

Una Mirada Platónica a la Naturaleza Femenina:
Apuntes Sobre una Armonía de Contrastes

Gabriela Silva

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 30 No. 58

Una Mirada Platónica a la Naturaleza Femenina: Apuntes Sobre una Armonía de Contrastes

A Platonic look to Female Nature: Notes on a Harmony of Contrasts

Gabriela Silva
(Universidad Central de Venezuela)

Resumen: La visión de Platón sobre la naturaleza de la mujer va cambiando a través de sus escritos, dependiendo del contexto en el que sea considerada. Es indudable que el ateniense está fuertemente influido por las costumbres de su época, relativas a la inferioridad de la mujer y su restricción a lo doméstico, pero también es claro que aboga por una mayor participación de la mujer en la vida cívica, el desarrollo de su intelecto y su condición moral a través de la educación, y su ascenso en la esfera política, al punto de hacerla gobernante del Estado. Explorar este carácter variopinto del lugar de la mujer en la filosofía de Platón, específicamente en *República*, *Timeo* y *Leyes*, y descubrir la armonía de opuestos en su seno, es lo que nos proponemos en la siguientes páginas.

Palabras clave: Mujer, Naturaleza, *República*, *Timeo*, *Leyes*.

Abstract: Woman's place in Plato's Philosophy is subject to variations throughout his writings depending on the context. On one hand, it's true that the Athenian is under the influence of the traditions of his time, as he accepts woman's inferiority, but, on the other hand, it's also true that he's a champion for women's participation in civic activities, the development of their intellect and their moral condition through education, as well as their ascending in the political sphere. This is why, in the next pages, we set out to explore the views on woman's nature in *Republic*, *Thimaeus* and *Laws*, trying to harmonize the contrasts between them.

Keywords: Woman, Nature, *Republic*, *Thimaeus*, *Laws*.

Cuando nos aproximamos a la filosofía de Platón, solemos hacerlo desde las ansias de indagar en su ontología, su ética, su política, su erótica o su psicología, teniendo siempre como centro la figura del filósofo y lo relativo a ella. El filósofo dedicado a la contemplación, el filósofo rey, el filósofo enamorado, y, finalmente, el filósofo *hombre*, junto a las experiencias que lo forjan como tal, atrae constantemente nuestra mirada, así como también los numerosos interlocutores, también masculinos, que a través de los diálogos que toman parte en las indagaciones del vocero, Sócrates.

No obstante, es claro que la filosofía del ateniense (o la filosofía de cualquier autor, si al caso vamos), no es cosa que concierna exclusivamente a hombres. Afirmamos esto sin pretensión alguna de obviar, por supuesto, que estamos en diálogo con un autor perteneciente a la Atenas de los siglos V-IV a.C., época en la que la mujer jugaba un papel “silencioso” en la sociedad; era natural y jurídicamente inferior al hombre y estaba subordinada a él, además de estar limitada a las actividades domésticas, sin posibilidad de participación en la mayor parte de las actividades cívicas, lo que a todas luces es coherente con la presencia prácticamente nula de la mujer como interlocutora en la obra platónica, con la excepción de Diotima en el *Banquete* (lo cual, sin embargo, dado el peso que tienen su personaje y su discurso sobre el amor en esas páginas, no es poco decir).

Por otro lado, es imposible ignorar que las reflexiones plasmadas en los diálogos han sido y son objeto también para el intelecto e interpretación femeninos, que encuentran en nuestra época grandes representantes, si es que queremos distinguir y no simplemente considerar al intelecto como tal, independientemente del género en el que se inscriba quien lo despliegue. Pero quizás, a veces, es, precisamente, momento propicio para distinguir, e ir más allá de estas afirmaciones sobre la mujer en la posición de estudiosa de Platón, y de las familiares consideraciones sobre la mujer propias de su época, planteándonos, más diligentemente, la cuestión sobre su visión de la mujer y el tratamiento que da a su figura en el marco de algunos de sus escritos.

