTE ARISTOFANICO

La posibilidad de que la mujer ocupe el espacio público aparece en clave de comedia en dos obras de Aristófanes, *Lisístrata* y *Las Asambleístas*, representadas respectivamente en el 411 y el 392, es decir, aproximadamente treinta y veinte años antes de la composición del libro V de la *República*.

El que Aristófanes haga tema de comedia el gobierno de las mujeres prueba que tal eventualidad era contemplada, aunque sólo fuese en el terreno de la utopía o en el juego de pensar un mundo al revés. Según Jaeger, Aristófanes disfruta del lugar privilegiado que le concede su dedicación a la comedia, ya que ésta le permite reírse de todo sin comprometerse con nada¹. Si su misión es reírse de todo lo que hay, podemos decir que existía, al menos, el malestar entre las mujeres debido a los diferentes desastres políticos, económicos y familiares ocasionados por la guerra. Las quejas de las mujeres por su situación moverían al poeta a imaginarse soluciones positivas dadas por las mujeres.

En *Lisístrata* nos presenta la sordidez de la vida de las mujeres debido a las largas ausencias de los esposos con motivo de la guerra. Las

¹ *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV), Madrid, F.C.E., octava reimpresión en España, 1983, p. 333.

mujeres hacen de su situación una "causa política", al decidir tramar conjuntamente frente a sus maridos una huelga sexual. Las mujeres consideran que su mayor arma política reside en el sexo. No obstante, si tenemos en cuenta las costumbres sexuales de los varones atenienses, tal huelga sexual no tendría mayor efecto debido a que para éstos era moneda corriente el trato sexual con efebos, esclavas y concubinas. La función de la esposa sería, antes que proporcionar placer sexual, dar hijos legítimos. Sin embargo, Aristófanes nos describe tanto a esposas como esposos soportando con gran dificultad la imposición de abstinencia sexual de aquellas.

Para mantener el pacto las esposas se reúnen en la Acrópolis, lugar sagrado, donde no podrían tener lugar relaciones sexuales sin incurrir en impiedad. Con la ocupación de la Acrópolis pretenden simbolizar que son doncellas, que aún no pertenecen a ningún marido².

La guerra no perjudica a todos por igual: los habitantes del campo resultan más afectados que los de la ciudad debido a las incursiones espartanas que dejaban sin sustento a las familias campesinas³. Los esclavos, principalmente los que trabajaban en la minería, resultaban beneficiados por la guerra, porque tenían la oportunidad de huir, o, en todo caso, resultaban mejor tratados en tiempos de guerra⁴. Las obras de Aristófanes que comentamos ponen de manifiesto que la guerra

² N. Loraux, *Les enfants d'Athènes. Idées atheniennes sur la citoyenneté et division des sexes*, París, Maspero, 1981, p. 173.

³ V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes. A Sociology of Attic Comedy*, London, Methuen and Co LTD, p. 315. F. Gschmitzer, *Historia Social de Grecia. Desde el Período Micénico hasta el Final de la Epoca Clásica*, traducción de Francisco Javier Fernández Nieto, Madrid, Akal, 1987, p. 190.

⁴ V. Ehrenberg, *op. cit.*, p. 307.

tampoco afecta por igual a varones y a mujeres, o, más precisamente, a esposos que a esposas. A estas últimas la guerra sólo ocasiona calamidades. Por una parte ellas están a salvo de morir en combate, pero también están fuera de todo trato heroico dispensado a quienes yacen en el Cerámico a consecuencia de la muerte en combate. Su vida corre menos peligro que la de sus maridos, pero, sufriendo las consecuencias que toda guerra acarrea, no obtienen ninguna recompensa. Las esposas que aparecen acaudilladas por Lisístrata no entienden de honores y valores patrios y exigen la paz, no por ideales pacifistas, sino como medio para mejorar las condiciones materiales su de existencia.

Quizá Aristófanes le hizo evidente a Platón el poder de las mujeres sobre sus maridos y las posibles repercusiones políticas de tal influencia. De hecho la influencia sobre el esposo, reclamando mejoras de vida material, aparece en el libro VIII de la *República* como causa de la degeneración del estado justo. En la comedia, para conseguir esta mejora en la calidad de vida las esposas tienen que salir del hogar y ocupar la Acrópolis. En el libro V de la *República* de Platón las mujeres de los guardianes nunca podrán llevar a cabo una revolución semejante, porque no tienen ámbito privado que mejorar. La mujer tendrá el mismo concepto de la guerra y de la paz al tener que sufrir las mismas consecuencias que los varones, tanto en épocas de belicosidad como en períodos de tranquilidad. Siempre sería mucho mejor adelantarse a los acontecimientos situando a las mujeres en igualdad con los varones que exponerse a que utilizaran la "fuerza diferencial" que poseen en razón de su sexo. Es decir, en Platón una rebelión de las esposas sólo podría serlo de las de los artesanos, pero al no estar éstos implicados en la tareas guerreras carecerían del motivo de protesta de las esposas de *Lisístrata*. Las mujeres que en Platón están ligadas a la guerra no tendrán motivos de

alegría o de queja diferentes a los de los varones; por otra parte, no pueden, según dijimos más arriba, reclamar mejoras para sus hogares, porque carecen de ellos.

Las esposas que Aristófanes nos pinta utilizan lo público en beneficio de lo privado, reclaman un bienestar particular que para Platón sería la ruina de la ciudad. Las esposas pretenden conducir lo político según el modelo doméstico. Según Loraux la conquista de la Acrópolis es una toma del poder que sigue los métodos de la tiranía⁵. Los ancianos acusan a Lisístrata de querer establecer la tiranía de Hippias.

Los ideales de Aspasia son opuestos a las pretensiones de Lisístrata. Para ésta todo esfuerzo guerrero es inútil, pues llena de dificultades sus vidas, mientras que para la segunda la defensa del imperio ateniense es prioritario a cualquier reivindicación de bienestar individual. Para Aspasia los honores rendidos a los héroes compensan cualquier sufrimiento individual. Lisístrata en ningún caso se refiere a la muerte de los guerreros, sino a los sufrimientos causados por la ausencia de los esposos de la ciudad. Para Aspasia la verdadera madre es la patria, mientras que para Lisístrata lo es la esposa. Tanto para una como para otra el fundamental deber es servir a la madre, pero difieren en la identificación de tal madre, puesto que, mientras que para Lisístrata tal madre remite al sacrificio de la gloria de Atenas a expensas del bienestar de las familias, para Aspasia el servicio a la madre implica la contribución a la gloria del imperio ateniense, puesto que la verdadera madre es el suelo patrio.

⁵ N. Loraux, *op. cit.*, p. 168.

El pacto entre las mujeres tiene los efectos deseados: conseguir que se firme la paz que ponga fin a la guerra. Esta paz que significa la unión de todos los varones restaura la unión entre los varones y las mujeres. Las mujeres celebran su triunfo ofreciendo una comida cívica, una comida en común en la que aparecen todos los elementos del ritual de la Panateneas: túnicas, mantos bordados, manteles de lana⁶. En *Lisístrata* el bienestar de la ciudad depende de los hogares, mientras que en Platón el bienestar de los hogares es incompatible con la justicia y acaba en la tiranía. Con la existencia del matrimonio estable las mujeres siempre pueden usar las armas de Lisístrata: oponerse a la descendencia. Tal poder nunca podrá ser ejercido en la organización de la *República* platónica.

