

AXIOTEIA EN CALÍPOLIS (LAS MUJERES EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN)¹

Víctor Hugo Méndez Aguirre

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

¿Qué hizo de la *República* el manifiesto del feminismo grecorromano? Su teoría de la justicia. Platón establece que una sociedad perfecta debería distribuir las actividades y los privilegios de acuerdo a las capacidades y méritos personales sin considerar el sexo o grupo social de origen; pero haciendo hincapié en la edad de cada individuo. Existe un tiempo específico para la reproducción, y otro en el que los mejores ciudadanos, después de haber contemplado a Dios, deben instalar el paradigma divino en la sociedad de los mortales. La maternidad no resulta incompatible con el hecho de que las mejores mujeres de la Calípolis pueden recibir educación e incluso gobernar su ciudad si ellas son aptas para ello. Sucintamente, la Calípolis proclama que una sociedad justa no puede excluir a las mujeres de recibir una educación y de los trabajos socialmente valorados.

Palabras clave: utopía, justicia, equidad, feminismo.

Abstract

What made of the Republic the manifest of Greek-roman feminism? Its theory of justice. Plato states that a perfect society should distribute activities and privileges among its citizens according to their personal abilities and merits without taking into account sex or social group origin; but considering the age of each individual. There is a specific time to reproduce, and another in which the best citizens, after having reached the contemplation of God, must install a divine paradigm in the society of mortals. Maternity is not incompatible with the fact that the best women from Calipolis can be educated an even govern their city if they are fit for it. In brief, Calipolis proclaims that a just society cannot exclude women from receiving an education and from working on socially valued labors.

Key words: utopia, justice, equity, feminism.

¹ El presente texto fue leído en el Simposio Platónico Internacional organizado por la Pontificia Universidad Católica de Chile del 23 al 26 de agosto de 2004 y fue redactado en la Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAM en Mérida, Yucatán.

Habiendo leído uno de los libros de la *República* de Platón Axiotea se puso en camino de Arcadia hacia Atenas; y fue discípula de Platón ocultando totalmente durante largo tiempo que era mujer, como el Aquiles de Licómedes.²

En Roma las mujeres tienen la *República* de Platón entre las manos...³

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Platón diseña en su *República* los planos de una sociedad ideal en la que todos sus residentes son virtuosos y felices: Calípolis. La “ciudad bella” está compuesta fundamentalmente por tres grupos de población: 1) productores de bienes indispensables para la manutención material de la *pólis*, 2) guerreros y 3) gobernantes.

El libro quinto del diálogo sobre la justicia propone ideas revolucionarias para su época en lo atinente a las mujeres. Hace hincapié en que las únicas diferencias relevantes entre estas y los varones estriban en las propias de la función reproductora y en su menor fuerza física. Estas características no impiden que, a través de la educación adecuada, las mujeres puedan acceder a la función social para la cual resulten más aptas.

¿Defiende Platón la igualdad entre hombres y mujeres por considerarla justa? Las interpretaciones más diversas han sido aventuradas.⁴ Sin embargo, a lo largo del siglo XX proliferaron las respuestas negativas a esta interrogante. Quizá no resulte completamente desatinado iniciar con la revisión del “estado del arte” en el intento de resolver el enigma de las mujeres en la *República*. Y ello resultaría imposible si se soslayara el debate de los últimos siglos atinente al presunto “proto-feminismo” platónico.

Amalia González Suárez publicó en el 2001 un artículo sobre “Mujeres y filosofía clásica”. Ahí cuestiona el que Platón haya postulado

² Temistio, *Orationes* 23, 295 c 21-25. Vol. II, Leipzig, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM TEVBNERIANA, 1971, p. 90 [traducción del griego al español del autor].

³ Epicteto, fr. XV (Schw.53), *Fragmenta*. Leipzig, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM TEVBNERIANA, 1965, p. 466 [traducción del griego al español del autor].

⁴ Los planteamientos platónicos al respecto del tema de las mujeres aparentemente más disímiles son los contenidos en el libro quinto de la *República* y el *Timeo*. He abordado en otra oportunidad tal tema (cf. “¿Feminismo o misoginia en los diálogos de Platón?: El problema del *Timeo*”, en Graciela Hierro (Coord.), *Diálogos sobre filosofía y género*, México, Asociación Filosófica de México A. C./Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 95-100.).