Sin ahondar todavía en detalles, podemos adelantar que dicha visión es, como, en mi opinión, lo son muchos aspectos de la filosofía platónica, multicolor; admite contrastes, cambios de tono, incluso ambigüedades, propias de los cambios de perspectiva de un autor que, emulando a su maestro, estuvo hasta su último día en diálogo con otros y consigo mismo. Ese carácter multicolor es, justamente, el que tengo la intención de explorar en un abordaje de pasajes claves

en tres obras de Platón, a saber, *República*, *Timeo* y *Leyes*, mostrando algunos contrastes, que van desde una mujer que evoca a la Eva del paraíso marcada por su pecado, hasta una mujer considerada en su igualdad de condiciones con el hombre y como potencial filósofo y gobernante de la mejor organización política posible.

El proyecto del Estado Ideal o *Calípolis* que es delineado por Platón en la *República*, enfrenta, en la primera parte del libro V, varias objeciones por parte de los interlocutores, Glaucón y Adimanto. Estas objeciones son las llamadas “olas” (como muestra de la preferencia del autor por las metáforas hidráulicas), las cuales amenazan la instauración del Estado aristocrático y justo que es defendido como la mejor forma de gobierno, y en la que los filósofos están llamados a llevar las riendas.

Para la clase de los filósofos gobernantes de *Calípolis* se propone una comunidad de mujeres y niños¹, la cual, junto a la comunidad de bienes, tendrá como finalidad separar el interés público del privado y la eliminación de motivos para riñas intestinas o de distracción entre los que conforman dicha clase, haciéndola realmente unitaria. La propuesta de dicha comunidad es, justamente, una de las dificultades a sortear para poder avanzar en la discusión, pero resulta que su resolución es diferida en razón de una “ola” o problema anterior, pues, plantear tal comunidad sólo tendría sentido si antes establecemos la igualdad entre hombres y mujeres, aceptando que ellas pueden recibir la misma educación que ellos, y así, tener también la posibilidad de convertirse en filósofos y tomar parte en el gobierno de la *polis*. En *Rep.* 452e6-452a, se lee:

-Pues entonces, si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas.

-Sí.

-Y tenemos que a los hombres se le ha brindado la enseñanza tanto de la música como de la gimnasia.

-Así es.

-Por consiguiente, también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de ambas artes, así como las que conciernen a la guerra, y debe tratárselas del mismo modo que a los hombres.

Pero, para la época de Platón, como observa C.D.C. Reeve, la mujer ateniense apenas tenía participación en la vida pública, con excepción de algunas celebraciones religiosas en las que era

¹ Esta propuesta se había asomado ya, en *Rep.* IV (423e4-424a1), donde Sócrates señala: “Pues si los hombres están educados bien, llegar a ser mesurados y a percibir fácilmente todas estas cosas y otras más que ahora hemos dejado de lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de hijos, cosas que, según el proverbio, deben ser ‘todas comunes’ al máximo posible”.

figura de importancia. Del resto, “ella no tomaba parte en la política, y no asistía a los simposios, a los ejercicios en la palestra, o participaba en las discusiones filosóficas que eran parte de esas actividades. Ni siquiera se le permitía asistir al teatro. Recibía mínima educación formal... La cultura ateniense era para su esposo, no para ella”². Y su situación jurídica no era muy diferente. Como sostiene Mossé, la mujer ateniense estaba toda su vida supeditada al hombre, su *kyrios* o tutor: “primero su padre, después su esposo, y si éste muere antes que ella, su hijo. La idea de una mujer soltera independiente y administradora de sus propios bienes es inconcebible”³. Así pues, el lugar de la mujer en este esquema tradicional contrasta fuertemente con las afirmaciones en torno a la educación igualitaria que leemos de Platón; se nos antojan revolucionarias, y, seguramente, resultaban chocantes para los hombres de su tiempo, especialmente los más conservadores. El filósofo no ignora esto, razón por la que, en el diálogo, confiesa retrasar intencionalmente la discusión del tema de la comunidad de mujeres y niños, y reconoce tanto exponerse a un enjambre de argumentaciones como convertirse en causa de gran perturbación⁴.