Lisístrata, para explicar a la asamblea de las mujeres reunidas en torno de ella el método que se debe seguir para que el cese de las guerras sea efectivo utiliza como *símil* el proceso del tejido. Para conseguir la unidad entre los griegos utilizan el mismo método que las mujeres a la hora de tejer:

19. Purificar: lavar en el caso de la lana o expulsar a los perturbadores en el caso de la sociedad.

29. Separar: deshacer las madejas de la lana o los complots en la política.

39. Unir: utilizar las madejas para construir un único manto. Cada madeja representaría una ciudad y el manto la unión entre ellas.

⁶ N. Loraux: *op. cit.*, p. 182.

También en Platón aparece el arte del tejer como modelo del arte político (*Político* 270 b ss., *Leyes* V, 734 e). El arte del político se parece al del tejedor, siendo sus procesos fundamentales el del cardado o separar la urdimbre de la lana, y el de unión de los hilos de la trama con los de la urdimbre. Las fases de unión y separación son las recomendadas por Platón para el análisis de las ideas. La tejeduría, que en la sociedad griega era un arte reservado a las mujeres, y como tal aparece en *Lisístrata*, es mimetizada por Platón, al igual que otras actividades exclusivamente reservadas a las mujeres⁷, para explicar actividades reservadas a los varones.

En *Lisístrata* las mujeres carecen de sentimientos nacionales; representarían la internacionalidad debido a su sexo que les hace tener un tema común: el bienestar de los hogares. Los varones encuentran que sus intereses son contrapuestos a los de otros varones: de ahí que continuamente se estén involucrando en guerras, porque, al sentirse identificados con su ciudad, conciben a ésta con intereses contrapuestos a las otras. Ahora bien ¿por qué en la comedia los intereses políticos separan, mientras los domésticos unen? Quizá el desgaste que la guerra estaba ocasionando a todas las ciudades contribuía a que aflorasen los intereses domésticos en detrimento de los políticos, y las genuinas representantes de tales intereses serían las mujeres. La reivindicación de las mujeres salva la ciudad en la comedia, mientras que en la filosofía platónica la conduciría a la ruina.

Aspasia, en el *Menéxeno*, pretende unir a todos los atenienses frente a las demás ciudades griegas: el discurso de Aspasia es un discurso de

⁷ Ver capítulo II.

guerra; mientras que *Lisístrata* está por encima de las nacionalidades, y por debajo de la ciudad, en lo doméstico, el suyo es un discurso de paz, pero ambas tienen en común el ejercer de soldadura, de elemento de unión entre varones, atenienses en un caso, griegos en el otro. Además ambas atribuyen a la mujer el papel de unión entre padres e hijos, función que sirve tanto para mantener una postura "pacifista" como "belicista". Las mujeres de *Lisístrata* no están unidas a los intereses de ninguna ciudad en particular, sino a los familiares que son presentados como los comunes a todas las ciudades; en este sentido coinciden con el cosmopolitismo de los sofistas y de los comerciantes, figuras amenazadoras para la ciudad según Platón.

Si las mujeres que aparecen en *Lisístrata* declaran abiertamente las reivindicaciones ante sus maridos y abandonan a éstos para conseguir el objetivo de recuperarlos, Praxágora y sus seguidoras utilizan el engaño para usurpar el poder político que está en manos de sus maridos. Por una parte las mujeres abandonan sus casas antes del amanecer para poder reunirse y planificar la trama, y, por la otra, lo hacen vestidas con las ropas de sus maridos y con barbas postizas para disimular su condición femenina. Con semejantes atavíos las mujeres se autoconceden el poder en la Asamblea, simulando que les es concedido por los varones. Quizá Aristófanes pretendiese parodiar los métodos utilizados en la democracia, que, basados en la demagogia y en la retórica, eran utilizados para conseguir el poder adulando y haciendo concebir esperanzas que nunca podrán ser cumplidas.

Para *Las Asambleístas*, la ciudad ha de regirse según los códigos de la vida familiar. Si las mujeres cumplen con éxito la dirección del hogar, no

hay razón alguna para que no puedan conducir la *polis* con éxito, al menos con mejores resultados que los obtenidos por sus maridos.

El coro critica que la asistencia a la Asamblea sea recompensada con un salario (*Asambleístas* 295-310), porque éste llega a convertirse en el único móvil de la participación en la vida ciudadana. En este punto coincide con la idea platónica de eliminar los móviles de tipo particular de la vida política.

Blépiro, el esposo de Praxágora, al enterarse de la decisión de la Asamblea, lejos de mostrarse contrariado, se congratula por la vida de asueto que le aguarda. Blépiro nos da a entender que los varones no encuentran ninguna satisfacción en la vida política *per se*, sino que solamente participan en ella por las compensaciones materiales que se puedan derivar, como es el caso del salario. Aristófanes nos enseña que los principales móviles de la acción humana son la satisfacción de los deseos eróticos y gastronómicos; si el gobernante promete esto, estará a salvo de toda crítica y tiene asegurada la aceptación por parte de los ciudadanos.

Las mujeres de las *Asambleístas* consideran que ellas están mejor capacitadas para el gobierno, porque están al margen de las novedades: realizan las faenas domésticas de freir carne, amasar pasteles y lavar lana "como antes"; tampoco introducen ninguna novedad en las relaciones eróticas: atormentan a sus maridos y se complacen en el amor "como antes"; utilizan los engaños: guardar a sus amantes y prepararse algunos succulentos platos para ellas "como antes"; se divierten deleitándose con el vino puro "como antes" (210-240).

La alegría de Blépiro al verse descargado de sus deberes de ciudadano dura poco, pues le asalta el temor de que de ahora en adelante los esposos tengan que satisfacer todos los deseos sexuales de sus esposas. El está en una situación opuesta a la de los esposos de la comedia *Lisístrata*: éstos son castigados con la abstinencia sexual, mientras que los de *Las Asambleístas* pueden verse en el caso de tener que llevar una vida sexual exagerada para sus deseos. Quizá estas dos comedias proporcionaron a Platón la idea de que el poder de las mujeres reside en su sexo, y que para evitar que esta fuerza pudiese ser utilizada, la mejor medida era la regulación de las relaciones sexuales en la época fértil por parte de los gobernantes.

La idea de bienes comunes aparece tanto en *Las Asambleístas* como en la *República*; sin embargo, hay diferencias sustanciales en el contenido que ambos autores dan a la expresión de que "todo ha de ser común":

En primer lugar en Platón sólo afecta a las clases superiores, mientras que en Aristófanes afecta a todos los ciudadanos (*Asambleístas* 595), y los esclavos cultivarán la tierra (650). Para Praxágora esta comunidad proporcionaría abundancia para todos y holganza para los varones: Blépiro sólo tiene que presentarse a la hora de comer (650). La abundancia que genera la tenencia de bienes en común se refiere a comida y vestido: panes, salazones, túnicas, coronas, garbanzos y vino (604). En Platón los bienes comunes tienen como finalidad asegurar la vida austera de los directamente implicados en la vida política. La abundancia de *Las Asambleístas* llega hasta la existencia de fuentes de agua caliente, fuentes que también aparecen en la opulenta ciudad de la Atlántida, y cuyo gobierno, precisamente por su opulencia, es castigado por Zeus con la tiranía.