seriamente la igualdad entre hombres y mujeres. Realmente ninguna representante del sexo femenino podría aspirar a dirigir la Calípolis. En la elite de la utopía platónica habría “mujeres de los guardianes” antes que “mujeres guardianas”.⁵ González Suárez ya había sostenido tal tesis en su libro de 1999 *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*. Los argumentos ofrecidos por esta filósofa helenista no menudean. Entre otros, se puede aducir que la antropología platónica, hija de su tiempo, no supera los prejuicios sexistas de acuerdo con los cuales las mujeres son inferiores a los varones.⁶

Mercedes Madrid, también en 1999, sacó a la luz su obra *La misoginia en Grecia*. Esta autora, a diferencia de su compatriota, percibe que en las utopías platónicas se registra un “paso adelante” en la situación de las mujeres en comparación con la posición social de las griegas; pero no deja de subrayar que tal hecho no pretende corregir un estado tradicional de injusticia.⁷

Margarita Dalton Palomo, por su parte, señala que la “comunidad” de mujeres y la igualdad educativa están restringidas a las elites dado que los hombres de estos grupos requieren mujeres con las cuales aparearse, lo cual genera cierta “contradicción” en el presunto igualitarismo platónico.⁸ Dalton asume que Platón tiene una concepción de las mujeres diferente a la que declara en la *República*.⁹ Y respalda su lectura en lo que ocurre con las mujeres del pueblo, en particular con la “amiguita corintia” y la cortesana mencionadas por Platón.¹⁰ Las calipolitanas, lo mismo que las atenienses, nunca estuvieron dedicadas a otras faenas que la maternidad, la crianza de la prole, el servicio doméstico y el deleite masculino.¹¹

Las obras de González Suárez, Madrid Navarro y Dalton Palomo son fruto de sendas tesis doctorales. Eruditas y metodológicamente rigurosas, arriban a conclusiones propias sobre los temas que abordan, pueden ser consideradas representativas del “estado de la cuestión” relativo al problema de las mujeres en la *República*; publicadas en la última década

⁵ Amalia González Suárez, “Mujeres y filosofía clásica”, en Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Plaza y Valdés, 2001, p. 54.

⁶ Cf. Amalia González Suárez, “Aspasia y los epitafios”, en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *La conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, presentación de C. Amorós, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1994, p. 56.

⁷ Cf. Mercedes Madrid, *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 305.

⁸ Cf. Margarita Dalton Palomo, *Mujeres, diosas y musas. Tejedoras de la memoria*, México, El Colegio de México, 1996, p. 259.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 239.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 240.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 248.

compendian de alguna manera una polémica vigente a partir de fines del siglo diecinueve en los estudios platónicos y que resulta ineludible para todo estudio abocado a las mujeres en la utopía platónica.¹²

Adicionalmente a lo expuesto en forma anterior, la teoría platónica de la diferencia sexual, de acuerdo con la cual lo particular de las

¹² Ciertamente, cuando diversos movimientos feministas tomaron auge en Occidente algunos platonistas rehusaron aceptar que tales corrientes pudieran tener cualquier respaldo teórico en la utopía platónica. Estos autores postularon que la “comunidad de mujeres” y la abolición de la propiedad privada entre los guardianes fueron preconizadas como mecanismos tendientes a instaurar la concordia en la sociedad. Los guardianes que ignoran la identidad de sus hijos biológicos y se encuentran imposibilitados de acumular riquezas se ven exentos de la tentación de anteponer sus intereses y los de sus consanguíneos a los de la sociedad. En la década de los noventa María Luisa Femenías plantea que en la *República* de Platón simplemente se “aprovecha” el potencial femenino en pro del Estado, a decir de la autora argentina, ello “descalifica” el presunto “feminismo platónico” (cf. María Luisa Femenías, “Género y virtud en Aristóteles”, *Revista Venezolana de Filosofía*, 27 (1992), p. 33; Julia Annas, “Plato’s *Republic* and Feminism”, *Philosophy* 51 (1976) 197, pp. 320-321; Marilyn Arthur, “From Medusa to Cleopatra: Women in the Ancient World”, en R. Bridenthal (ed.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston, Houghton, 1987, p. 90; W. K. Lacey, *The family in classical Greece*, New York, Cornell University Press, 1989, pp. 177-178; y Cosimo Quarta, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell’“utopia”*, Bari, Edizioni Dedalo, 1991, p. 72).

Ya Nettleship precisó que la abolición de la familia postulada en la *República* no perseguía otro objetivo que eliminar el individualismo. Platón mismo hizo hincapié en los efectos benéficos de trasladar la lealtad de los individuos de su familia nuclear hacia la *pólis* en su conjunto. Pero Nettleship añadió que aquí no se aboga por ninguna clase de “derecho de las mujeres”. Esta lectura sigue siendo adoptada por no pocos helenistas (cf. Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, London, Mac Millan, 1962, p. 175. La primera edición de este libro ya clásico data de 1897).