El contraste con la visión tradicional de la mujer ateniense se acentúa todavía más cuando consideramos el argumento con el que Platón apuntala la necesidad de la educación y tratamiento igualitarios para mujeres y hombres, y que es esgrimido ante la objeción, según la cual, la naturaleza femenina no es igual a la masculina, de forma que no podrían compartir tarea alguna. Dicha objeción se explica a partir de la noción de *érgon* desarrollada al final de *Rep.* I, según la cual, a cada cual corresponde, de acuerdo con su naturaleza, una función o actividad⁵. Así, si la naturaleza de la mujer difiere de la del hombre, es imposible adscribirle la misma función, y, como hemos visto, que se trata, en efecto, de naturalezas distintas, la de la mujer inferior a la del hombre, es el pensamiento propio de la época.

Platón supera la dificultad, volviendo sobre la idea de una función o actividad propia conectada a la naturaleza, pero ofreciendo claridad sobre dos acepciones de esta última: naturaleza entendida en sí misma, o naturaleza en general, y naturaleza entendida en un sentido

² REEVE, C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1999, p. 217. “She took no part in politics, and did not attend symposia, exercise in the palaestra, or engage in the philosophical discussions which were a part of those activities” She may not even have been allowed to attend the theatre. She received little formal education... Athenian culture was her husband's, not hers”. (traducción propia).

³ MOSSÉ, C., *La Mujer en la Grecia Clásica*, Madrid, Nerea, 1991, p. 55.

⁴ Cf. *Rep.* 450b-3.

⁵ Cf. *Ibíd.* 351d10 y ss.

particular, como un aspecto específico de ella⁶. Esta última acepción es la que está involucrada, precisamente, cuando afirmamos que a cada naturaleza corresponde una función, y dicho aspecto específico es el de “aquella especie de diversidad y de similitud relativa a las ocupaciones en sí mismas”⁷, es decir, el de la aptitud o capacidad para cierto oficio. Resulta, entonces, que cuando afirmamos que mujer y hombre tienen naturaleza diferente, realmente no nos estamos refiriendo a la naturaleza considerada en sí misma, ni tampoco al aspecto específico de la naturaleza referido al de la capacidad para un oficio, sino a otros aspectos específicos de ella, como el fisiológico; “la diferencia consiste en que la hembra alumbró y el macho procrea”⁸, por lo que, podemos afirmar sin problemas, por ejemplo, que “un médico y una médica que cuentan con un alma de médico cuentan con la misma naturaleza”⁹.

Otra diferencia en cuanto a un aspecto específico de la naturaleza, es la constitución física. El sexo masculino es, generalmente, más aventajado que el femenino, debido a su fuerza, aunque esto no niega que “muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas”¹⁰, de forma que ninguna diferencia relativa a otros aspectos específicos de la naturaleza constituye razón suficiente para objetar que mujer y hombre puedan tomar parte en las mismas tareas. En consecuencia, afirma Platón:

No hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre¹¹.

Como dicen por ahí, somos hijos de nuestro tiempo. Por más revolucionarias que resulten las afirmaciones de Platón, no deja de ser cierto que el autor mantiene, hasta cierto punto, la creencia en la inferioridad de la mujer, específicamente, en lo relativo a su fuerza física. No obstante, resaltamos lo positivo de la argumentación del filósofo junto a Mossé: “al afirmar que esta inferioridad no es cualitativa, sino sólo cuantitativa, admite la posibilidad de que las mujeres accedan en su ciudad ideal a los dos ámbitos que en la ciudad real son privativos de los hombres:

⁶ Cf. *Ibíd.* 454c-6d4.