Por otra parte, la tenencia en común y la abundancia que ello conlleva en la comedia, le hace plantearse a Blépiro, como ya lo había hecho antes al conocer que a partir de ahora gobernarían las mujeres, el tema de la sexualidad. La abundancia de todo implicaría abundancia sexual: ¿cómo es posible el disfrute común y la abundancia que entraña todo lo que se tiene en común en el terreno sexual? La solución dada no satisface a nadie, porque todo aquel o aquella que quiera unirse a una joven o a un joven ha de satisfacer previamente a una anciana o a un anciano. Parece imposible que todo el mundo tenga lo que desea sin ningún sacrificio individual, con lo que, para tener lo que se desea, se ha de realizar también lo que no se desea. En *Las Asambleístas* los más satisfechos son los ancianos y las ancianas. En Platón la vida en común y la comunidad de bienes también implica una modificación de las relaciones sexuales: éstas han de pasar, en la época fértil, a ser reguladas por el gobernante, es decir, han de salir del ámbito de lo privado, al igual que todos los demás aspectos de sus vidas.

Precisamente por considerar que todos los goces han de ser comunes, incluido el disfrute sexual, surgen las primeras disensiones entre las mujeres: una joven y una anciana discuten sobre la relación con un joven que desea a la joven. Aquí el deseo une a los varones y a las mujeres (el joven y la joven que se desean mutuamente), mientras que desune a las mujeres (la anciana y la joven). El deseo de la anciana está "protegido por la ley", pero la unión entre las mujeres que dio lugar a tal ley está a punto de romperse, puesto que tanto el varón como la mujer jóvenes detestan que, antes de satisfacerse mutuamente, el joven ceda ante las exigencias de la anciana.

El propósito de los personajes de Praxágora y Sócrates es el mismo: ambos desean atajar los males de la ciudad. Pero, mientras que para la primera la ciudad debe gobernarse siguiendo el modelo de un hogar, Sócrates considera más conveniente la disolución del hogar. Praxágora pretende anular lo público en beneficio de lo privado, mientras que Sócrates considera idóneo para la ciudad la anulación de lo privado.

Las obras de Aristófanes reflejan las quejas de las mujeres debido a la situación política de Atenas. Estas quejas le hacen imaginar al cómico situaciones de inversión en los papeles del varón y de la mujer. Quizá estas situaciones ficticias descritas por el cómico hicieron a Platón concebir la idea del peligro que suponen las mujeres si plantean reivindicaciones frente a los varones. Si antes dijimos que la rebelión de Lisístrata sería imposible en una organización social que siguiese el modelo de la *República*, lo mismo podemos decir de *Las Asambleístas*, porque en el modelo platónico no existe la posibilidad de acudir a la Asamblea, pues sólo gobiernan los sabios.

CONCLUSIONES

Elegir como tema de investigación el concepto de lo femenino en Platón nos acerca en primer lugar a aquellos textos en los que las mujeres son tematizadas de una manera explícita en el contexto de la organización política, la *República y Las Leyes*. En el primer caso nos situaríamos en el Estado perfecto y en el segundo en el posible, y la perfección o posibilidad sitúa a aquellas mujeres que están más cerca de quienes ocupan el poder en diferentes ámbitos. Este diferente lugar de las mujeres, según que el Estado sea perfecto o posible, depende de las disposiciones en torno a la propiedad: si esta es común, las mujeres y los niños aparecen *en común*, pero si la propiedad es particular mujeres y niños se ubican en la propiedad particular.

Lo particular fomenta los deseos de riqueza y de honores propios en perjuicio de la *polis*, y las mujeres, en cuanto ligadas a él, son el agente más activo de generación de tales deseos contrarios a la armonía social. El *anér agathós* será quien no cede ante las presiones que incitan a los deseos desde lo privado.

Paradigma de este *anér agathós* es la figura de Sócrates que nos es presentado con una debilidad aparente, en tanto que no participa en las luchas políticas por el poder ni pretende aumentar sus propiedades, pero tal apariencia esconde una fortaleza real, aquella que radica en el gobierno de uno mismo, de la parte apetitiva de su alma. Sócrates es el

modelo del verdadero gobierno, del gobierno de uno mismo, de tal modo que un Estado justo le reconocería como rey. La aparente debilidad del personaje Sócrates, a la que hemos aludido, ha sido interpretada en diversas ocasiones¹ como una mimetización de actitudes socializadas como femeninas en su época; sin embargo, las mujeres están excluidas de la posibilidad de asumir tal modelo de verdadero gobierno, de gobernarse a sí mismas. Esta exclusión tiene su gesto más gráfico en la necesidad de que las mujeres estén ausentes en el tiempo inmediatamente anterior a la ejecución de su condena a muerte. Su presencia impediría el último ejercicio de este verdadero gobierno consistente en llevar a cabo un diálogo que condujese a la verdad, sin tener en consideración su situación particular de muerte inminente, situación que a todos los que le rodean, pero no a él mismo, les parece trágica. Sócrates sólo aprende de los varones de su ciudad, nunca de las mujeres, excepción hecha de Aspasia, acerca de cuya retórica ironiza en el *Menéxeno* utilizando como imágenes de su labor actividades tradicionalmente femeninas, actividades calificadas de mera rutina, destinadas únicamente a proporcionar placer, como es el caso de la cosmética y de la cocina, introduciendo la molicie en el Estado.

La figura de Sócrates desarrolla en la obra platónica tres funciones que, por otra parte, están íntimamente relacionadas: personal, política y filosófica. En el plano personal, la condena de Sócrates se extendía también a sus seguidores. Si la acusación formal era la de corromper a la juventud, los jóvenes corruptos no escapan a las sospechas de las autoridades atenienses. Sócrates reconoce que sus seguidores son los jóvenes hijos de las mejores familias, por lo que Platón, joven e hijo de

¹ Vid. caps. I y III.

buena familia, reunía los requisitos para ser señalado como verdadero seguidor de Sócrates. La acusación de corruptor tenía su apoyo fuerte en el dato de que de entre sus discípulos salieron traidores y tiranos. Platón tiene que demostrar que éstos no son los verdaderos seguidores de Sócrates, sino que éstos tuvieron un magisterio anónimo, la democracia. Los tiranos son discípulos de la democracia (*República VIII*), que adula y alimenta los deseos individuales hasta el punto de que el individuo no reconoce más ley que la de sus propias apetencias de goce corporal, bienes y honores. Sócrates sólo pretendía liberar a sus conciudadanos de la fascinación por la democracia, fascinación semejante a la que experimentan los niños y las mujeres ante un objeto policromo (*República VIII, 557 c*).

El rechazo del magisterio de la democracia, en cuanto que lleva a la tiranía, hace que Sócrates sea el verdadero político, la imagen del Estado justo, es una especie de *polis* en miniatura y, por ello, el primer candidato al gobierno de la ciudad. De ahí que la templanza y austeridad socráticas ejerzan como paradigma de virtudes del justo antes de llegar a definir la justicia como armonía.

La significación filosófica de Sócrates radicaría en situarse como antecedente de la figura del alma armonizada, sometida a la razón, del agente justo que, cuyos actos, por serlo, son todos justos.

La democracia, apoyándose en la práctica de la retórica, fomenta, como ya hemos dicho anteriormente, la tiranía. Sócrates ridiculiza tal práctica con el ejemplo del discurso fúnebre preparado por Aspasia. Si en *Gorgias* la retórica se explicaba recurriendo a las imágenes de la culinaria y de la cosmética, Aspasia lleva a la práctica política aquellas

actividades realizadas habitualmente por las mujeres en el *oikos* (cocina y cosmética) o simuladas en los cultos de las Adonías. La ilegitimidad de las actividades políticas queda puesta de manifiesto por su semejanza con las actividades propias de las mujeres. Cosmética, cocina, retórica y sofística forman parte de la adulación, que persigue lo agradable antes que lo verdadero. La retórica nunca tiene como *telos* la verdad, sino el éxito ante la multitud y ésta sólo desea oír promesas de vida placentera y adulaciones. La multitud que escucha un discurso escrito nunca responde preguntando, al igual que si se le pregunta a la escritura ésta no nos responde; la retórica es la antítesis del diálogo platónico en el que el *telos* de la verdad requiere que en la mayoría de los casos se responda preguntando.

Aspasia junto con Diotima son las dos figuras femeninas que ocupan lugares significativos en sendos diálogos platónicos, pero tienen connotaciones opuestas. Esta última es una imagen de Sócrates, debido a que realiza con éste la misma tarea que el verdadero maestro con sus discípulos: el diálogo, que en este caso le descubre la verdadera naturaleza de *Eros*.

Sócrates reproduce ante los comensales del *Banquete* las enseñanzas de Diotima sobre la naturaleza de *Eros* que, en cuanto deseo de inmortalidad, produce, bien discursos y leyes, bien hijos, siendo inferior este último tipo de inmortalidad. Para inmortalizarse a través de discursos y leyes, no es necesario el trato con mujeres, sino más bien todo lo contrario, pues el verdadero diálogo exige la ausencia de mujeres (las mujeres parientes de Sócrates en el *Fedón* y las flautistas del *Banquete*).

Estos generadores de inmortalidad según leyes y discursos y capaces de moderarse como el maestro Sócrates serán los capacitados para fundar el verdadero Estado, en el que el *oikos* sea eliminado para el caso de los guardianes y regentes. El que las clases dirigentes puedan regular políticamente aquellas actividades que se escapaban a las leyes de la ciudad, como es el caso de cuándo y con quien tener hijos, garantiza que lo particular no va a interferir en la vida pública. De ahí que la relación entre privado y público vaya a configurar los distintos grados de ciudad justa. De este modo, en la obra platónica podemos encontrar tematizadas cuatro tipos de ciudades, cuya excelencia depende del grado de temperancia de sus dirigentes expresada en la menor o mayor importancia concedida a lo privado. Estos cuatro tipos estarían representados por la *República*, la Atenas del *Menéxeno*, *Las Leyes* y la *Atlántida*. En los extremos opuestos se situarían *República* y *Atlántida*: la primera suprime lo particular para la élite política, mientras que la segunda, por el contrario, presenta un gobierno de tiranos que viven en un lujo sin límites, de manera que, aun existiendo abundancia de recursos, no es posible satisfacer los deseos de todos. Frente a los dirigentes de la *República* que se contentan con la satisfacción de los deseos necesarios, los de la *La Atlántida* acusan una continua insuficiencia generada por un deseo insaciable.

Entre estas dos ciudades límite encontramos la Atenas del *Menéxeno* y la ciudad de *Las Leyes*. La primera estaría en el camino de degeneración hacia la tiranía: tendría como modelo a la *Atlántida*, la disolución de la vida política por imposición de lo privado sobre lo público. La segunda sería una copia de la *República*, los gobernantes mantendrían la esfera privada, pero con una reglamentación que pusiera límite a los deseos que por sí mismos son ilimitados. La posibilidad de que la mujer acceda

al espacio público depende de estas relaciones entre lo privado y lo público. Accede a lo común del espacio público cuando la temperancia de los varones permite poner lo privado en común, cuando los varones logran dominar la codicia de lo exclusivamente particular, pero cuando, por el contrario, la parte racional no consigue dominar a la apetitiva, a la deseante, el Estado, copia del alma de varón, reconoce la existencia de los *oikos* y de las mujeres y niños propios.

Las mujeres son un propiedad que, a su vez, fomenta el deseo de propiedades; por ello, la eliminación de la propiedad privada elimina la acción incontrolada de las mujeres desde el ámbito del *oikos*, ámbito que se escapa a la reglamentación. Que permaneciesen en hogares comunes sin recibir instrucción sería una grave amenaza para el Estado, quizá Platón tuviese presente las comedias de Aristófanes, *Lisístrata* y *Asambleístas*, que tematizaban la fuerza política de las mujeres cuando decidían formar alianzas.

La consideración de lo privado como lugar alejado y que a su vez aleja de la *polis*, de la sabiduría, de la justicia, en definitiva, de la medida y de la razón, podemos verla ilustrada en el mito de la Caverna. Es imposible demostrar si Platón pretendió referirse con la Caverna al *oikos*, pero lo que sí está claro es: a) que la caverna es la imagen gráfica de la ignorancia, y b) que la sabiduría sólo se consigue en la vida pública, ya sea dialogando con los varones de la ciudad, tal como hacía Sócrates, o bien mediante una enseñanza planificada por el Estado, como es el caso de la *República* y *Las Leyes*.

Los individuos prisioneros de la caverna lo están allí desde niños y no han recibido ninguna educación fuera del antro, no han salido al espacio

público, lugar en el que se encuentran tanto los falsos maestros, los sofistas, como los verdaderos, Sócrates. El hogar reúne los dos tipos de oscuridad, la real, la falta de luz y la simbólica, la falta de sabiduría. En el hogar es imposible llegar a alcanzar la sabiduría y la justicia, los intereses privados nos impiden llegar a la verdad, de la misma manera que el anciano Céfalo, incapaz de pensar al margen de la propiedad privada, define a la justicia como devolver a cada uno lo que se le debe. Pero no todos los moradores del antro están en una situación idéntica, sino que algunos pueden girar y comenzar a avanzar hacia la luz conducidos por un libertador, un habitante del exterior: son los que permanecen atados desde niños mirando obligatoriamente al fondo de la caverna. Otros, a pesar de estar sueltos, de estar paseando a lo largo del muro, parecen no ser vistos por el libertador. Estos paseantes que hablan y transportan figurillas proporcionan a los prisioneros las sombras que son la fuente de su ignorancia, pues, creyendo percibir la realidad, no ven más que las sombras de ésta. De modo similar, en el hogar las mujeres son las responsables de la educación de la primera infancia, pero el verdadero saber exige abandonar el hogar y olvidarse de tales enseñanzas. Quienes, a pesar de abandonar el hogar recurren a falsos maestros, a sofistas y a retóricos, no se podrán desprender de la confusión entre verdad y adulación, seguirán prefiriendo la cocina a la medicina y la cosmética a la gimnástica, reciben una enseñanza "doméstica" en un lugar público. Estos, que se dejan enseñar por falsos maestros, siguen recibiendo una enseñanza similar a la que habían recibido de sus madres durante su infancia.

Los paseantes serían los engañadores engañados, nunca vieron ni verán la luz del saber, no se consideran prisioneros, porque tampoco tienen posibilidad alguna de ser más libres. Podríamos ver en estos paseantes

la imagen de las mujeres de la Atenas contemporánea a Platón, quienes no precisaban de la salida al espacio público para su educación, ya que tenía lugar en el *oikos* de la mano de las mujeres mayores de la familia.

El hogar aparta de la sabiduría, por ello los verdaderos gobernantes han de vivir en hogares comunes y tener mujeres e hijos en común. Estas mujeres han de tener la misma educación que los varones y pueden ejercer las mismas funciones que éstos en las tareas de guarda del Estado. La posibilidad de que las mujeres puedan actuar en el campo de la política había sido tratada por Aristófanes en clave de comedia en *Las Asambleístas* y en *Lisístrata*. La rebelión que dirige esta última pone de manifiesto que la guerra no afecta por igual a varones y a mujeres, situación que se evitaría en el Estado perfecto, donde varones y mujeres resultarían afectados por la guerra de una manera similar, puesto que ellas, o bien participarían en combate, o, caso de no hacerlo, no se resentirían de la ausencia del esposo, pues no existiría la familia.