⁷ *Ibíd.* 454c8d1.

⁸ *Ibíd.* 454d11-e.

⁹ *Ibíd.* 54d2-3.

¹⁰ *Ibíd.* 455d4-5.

¹¹ *Ibíd.* 455d7-e1.

la guerra y la política”¹². Agrega la autora: “La imagen de la mujer que Platón nos en la *República*, es, pues, completamente diferente de la de la mujer tradicional; es, desde luego, una imagen aplicable sólo a las mujeres del grupo dominante en la ciudad –de las otras, de las mujeres de los trabajadores, ni siquiera se habla– , pero que no por ello deja de revelarse como completamente nueva”¹³.

Así, las guardianas de *Calípolis*, acceden a la misma formación en gimnasia y música que tiene el hombre, tomando parte en los ejercicios de la palestra (lo que supone que aquellos que se burlen al verlas allí, desnudas, se acostumbren a la imagen), en la guerra, y en todas las actividades que tienen que ver con la vigilancia del Estado. De la misma forma, aunque el énfasis esté puesto en su formación guerrera (quizás por una particular inspiración de Platón en el modelo espartano al momento de considerar estas cuestiones), es de suponer que, al igual que sus compañeros filósofos, las más aptas tomarán parte en las discusiones y en los estudios dedicados a los objetos más elevados, por lo cual se educarán también en matemáticas y dialéctica, cultivando integralmente su carácter, y convirtiéndose en las mujeres más cabales, moral e intelectualmente, llamadas a gobernar. Platón se preocupa de que esto quede claro, observando, en voz de Sócrates, ante las alabanzas que su interlocutor dedica a su habilidad para describir bellamente a los gobernantes: “Y a las gobernantes, Glaucón; pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas”¹⁴.

La comunidad de mujeres y niños, para la clase de los filósofos gobernantes, en la que los mejores hombres y mujeres engendrarán a los mejores hijos, y en la que todos los esfuerzos estarán unitariamente concentrados en guiar a la ciudad y a sus habitantes de la manera más óptima, es, por tanto, posible, en el marco del proyecto del Estado Ideal, y, en ese contexto más amplio, el carácter de las mujeres amantes de la sabiduría delineado por Platón resalta en contraste con la figura tradicional de la mujer ateniense, sumida aún en sombras.

¹² *Op. cit.*, MOSSÉ, C., p. 145.

¹³ *Ibid.* pp. 145-146.

¹⁴ *Op. cit.*, *Rep.*, 540c6-9.

Sobre los aspectos no tan contrastantes respecto a la tradición de la visión platónica de la mujer en la *República*, T.M. Robinson comenta:

Al tiempo que una constitución genética y una educación apropiadas bien pueden producir, en la *República*, mujeres tan completa e igualmente capaces, que aquellos hombres con semejante constitución y educación, para gobernar una sociedad, parece claro que Sócrates/Platón comparte una visión comúnmente sostenida sobre la inferioridad moral de otras mujeres (es decir, la gran mayoría de ellas) respecto a los hombres, como es evidenciado, particularmente, por la cobardía, cuando leemos sobre las “mentes afeminadas y mezquinas” (469d7) de aquellos que esperan a que la batalla ha terminado para ir a registrar el campo de batalla y robar los cuerpos de los caídos¹⁵.