Lisístrata consigue que la paz se firme en aras de la felicidad de los hogares, es decir, la felicidad de los ciudadanos depende del *oikos*, mientras que para Platón en ningún caso se podría salvar la ciudad a partir de los hogares, ya que son la antítesis de la vida de la *polis*.

Para *Las Asambleístas* la ciudad se recuperará si se rige por el código del *oikos*, y quienes mejor conocen este código son las mujeres. Por ello, Praxágora trama hacerse con el poder de la Asamblea. Las mujeres están más alejadas de las novedades, todo lo hacen "como antes". La posesión de bienes en común también es contemplada por Praxágora como medio para paliar los males de la ciudad, pero hay algunas diferencias respecto la concepción de tal tenencia entre los personajes de Sócrates

y de Praxágora. Por un lado, para esta última la comunidad de bienes afecta a todos los ciudadanos, no solamente a las clases superiores como pretendía Sócrates. Por otro, en la *República* la comunidad de bienes asegura que nunca falta lo necesario, pero también que se elimina lo superfluo, mientras que Praxágora confía en que tal comunidad de bienes proporcionará abundancia para todos y holganza para los varones que estarán eximidos de deliberaciones y decisiones políticas. La comunidad de Praxágora conoce su fracaso al pretender que también el goce sexual sea común y abundante para todos, incluidos aquellos que, como los ancianos y las ancianas, carecían de capacidad de seducción erótica.

Quizá Platón en la *República* quiso evitar las situaciones límite parodiadas por Aristófanes: la imposición de lo privado sobre lo público. De ahí que el problema quedaría solventado eliminando el hogar para las clases dirigentes.

El Estado es la reproducción ampliada del alma de varón, según ya hemos mencionado anteriormente, pero ¿qué ocurre con el alma de las mujeres? El alma de ellas no es capaz de generar, de alcanzar la inmortalidad, según el discurso de Diotima en el *Banquete*: tampoco, de acuerdo con el *Fedro*, las almas caídas pueden encarnarse en cuerpo de mujer en la primera generación.

En el *Fedro*, la virtud y la sabiduría se dicen exclusivamente de los varones, de quienes aman a varón, de ellas están excluidas tanto las mujeres como los varones que se dirigen a mujeres. La sabiduría es recuerdo de lo que el alma en su existencia perfecta, cuando aún no estaba unida al cuerpo, pudo contemplar de una manera más o menos

nítida del mundo eidético. Según lo contemplado estas almas van a encarnarse en este mundo en individuos varones de mayor o menor rango social, en individuos más o menos justos, mientras que el cuerpo de mujer no es merecedor de recibir un alma proveniente directamente del otro mundo.

Los varones que reciben las almas que han tenido una visión eidética, van a reconocer en este mundo a sus antiguos compañeros, y en este recuerdo fundarán relaciones y comunidades para llegar a la sabiduría. Pero aquellas que se olvidan de la existencia del alma incorpórea estableciendo relaciones con mujeres (*Fedro* 250 e) en un segundo momento se encarnan en mujeres.

Si la *anámnesis* intenta salvar la dicotomía entre sabiduría e ignorancia y hacer posible el aprendizaje, tal posibilidad no afecta a las mujeres. Platón no piensa en este contexto en la ignorancia de las mujeres. El cuerpo de las mujeres sólo puede recibir un alma que ya haya habitado cuerpo de varón y que haya demostrado su olvido del campo eidético. Ellas estarían incluidas en aquel grupo de seres que son siempre en orden a alguna cosa, según la división establecida en el *Filebo* (53 d) frente a aquellos en orden a los cuales se hace lo que se hace. En este sentido, en el campo de los humanos, el alma de las mujeres tendrían como finalidad llegar a hacerse merecedora de morar en cuerpo de varón. Tendría el mismo estatus que el placer que nunca es existencia, sino génesis, es decir, algo en orden a otra cosa.

A las mujeres excluidas del verdadero recuerdo, del recuerdo de lo eidético, se las considera en *Las Leyes* depositarias de unos recuerdos a los que no se les aplica el calificativo de verdaderos o falsos, sino de

útiles o perniciosos. Son las encargadas, cuando la educación de la primera infancia, que en la *República* dependía del Estado, vuelve a recaer en sus manos, de relatar a sus hijos historias que configuren un alma apta para recibir la enseñanza estatal que comienza a los seis años. Aparece nuevamente la figura de las engañadoras-engañadas.

Si en el *Banquete* las mujeres sirven para diferenciar entre los buenos y los malos amantes, y en el *Fedro* a quienes recuerdan de quienes olvidan, en el *Timeo* las mujeres diferencian a los temperantes de los intemperantes. A los varones les fue dado un cuerpo para cada uno, mientras que las mujeres surgen en un segundo momento de las almas de aquellos que no han sabido dominarse. El nacimiento de las mujeres es una especie de mayéutica invertida: si en el *Teeteto* las almas de los mejores varones, de los discípulos de Sócrates, dan a luz las ideas, en el *Timeo*, las almas de los peores dan a luz a las mujeres.

Los varones del *Timeo*, a pesar de las diferencias temperamentales, tienen una igualdad de origen, puesto que en el primer nacimiento nadie tendría peor ni mejor trato (*Timeo* 41 e). La estancia del alma en cuerpo de mujer sería simulacro de alma incorpórea: de la que reside junto al astro; nunca tendrá, a no ser por mediación del cuerpo de un varón, posibilidad de recobrar su morada astral original.

En el *Timeo*, luego de haber expuesto los productos de la inteligencia, entre los que se encuentran la fabricación de un cuerpo para cada varón y antes de exponer la ley fatal relativa a que la naturaleza humana sería doble, aventajando el sexo masculino al femenino, Platón ve la necesidad de suponer un tercer género, la materia, además de las ideas y del mundo sensible. Tercer género para cuya delimitación

recurre a las imágenes de madre, nodriza, receptáculo, y para ilustrarnos las tres entidades, es decir, las formas, el devenir y la materia, hace uso de la imagen de la familia: la materia es como la madre, las formas como el padre y el devenir como el hijo. Materia y mujer aparecen como condiciones de posibilidad del mundo físico y del mundo humano respectivamente. La materia es impuesta al Demiurgo por necesidad, al igual que una ley fatal determina que la naturaleza humana sería doble.

La polaridad mundo ideal/materia, por una parte, y varón/mujer por la otra se ve acentuada en *Las Leyes* con la postulación de almas, al menos dos, una causante del bien y la otra causante del mal. Del orden armonioso y geométrico es responsable la primera, mientras que la segunda determina el caos: ésta última produce un efecto caótico similar al movimiento continuo de la materia.

Ahora bien, si todo movimiento ha de proceder de un alma ¿de dónde procede el movimiento de la materia? Podríamos suponer que proviene del círculo de lo otro del alma del mundo o del alma mala formulada en *Las Leyes*.

El movimiento de la materia escapa a toda medida y orden. Para introducir en ella la medida y generar el mundo sensible es necesario que el demiurgo ejerza sobre ella la persuasión. Esta materia que, es un idea muy difícil de entender, pues ni es sensible, ni tiene el orden de las ideas, es Una sin otros, no tiene partes, ni se relaciona. Su movimiento caótico no la conduce a sucesivos cambios, sino que su cambio es idénticamente cambiante o idénticamente diferente. Esta propiedad de la diferencia, también es aplicable a las mujeres en cuanto definidas

como no-varones. Ya hemos mencionado la utilización por Platón de la imagen de la madre para ilustrar su concepto de materia, ambas son el receptáculo de lo que llegará a ser, sin llegar a ser ellas mismas.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

ADAM, James: *The Republic of Plato*, 2 vol., 2ª ed. With an introduction by D. A. Rees, Cambridge, University Press, 1929.

ARISTOFANES: *Las Asambleístas*, introducción, traducción y notas de Antonio López Eire, Barcelona, Boch, 1986.

ARISTOTELES: *Política*, traducción de Julián Marias y María Arujo, introducción y notas de Julián Marias, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

ARISTOFANES: *Las Avispas, La Paz, Las Aves, Lisístrata*, traducción de F. Rodríguez Adrados, Madrid, Editora Nacional, 1981.

ARISTOFANES: *Las Asambleístas*, texto, introducción, traducción y notas de Antonio López Eire, Barcelona, Boch, 1986.

BLOOM, A.: *The Republic of Plato*, translated with notes and an interpretative essay by Allan Bloom, New York, Basic Books, 1968.

BURNET, I.: *Platonis Opera*, 5 tomos, Oxford.

DIOGENES LAERCIO: *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduit par R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.

HALL, F.W.: *Aristophanis Comoediae*, London, Oxford University Press, 8th reprinted 1962.

JENOFONTE: *Obres Socràtiques Menors. Economia, Convit, Defensa de Sócrates*, text revisat i traducció de Carles Riba, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2ª ed. 1931.

JENOFONTE: *Banquet, Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par François Ollier, Paris, "Les Belles Lettres", 1961.

JENOFONTE: *Economique*, texte établi et traduit par Pierre Chantraine, Paris, "Les Belles Lettres", 1949.

JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates, Apología o defensa ante el jurado, Symposium*, traducción, prólogo y notas de Agustín García Calvo, Madrid, Alianza, 1967.

Los filósofos presocráticos, vol. I, traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Gredos, 2ª reimpresión 1986.

PLATON: *Gorgias, Ménon*, tome III, 2^o partie, texte établi par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, "Les Belles Lettres", quatorzième tirage, 1974.

PLATON: *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, tome I, texte établi et traduit par Maurice Croiset, Paris, "Les Belles Lettres", neuvième tirage 1966.

PLATON: *Philèbe*, tome IX.- 2^o partie, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, "Les Belles Lettres", quatrième tirage 1966.

PLATON: *Las Leyes*, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel fernández Galiano, 2 tomos, Madrid, centro de Estudios Constitucionales, 2ª ed. 1983.

PLATON: *República*, traducción notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, 3 tomos, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.

PLATON: *Cartas*, ed. bilingüe y prólogo por Margarita Toranzo, revisado por José Manuel Pavón y Suárez de Urbina, Madrid, Instituto de Estudios políticos.

PLATON: Diálogos, Tomo I: *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, introducción general por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por J. Calonge (*Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor e Hippias Mayor*), E. Lledó (*Ion, Lisis y Cármides*), C. García Gual (*Laques y Protágoras*), Madrid, Gredos 1ª reimp. 1982. Tomo II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, menón, Crátilo*, traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz (*Gorgias*), E. Acosta Méndez (*Menéxeno*), F. J. Olivieri (*Eutidemo y Menón*), J.L. Calvo (*Crátilo*), Madrid, Gredos, 1983. Tomo III: *Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, Introducciones y notas por Carlos García Gual (*Fedón*), M. Martínez Hernández (*Banquete*) y E. Lledó Iñigo (*Fedro*), Madrid, Gredos, 1986 Tomo IV: *República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid Gredos, 1986. Tomo V: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducciones, introducciones y notas por Mª Isabel Santa Cruz (*Parménides y Político*), A. Vallejo Campos (*Teeteto*) y N. L. Cordero (*Sofista*), Madrid, Gredos, 1988.

PLUTARCO: *Vies*, texte établi par Robert Flacelière et traduit par Emile Chambry, Paris, "Les Belles Lettres", 1976.

ESTUDIOS

ALLEN, Prudence: "Aristotelian and Cartesian Revolutions in the Philosophy of Man and Woman", *Dialogue* XXVI (1987), 263- 270.

AMOROS, Cèlia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

AMOROS, Cèlia: "Espacio de los iguales y espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", *Arbor*, nº 503-4, tomo CXXVIII, Nov.-Dic., 1987, Madrid, p. 113-127.

ANNAS, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

ANNAS, Julia: "Plato's Republic and Feminism", *Philosophy*, 1976, vol. 51, pp. 307-321.

ARENDT, Hannah: *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. (*La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona, Seix Barral, 1974).

ARTHUR, Marylin B.: "Early Greece: The origins of Western attitude toward women", *Arethusa*, vol. 6, nº 1, 1973-4, 7-57.

AUFFRET, Severine: *Melanippe La Philosophe*, Paris, Des Femmes, 1987.

BLOOM, Allan: *The closing of the American mind*, New York, Simon and Schuster, 1987 (*El cierre de la mente moderna*, traducción de Adolfo Martín, Barcelona, Plaza y Janés, 1989).

BOIS du, Page: "Phalocentrism and its subversion in Plato's *Phaedrus*", *Arethusa*, vol. 18 (1985) 1, pp. 91-103.

BOWRA, C.M.: *Periclean Athens*, New York, Dial Press, 1970 (*La Atenas de Pericles*, Traducción de Alicia Yllera, Madrid, Alianza Editorial, 1974).

BRELICH, Angelo: *Paidés e Parthenoi*, vol. 1 (Rome 1969 31, 72).

BRISSON, Luc: *Le même et l'autre dans la structura ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systematique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

BROCHARD, Victor: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, traducción de León Ostrov, Buenos Aires, Losada, 2ª ed. 1945.

BROUCHARD, Guy: "L' Hétéropolotique Féministe", *Laval theologique et philosophique*, 45,1 (février 1989), pp. 95-119.

BROWN, Wendy: "'Suposing truth were a woman...". Plato's subversion of masculines discourse", *Political Theory*, vol. 16, No 4, 1988, pp. 594-616.

BURNS, Steven: "Woman in Bloom", *Dialogue* XXIII (1984), 135-140.

CAMPESE, Silvia y GASTALDI, Silvia: *La donna e i Filosofi. Archeologia di un'immagine culturale. Testi di Platone, Aristotele, Presocratici*, Bologna, Zanichelli, 1981.

CAPIZZI, Antonio: *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi*, Roma, Ateneo, 1984.

CAPPELLETTI, Angel J.: "Notas sobre el feminismo de Platón", *Revista Venezolana de Filosofía*, vol. 12, 1980, pp. 87-95.

CLAVAUD, R.: *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, "Les Belles Lettres", 1980.

CORNFORD, Francis M.: *De la Religión a la Filosofía*, traducción de Antonio Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1984.

CORNFORD, F. M.: *Plato's theory of knowledge*, Londres, Routledge & Keegan Paul *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y sofista: traducción y comentario*, traducción de Néstor Luis Cordero y M^a Dolores del Carmen Ligatto, supervisión de José Olivieri, Barcelona, Paidós, 1^a reimpresión en España 1983.

CORNFORD, F.M.: *Plato and Parmenides. Parmenides's Way of Truth and Plato's Parmenides*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1^o ed. 1939 (*Platón y Parménides*, traducción de Francisco Jiménez García, Madrid, Visor, 1989).

COULANGES, Fustel de: *La ciudad Antigua*, traducción de J. F. Yvars, barcelona, Península, 1984.