Así, en la misma *República*, junto a la exaltación de las capacidades femeninas, encontramos, no obstante, este tipo de afirmaciones sobre la condición moral que, para la época, era normalmente asociada a la mujer (o al menos, desde la perspectiva platónica, a la mayoría de ellas). Y resulta que la concepción platónica de la mujer en el contexto de la cosmología del *Timeo*, no escapa a ello. Esto es, otra vez, muestra de que si bien el autor supera ideas tradicionales sobre la naturaleza femenina, no puede, inevitablemente enraizado en su época, dejar por completo de lado ciertas creencias comúnmente sostenidas. En el citado diálogo estas creencias son expresadas en el marco de la descripción de la obra creadora del Demiurgo, entre cuyas producciones se encuentran las almas humanas, y de las cuales se discute su origen y destino:

Después de montarlas en una especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino. Todas tendrían prescrita una primera y única generación, para que nadie fuera perjudicado por él. Después de implantadas en los instrumentos del tiempo correspondientes a cada una, deberían nacer en el más piadoso de los animales, pero, puesto que la naturaleza humana es doble, tal género mejor sería el que luego se habría de llamar hombre¹⁶.

De este pasaje resaltamos un par de cosas. En primer lugar, Platón parece sostener que la primera generación de seres humanos en la tierra sería completamente masculina. En segundo lugar, salta a la vista una primera consideración sobre la superioridad moral del género masculino frente al femenino, que se refuerza con las siguientes afirmaciones del autor sobre lo que ocurriría, en su segunda encarnación, al alma del hombre vicioso. Dichas afirmaciones explican, además, el origen de la naturaleza femenina: “El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le

¹⁵ ROBINSON, T. M., *La Psicología de Platón* (traducción castellana inédita, por Gabriela Silva), Caracas, EBUC, 2014, p. 17.

¹⁶ *Tim.* 41e-42a1.

corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza femina en la segunda generación”¹⁷. Las mujeres nacen, entonces, en una segunda generación marcada por el carácter disoluto de los primeros hombres sobre la tierra, que han llevado una vida alejada de la virtud y de la felicidad, de forma que sus cuerpos servirían, citando a Robinson, “como receptáculos-castigo para las almas de los hombres que no habían sido muy buenos en su primera encarnación”¹⁸. Y en cuanto a ellas, si prosiguen con esta vida viciosa, serán, a su vez, castigadas con una posterior encarnación en una naturaleza animal acorde vileza¹⁹.

Aunque en pasajes finales del diálogo se ofrecen algunas clarificaciones sobre esta exposición (luego no parece tan tajante que sea castigo exclusivo de las mujeres reencarnar en animales como castigo a sus transgresiones, sino que el castigo aplica a todos aquellos hombres que hayan exhibido poca agudeza intelectual, que no hayan practicado filosofía o que hayan sido extremadamente insensatos²⁰), la visión sobre la naturaleza femenina sigue siendo desalentadora. Es claro que se trata de la perspectiva propia espíritu de la época, que toma a la mujer como natural y moralmente inferior al hombre, y a la que, Platón, como cualquier otro ateniense, y a pesar de otras consideraciones más optimistas, se mantiene, hasta cierto punto, adherido. Incluso siendo “un pensador tan poco conformista”²¹.

Aparte de la *República*, encontraremos más de estas visiones optimistas sobre el rol de la mujer en *Leyes*. Allí, ya no es *Calípolis*, sino *Magnesia*, la ciudad que tiene por objeto las reflexiones del autor en torno a un Estado bien organizado, dejando atrás muchas de las ideas de aquélla, una de sus más importantes obras de su período de madurez.

Como diferencias más notables, tenemos que esta nueva polis ya no estará organizada de forma tripartita según los fundamentos socio-psicológicos delineados en *Rep. IV*, sino atendiendo al nivel económico de sus ciudadanos, lo que dará como resultado una división en cuatro estamentos, olvidando la idea de la comunidad de bienes, la comunidad de mujeres y niños, y los criterios de austeridad que regían la vida de los filósofos gobernantes. No obstante,

¹⁷ *Ibid.* 42b1-5.

¹⁸ *Op. cit.*, ROBINSON, T. M., p. 19.

¹⁹ *Cf. Op. cit.*, *Tim.*, 42c-3.

²⁰ *Cf. Ibid.* 91d6 y ss.

²¹ *Op. cit.*, MOSSÉ, C., p. 150.

al igual que en *República*, el sistema educativo sigue siendo uno de los pilares fundamentales del Estado; más específicamente, la formación igualitaria para hombres y mujeres. Dice Platón: “En el caso de las mujeres, si me permites, mi ley diría lo mismo que prescribió en el de los varones, que deben practicar ejercicios que sean iguales. Y sostendría esa posición también en la equitación y la gimnasia, sin temer en absoluto que fueran apropiadas para los hombres, pero no para las mujeres”²², pues cualquier legislador estaría cometiendo un error garrafal al dividir a la mitad el Estado y no aprovechar la totalidad de esfuerzos contenidos en él, sólo educando a los hombres para la virtud.

Clinias, uno de los interlocutores, es quien nos recuerda que se están haciendo afirmaciones que van en contra de las costumbres de la época, a lo que el Ateniese contesta que quienes no las acepten deben hacerlo apelando a otras razones, pues está suficientemente probado que las mujeres pueden practicar una forma de vida común con la de los hombres²³. En contraste, relegarlas, como en el modelo tracio, a actividades como el cuidado del ganado y de la tierra, en nada diferenciándose de los esclavos, le parece totalmente criticable²⁴. Tampoco considera correcto, según el modelo ateniense, destinar a la mujeres sólo al tejido y a la custodia y administración de los bienes albergados en el hogar, excluyéndola totalmente de los asuntos de la ciudad²⁵.

Platón considera, en todo caso, más adecuado, el modelo espartano, vía media entre los dos anteriores, aunque, a pesar de ofrecer un mejor trato a las mujeres, falla al no permitirles tomar parte en todos los asuntos de la ciudad, especialmente en lo referido a su defensa²⁶. En conclusión, el filósofo, está aquí, al igual que en la *República*, pensando en la importancia de formar a las mujeres para jugar un rol fundamental en el Estado, haciéndolas diestras en el manejo de las armas (en caso de que se presente la ocasión de ir a la guerra), y permitiéndoles involucrarse en muchos aspectos de la vida cívica, al punto en que tienen la oportunidad de ocupar ciertas magistraturas relativas a la vida conyugal y familiar, y un rol clave como nodrizas o pedagogas²⁷. No obstante, también es cierto que las posibilidades de ascenso político

²² Ley. 804d6-e3.

²³ Cf. *Ibíd.* 805c3-d5.

²⁴ Cf. *Ibíd.* 805d9-e2.

²⁵ Cf. *Ibíd.* 805e3-6.

²⁶ Cf. *Ibíd.* 806a-c.

²⁷ Cf. *Ibíd.* 806e; Cf. 784a y ss. En relación con este punto, nos permitimos citar extensamente a Mossé (*Op. Cit.*, p. 149): “Las mujeres pueden acceder de esta forma –como inspectoras de los matrimonios, supervisoras de la

vislumbradas en *República* para la mujer, son, acá, mucho más modestas, incluso si proponer tales posibilidades representa un rompimiento de Platón con las tradiciones establecidas en la realidad ateniense de su época.

Así, en *Leyes* tenemos, respecto a *República*, el contraste entre la disminución de la influencia política de la mujer, que ahora accede sólo a determinadas magistraturas y no a la más alta posición de poder, y una mayor inclusión social, que se manifiesta no sólo en su consideración como una figura capaz de manejar y decidir sobre ciertos asuntos relacionados a las dinámicas familiares y la formación de los más jóvenes, sino en que sea, a todo nivel, participe de la universalización de la educación, al contrario de *Calípolis*, donde algunas etapas del programa educativo estaban exclusivamente reservadas para las filósofas. Por lo demás, *República* y *Leyes* coinciden en afirmaciones sobre la inferioridad moral de la mujer, caracterizando a la naturaleza femenina, debido a su debilidad de carácter, como “más amiga de actuar a hurtadillas y más tramposa”²⁸.