CROMBIE, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines. 1: Plato on Man and Society. 2: Plato on Knowledge and reality*. Londres, Routledge and Kegan Paul Ltd. 1962, 1963 (*Análisis de las doctrinas de Platón. I El hombre y la sociedad. 2 Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Traducción de Ana Torán y Julio César Armero, Madrid, Alianza Editorial, 1^a reimpresión 1988).

CHANTEUR, Janine: *Platon, le désir et la cité*, Paris, Sirey, 1980.

DELCOURT, Marie: *L'Oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1975.

DELEUZE, Guilles: *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 (*Lógica del sentido*, traducción de Angel Abad, Barcelona, Barral, 1971).

DELEUZE, Gilles: *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968 (*Diferencia y repetición*, traducción de Alberto Cardín, Madrid, Júcar, 1988).

DERRIDA, Jacques: *La dissemination*, Paris, Seuil, 1972 (*La diseminación*, traducción de José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975).

DETIENNE Y VERNANT: *Les ruses de l'intelligence*, Paris, Flammarion, 1974 (*Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia Antigua*, traducción de Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1988).

DETIENNE, Marcel: *Les Jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972 (*Los jardines de Adonis*, traducción de José Carlos Bermejo Barrera, Madrid, Akal, 1983).

DETIENNE, Marcel: *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981 (*La invención de la mitología*, Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1985).

DETIENNE, Marcel: *Les maitres de verité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967 (*Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, traducción de Juan José Herrera, Madrid, Taurus, 1982).

DODDS, E.R.: *The Greeks and the Irrational*, California, the University of California, 1951 (*Los griegos y lo irracional*, traducción de María Araujo, Madrid, Alianza Universidad, 4ª ed. 1985).

DOVER, K. J.: *Greek popular morality in time of Plato and Aristotle*, Berkeley y los Angeles, University of California Press, 1974; Oxford, 1984.

DOVER, K. J. : *Greek homosexuality*, Londres, 1978; Traducción francesa de S. Saïd: *Homosexualité grecque*, Grenoble, 1982

EHRENBERG, Victor: *The people of Aristophanes. A Sociology of Attic Comedy*, London, Mthuen and Co LTD, reprinted 1974.

ESCOHOTADO, Antonio: *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975.

FLACELIERE, Robert: *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Péricles*, Paris, Hachette, 1959 (*La vida cotidiana en Atenas en el siglo de Pericles*, traducción de cristina Crespo, Madrid, Temas de Hoy, 1989).

FOUCAULT, Michel: *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976 (*Historia de la sexualidad*, traducción de Martí Soler, Madrid, Siglo XXI, 3ª edición en español y 1ª en España 1987, 3 tomos).

FOUCAULT, Michel: *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 (*Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón e Camino, Madrid, siglo XXI, 13ª ed. en castellano (5ª en España), 1986).

FRIEDLANDER, Paul: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Walter de Gruyter & Co., 1964 (*Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*, traducción de Santiago González Escudero, Madrid, Tecnos, 1989).

FINLEY, M.I. (ed.): *Studies in ancient society*, Routledge and Kegan Paul, 1974 (*Estudios sobre historia antigua*, traducción de Ramón López, Madrid, Akal, 1981).

GADAMER, Hans Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975 (*Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme, 3ª ed. 1988).

GERNET, Louis: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968 (*Antropología de la Grecia antigua*, traducción de Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Taurus, 1980).

GOMEZ ROBLEDO, Antonio: *Introducción a la República de Platón*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1971.

GRIMALDI, Nicolas: "Le platonisme, ontologie de l'échec", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73^e Année, n^o 3, Juillet-Septembre 1968, pp. 261-279.

GRUBE, G.M.A.: *Plato's thought*, London, Methuen & Co Ltd, 1970 (*El pensamiento de Platón*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2ª reimp. 1987).

GSCHNITER, Fritz: *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Fanz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden, 1981 (*Historia Social de Grecia desde el período micénico hasta el final de la época clásica*, traducción de Francisco Javier Fernández Nieto, Madrid, Akal, 1987).

GUTHRIE, W. K.: *A History of Greek Philosophy*, 5 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1962-1978. (Vol. I: *Los primeros presocráticos y lo pitagóricos*, traducción de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1984. Vol II: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, traducción de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1986. Vol III: *Siglo V Ilustración*, traducción de José González Feo, Madrid, Gredos, 1988. Vol. IV: *Platón: El hombre y sus diálogos: primera época*, traducción de Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1990).

HELLER, Agnes: *Die Ethik der Aristoteles un das antike Ethos* (*Aristóteles y el mundo antiguo*, traducción de José Francisco Yvars y Antonio Prometeo Moya, Barcelona, Península 1983).

IRIARTE, Ana: *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1990.

IRIGARAY, Luce: *Speculum de l'autre Femme*, Paris, Minuit, 1974 (*Speculum. Espejo de la otra mujer*, traducción de Baralides Alberdi Alonso, Madrid, Saltés, 1978).

JACOBS, Willian: "Plato on Female emancipation and the traditional family". *Apeiron*, 1978, vol. 12, pp. 29-31.

JAEGER, Werner: *The theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 1974 (*La teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 3ª reimp. en España 1982).

JAEGER, Werner: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, 1983 (*Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (Libros III y IV), Madrid, Fondo de Cultura Económica, octava reimpresión en España, 1983).

JOLY, Henri: *Le renversement platonicien. Logos, episteme y polis*, Paris, Librairie Philosophique, 1985.

JOSEPH, H.W.B.: *Knowledge and the Good in Plato's Republic*. Oxford, University Press, 1981.

KITTO, H.D.F.: *The Greeks*, London, Penguin Books, 1951 (*Los Griegos*, traducción de Delfín Leocadio Garasa, Buenos Aires, Eudeba, ed. 13ª 1982).

KLOSKO: *The development of Plato's political theory*, New York, Methuen, 1981.

KRISTEVA, Julia: *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983 (*Historias de amor*, traducción de Araceli Ramos Martín, México, Siglo XXI, 1987).

LESKY, Albin: *Geschichte der Griechischen literatur*, Bern, A. France AG Verlag, 2ª ed. 1963 (*Historia de la Literatura Griega*, traducción de José Mª Díaz Regañón y Beatriz Romero, Madrid, Gredos, 1968).

LESSER, Harry: "Plato's Feminism", *Philosophy*, vol. 54, nº 207, Ja. 1979, pp. 113-117.

LICHT, Hans: *Sexual live in ascient Greece, Vida sexual de la antigua Grecia*, traducción de Dolores Sánchez de Aleu, Madrid, Felmar, 1976.

LOPEZ LOPEZ, José Luis: *El mal en el pensamiento platónico*, Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense: Seria Filosofía y Letras nº 10, 1972.

LORAUX, Nicole: *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, Mouton, 1981.

LORAUX, Nicole: *Les enfants d'Athennea: Ideés athéniennes sur la citoyennité et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981.

LORITE MENA, José: "El simbolismo mítico del fuego y el Logos de Heráclito", *Pensamiento*, vol. 37 (1981), pp. 51-80.

LYOTARD, Jean-François: *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983 (*La Diferencia*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1988).

LLEDO, Emilio: *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984.

LLOYD, G.E.R.: *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge, University Press, 1966 (*Polaridad y analogía*, traducción de Luis Vega, Madrid, Taurus, 1987).

MAQUEIRA, Virginia y SANCHEZ, Cristina (comps.): *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Pablo Iglesias, 1990.

MARCOS de PINOTTI, Graciela E.: "Modos de ser justo en la República: El filósofo y los no-filósofos", X2 Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Argentina, Sep. 1988.