¿Es posible intentar armonizar estos contrastes de cara a algunas reflexiones finales sobre el lugar de la mujer en la filosofía de Platón? Ante todo, se hace necesario recordar, una vez más, que las condiciones de la mujer en la Atenas de su época eran menos que deseables y más que deprimentes: relegada a la vida doméstica y considerada natural, moral y jurídicamente inferior al hombre. Sin embargo, Platón nos ha sorprendido, más de una vez, con afirmaciones que van más allá de esa visión tradicional de la naturaleza femenina, encontrando muchas de ellas en *República* y *Leyes*, donde se le otorga a la mujer, si bien unas veces más que otras, la posibilidad de participar activamente en la vida política, así como de tomar parte en una educación en común con los hombres, lo cual la hace apta para defender a la *polis* con armas, en caso de ser necesario, e incluso le permite desplegar todo su potencial con miras a ocuparse de una magnífica y fundamental tarea en el Estado, a saber, la de gobernarlo y educar a los ciudadanos.

educación de los niños— a los *archaí*, a los puestos oficiales, puestos específicamente femeninos, es cierto, pero que les facilitan una parcela de poder en la ciudad, que les permiten participar con el mismo derecho que los hombres en los «honores», entre los que destaca como más sorprendente la asistencia a comidas en común, semejantes a los *syssitia* de los hombres, y con una finalidad de confraternización aristocrática semejante a la de éstos. Finalmente, y aunque el restablecimiento de la monogamia las sitúa bajo la *kyría* de sus esposos, las mujeres tienen la posibilidad, cumpliendo ciertos requisitos, de iniciar acciones judiciales”.

²⁸ *Ibíd.* 781a3-4.

Estas propuestas pueden ser consideradas como revolucionarias, incluso como feministas. Reeve señala que, es en contraste con el trasfondo que recoge todo lo que la mujer no era o no podía hacer en aquella época, que mejor puede apreciarse cuán revolucionario es el pensamiento platónico sobre la mujer, lo cual, al fin y al cabo, resulta notable en contraste con cualquier trasfondo²⁹. Pero, junto a esto, tenemos al Platón más influido por las costumbres de su tiempo y lugar, costumbres de las que no era posible, como no lo es para nadie, deslastrarse absolutamente. Este es, como vimos, el Platón del *Timeo*, que describe a la mujer como receptáculo-castigo para el hombre disoluto, y que señala su supuesta inclinación natural al vicio, cosa que también se asoma en *República* y *Leyes*, aunque quizás, en estos escritos, con una mayor sutileza.

Por esta razón, autores como Julia Annas se decantan por negar cualquier atisbo feminista en Platón, especialmente en lo que se refiere a la *República*. Dice Annas: “el interés de Platón no es por los derechos de la mujer ni por sus preferencias como tales, sino en la producción del bien común, y un Estado en donde todos contribuyen lo mejor que pueden de acuerdo con su aptitud. Esto, piensa él, satisfará mejor la naturaleza de las mujeres, pero no su naturaleza como tal”³⁰. Esto significa que la propuesta de una mayor participación política de la mujer en la *República* (y tampoco la de *Leyes*, dado que descansan sobre fundamentos similares), no está realmente orientada a la mejora de la condición de la mujer en sí misma, sino a una mejor y más eficiente organización de la ciudad para lo cual es necesario integrar a la mujer, pero no pensando en su propio beneficio sino en el bien mayor.

Sin embargo, autores como Elena Blair, sostienen una perspectiva diferente sobre la visión platónica sobre la naturaleza femenina a partir de *República*, lo cual impactaría también, inevitablemente, en la visión de *Leyes*. Para Blair, interpretar la inferioridad de la mujer como esencial y no como circunstancial es un error. Si fuera esencial, el proyecto de igualdad de oportunidades de estos diálogos sería imposible, y no tendría sentido la insistencia en la importancia de la educación para lograr la virtud. Incluso en cuanto a *Timeo*, la lectura de Blair es más esperanzadora, pues en lugar de tomar a la mujer propiamente como receptáculo-castigo

²⁹ Cf. *Op. cit.*, REEVE, C., p. 218.