MARCOS de PINOTTI, Graciela E.: "Error y memoria (Platón Teeteto 190 e-195 b)", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV, nº 1 (marzo 1989).

MARCOS de PINOTTI, Graciela E.: "El problema de la extensión en el mundo de las Ideas en Parménides 130 b-e", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Universidad de La Plata, 1986, 26-27.

MARQUEZ F., Alvaro: "El tema de lo Femenino en Platón", *Revista de Filosofía*, nº 9 (1986), pp. 35-41.

MARROU, Henri-Irénée: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948 (*Historia de la educación en la Antigüedad*, traducción de José Ramón Mayo, revisión técnica de Nelly M. Spinelli de Manzzioti, Buenos Aires, Eudeba, 3ª ed. 1976).

MONDOLFO, Rodolfo: *El pensamiento Antiguo. Historia de la Filosofía Greco-Romana* (2 tomos), traducción de Segundo A. Tri, Buenos Aires, 2ª ed. 1945.

MONTERO MOLINER, Fernando (director): *La Filosofía Presocrática*, Valencia, Dpto de Historia de la Filosofía, 1976.

MONTONERI, L.: *Il problema del male nella filosofia di Platone*, Padova, Cedam, 1968.

MONTUORI, Mario: *Socrates physiology of a myth*, translation by J.M. P. and M. Langdale, Amsterdam, J. C. Gieben, 1981.

MONTUORI, Mario: *Socrates an approach*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1988.

MONTUORI, Mario: "Di Aspasia Milesia", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 20, 1977-78, pp. 63-85.

MOSSE, Claude: *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Albin Michel, 1983 (*La mujer en la Grecia Clásica*, traducción de Celia María Sánchez, Madrid, Nerea, 1990).

NUNO, J.A.: *El pensamiento de Platón*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. 1988.

OKIN, Susan Moller: *Women in Western Political Thought*, Princeton, New Jersey, University Press, 1979.

OKIN, Susan Moller: "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", *Philosophy and Public Affairs*, 1976-77, vol. 6, pp. 345-369.

OLIVIERI, Francisco José: "El Sócrates Platónico y la vigencia del filosofar", *Actas del tercer Congreso Nacional de Filosofía*, vol. II, Buenos Aires, 1980.

PEREZ ESTEVEZ, Antonio: "Feminidad y racionalidad en el pensamiento griego", *Revista de Filosofía*, nº 9 (1986), pp. 167-199. Maracaibo,

PEREZ RUIZ, Francisco: "El amor en los escritos de Platón", *Pensamiento*, vol. 37, nº 145 (1981), pp. 25-50.

PETREMENT, Simone: *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Brionne, Gérard Monfort, 1947.

PIERCE, Cristine: "Equality: Republic V", *Monist*, 1973, vol.57, Ja., pp. 1-11.

POMEROY, Sarah B.: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves Women in Classical Antiquity*, London, Schocken Books Inc., U.S., 1978, (*Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, traducción de Ricardo Lezcano Escudero, Madrid, Akal, 1987).

POMEROY, Sarah B.: "Feminism in Book V of Plato's Republic", *Apeiron*, vol. VIII (1974) nº 1, pp. 33-35

POPPER, K.R.: *The Open Society and its Enemies*, Princenton, University Press, 1945 (*La sociedad abierta y sus enemigos*, traducción de Eduardo Loedel, Barcelona, Paidós, 3ª reimp. 1989).

RENAULT, Mary: *Last of the wine*, London, New English Library, 1966 (*El último vino*, traducción de C.P.S., Barcelona, Luis de Caralt (ed.), 2ª ed. 1986).

RENEVILLE, Jacques Rolland de: *L'Un-multiple et l'attribution chez Platon et les sofistes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.

- ROSS, David: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, The Oxford University Press *La teoría de las ideas de Platón*, traducción de J.L. Díez Arias, Madrid, Cátedra, 1986.
- RUBIO CARRACEDO, José: *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado Legítimo (PLatón, Marx, Rawls, Nozick)*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- RUIZ SOLA, Aurelia(ed.): *Las Constituciones Griegas. La constitución de Atenas. La república de los atenienses. La república de los lacedemonios*. Madrid, Akal, 1987.
- SAÏD, Suzanne: "La République de Platon et la communauté des femmes", *L'Antiquité Classique*, vol. 55 (1986), 143-162.
- SALLES, Catherine: *Les Bas-Fonds de l'Antiquité*, Paris, Robert Laffont, 1982 (*Los bajos fondos de la Antigüedad*, traducción de César Ayra, Barcelona, Juan Granica, 1983).
- SANTA CRUZ, M^a Isabel: "La idea de justicia en Platón", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Buenos Aires, 2 , 1983, pp. 71-96.
- SANTA CRUZ, M^a Isabel: "Justicia y Género en Platón, República V", *Híparquia*, n^o 1, 1988, pp. 35-42.
- SAXONHOUSE, Arlene W.: "Eros and the female in Greek Political Thought. An intepretation of Plato's *Symposium*", *Political Theory*, vol. 12 No. I, February 1984, 5-27.
- SAXONHOUSE, Arlene W.: "The philosopher and the female in the political thought of Plato", *Political Theory*, vol. 4 No 2, May 1976, 195-212.
- SEGAL, Charles: "The menace of Dionysius: sex roles and revels in Euripides' Bacchae", *Arethusa*, vol. 11, 1978.
- SNELL, Bruno: *Die Entdeckung des Geites. Studien zur Entstehung des europäischen Denkes bei den Griechen*, Hamburgo, Classen Verlag, 1963 (*Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la Antigua Grecia*, traducción de José Vives, Madrid, Razón y Fe, 1963).
- STONE, I. F.: *The Trial of Socrates*, 1988 (*El juicio de Sócrates*, traducción de Teresa Fernández Castro, Madrid, Mondadori, 1988).
- SUBIRATS, Eduardo: *El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983.
- SWITFT RIGINOS, Alice: *Platonica: The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, E.J. Brill, 1976.
- TAYLOR, A. E.: *Socrates*, Londres, Peter Davies, Ltd., 1932 (*El pensamiento de Sócrates*, traducción de Mateo Hernández Barroso,

- México, Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpresión revisada por Cecilia Frost, 1980).
- TOVAR, Antonio: *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- TOVAR, Antonio: *Un libro sobre Platón*, Madrid, Espasa Calpe, 2ª ed. 1973.
- TRIAS, Eugenio: *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 2ª ed. 1983.
- VALCARCEL, Amelia: *Sexo y Filosofía, sobre "mujer" y "poder"*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- VARIOS: *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica*, traducción de Juan Calatrava Escobar, Madrid, Akal, 1979.
- VARIOS: *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Universidad Complutense, 1959,
- VEGETTI, M.: *Il coltello e lo stilo. Animali schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano, Il Saggiatore, 1979 (*Los orígenes de la racionalidad científica*, traducción de Concha García San-Valero, Barcelona, Edicions 62, 1981).
- VERNANT, Jean Pierre: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965 (*Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, traducción de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983).
- VERNANT, J. P.: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974 (*Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, traducción de Cristina Gázquez, Madrid, Siglo XXI, 1982).
- VIDAL-NAQUET, Pierre: *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981 (*Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona Península, 1983).
- VIVES, José Luis: *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970.
- WENDER, Dorothea: "Plato: misogynist, paedophile, and feminist", *Arethusa*, vol. 6 (1973) 1, pp. 75-90.
- WHAITE, Mary (ed.): *A History of Women philosophers*, 3 vols. publicados. vol. 1: Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987; vol. 2 Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989; vol. 3 Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991.