³⁰ ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, New York, Oxford University Press, 1982, p. 181: Plato's interest is neither in women's rights nor in their preferences as they see them, but rather with production of the common good, and a state where all contribute the best they can according to their aptitude. This, he thinks, will best fulfil women's natures - but not their natures as they perceive them (traducción propia).

del hombre, la toma como su redentora, correspondiéndole a ella la tarea de superar sus debilidades. En todo caso, se trata de una inferioridad que puede ser cierta, para empezar, pero es reversible, pues también se trata de una naturaleza que puede perfeccionarse, que puede educarse, lo cual es cierto tanto en su caso, como en el caso del hombre³¹. Si lo pensamos bien, esto no estaría en contradicción con las visiones más crudas del filósofo sobre la naturaleza femenina, enraizadas en la concepción tradicional, sino que, más bien, esas visiones serían llevadas a un nuevo nivel. La naturaleza femenina sería inferior, pero perfeccionable; las mujeres que lo logran tendrían incluso la posibilidad de llegar a la posición de filósofo-rey, si tomamos esta como referente máximo de excelencia intelectual y moral. La mujer puede ser más débil que el hombre en ciertos aspectos, pero se trata de aspectos secundarios a lo esencial, y como tales, no son definitivos o realmente determinantes para su destino.

Al comienzo de este artículo afirmé que la filosofía platónica es, en muchos aspectos, cambiante de tono, incluso ambigua. Esto no impide que el filósofo intente buscar una vía media que, muy dialécticamente tome fragmentos de diferentes perspectivas y las integre en una unidad multicolor. En ello, me parece, radica mucha de su belleza. Y también me parece que hemos de considerar el lugar de la mujer en el pensamiento del ateniense bajo esta misma luz. Platón es reflejo de las costumbres de su tiempo, por un lado, y subraya más de una vez las falencias de la naturaleza femenina, pero, al mismo tiempo, también en más de una ocasión, reconoce en ella fortalezas y posibilidades que la ponen en igualdad de condiciones frente al hombre. En conclusión, y más allá de las etiquetas “feminista”, “antifeminista”, “misógino” y “revolucionario”, no podemos negar que las consideraciones de Platón están profundamente influenciadas por la sociedad en la que vivía, por lo que no podemos pensar las afirmaciones sobre la inferioridad de la mujer como atribuibles exclusivamente a su pensamiento, sino que hemos de pensarlas como las afirmaciones propias, en general, de una cultura y de una época. Es innegable, en cambio, como sostiene Mossé, que “la mujer ocupa un lugar aparte, inhabitual, en la utopía de Platón, y que no es fácil saber si ello se debe a la originalidad del pensamiento del filósofo o expresa una realidad nueva que el filósofo supo captar”³².

Al final de todo, creo que hay una gran verdad contenida en el título de un artículo con el que me topé recientemente, una verdad más allá de los prejuicios y que nos habla del lugar real

³¹ Cf. BLAIR, E., *Plato's Dialectic on Woman: Equal, Therefore Inferior*, Londres, Routledge, 2012, p. 168.

³² *Op. cit.*, MOSSÉ, C., p. 151.

de la mujer ante los ojos de Platón; dicho lugar no equivale a negarse completamente a sí mismo como hijo de su tiempo, pero tampoco contradice a su espíritu poco conformista. Tal verdad es: No hay Sócrates sin Diotima³³.

³³ Artículo por TOMÉ, Danila Suárez y BELLI, LAURA F., en <https://economiafeminista.com/no-hay-socrates-sin-diotima-sobre-androcentrismo-y-sexismo-en-filosofia/>. Al 26 de Julio de 2021.