Incluso si se concediera la igualdad entre los hombres y las mujeres de los grupos dominantes, quedaría abierto el problema del *status* del resto de ellas. La interpretación según la cual la educación no beneficia al calipolitano común es refrendada por no pocos estudiosos contemporáneos (cf. C. Atkinson y Eugene Malesca, *Historia de la educación*, trad. J. Mones y R. Griño, Barcelona, Martínez Roca, 1960, p. 27; Mario Alighiero Manacorda, *Historia de la educación I*, 2ª. Ed. trad. Miguel Martí, México, Siglo XXI, 1992, p. 63; George H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York, Holt, Rinehardt & Winston, 1961, p. 56; y Walter Theimer, *Historia de las Ideas Políticas*, trad. J. L. La Cruz, Caracas, Ariel, 1960, pp. 18-19.).

George Klosko, por su parte, reconoce la emancipación de las guardianas; pero niega que tal libertad se extienda a las mujeres del pueblo a las que se les reserva actividades tradicionalmente realizadas por las atenienses. Este autor posee una visión extrema en lo atinente a la condición de las griegas clásicas, las cuales transcurrían sus existencias prácticamente en una “reclusión oriental” y rara vez veían a un hombre que no fuera de su propia familia. Las mujeres de los artesanos y los labradores de la Calípolis estarían sujetas a modalidades familiares de un patriarcalismo radical. Y otros autores, como se verá a continuación, insisten en que ni siquiera las guardianas disfrutarían de ninguna concesión excepcional (cf. George Klosko, *The development of Plato’s political theory*, New York, Methuen, 1986, pp. 144-146.).

mujeres radica en la maternidad y en su “debilidad” en comparación con los hombres, representa un obstáculo insuperable para su igualdad de acuerdo a no pocos platonistas.¹³

Gioconda Espina insiste en que no existe plena igualdad entre los hombres y las mujeres de las clases gobernantes por el simple hecho de que estas han de ocupar parte de sus vidas en la maternidad. La candidata a guardiana se enfrenta a la preñez y al amamantamiento obligatorio, lo que restringe severamente sus posibilidades de competir en igualdad de circunstancias con sus hermanos de la misma edad.¹⁴ Aquí se detecta “discriminación por sexo” en los límites oficiales establecidos para la concepción.¹⁵

Ninguna de las tres clases principales de mujeres de la Calípolis se libera realmente, lo cual no debe provocar asombro si se considera, como lo sugieren algunas hermenéuticas anglófonas, que la *República* ni siquiera es una utopía. Toda una gama de helenistas y politólogos ha suscrito la interpretación de acuerdo con la cual este diálogo es una especie de “reducción al absurdo”. El Sócrates de la *República* se dedica a criticar las inquietudes utópicas de Glaucón. Mary Nichols, siguiendo esta línea, llama a la Calípolis la “ciudad de Glaucón”.¹⁶ El Estado platónico muestra lo funesto de suprimir la “vida privada” en aras de la perfección y la justicia.

Pero una de las discípulas más entusiasta de la lectura “antiutópica” de Platón parece haber sido Arlene Saxonhouse. Esta autora ha insistido a lo largo de las tres últimas décadas en la comicidad y antinaturalidad de lo planteado en la *República*. El filósofo y la mujer son ajenos al mundo político, la conjunción de estos tres términos en el libro quinto del diálogo sobre la justicia intenta precavernos en contra de tal aberración.¹⁷ En la docena de artículos y libros publicados por esta politóloga acerca de las mujeres en el pensamiento político de

¹³ Gómez Robledo hace hincapié en ello para rechazar la eficacia de las medidas igualitarias propuestas en la *República*. Pierre Vidal-Naquet comparte la opinión del filósofo-jurista mexicano. El escritor francés pondera que la asociación entre Platón y el “feminismo” es un tema desafortunado, y añade que ninguna mujer podría ser guardiana al mismo nivel que un varón (cf. Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, 2ª ed., México, FCE, 1982, p. 566 y Pierre Vidal-Naquet, *La democracia griega, una nueva visión*, trad. M. Linares, Madrid, Akal, 1992, p. 82.).

¹⁴ Cf. Gioconda Espina, *La función de las mujeres en las utopías*, México, DEMAC, 1991, p. 34.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 31.

¹⁶ Cf. Mary P. Nichols, “Glaucón’s Adaption of the Story of Gyges and its Implications for Plato’s Political Teaching”, *Polity* XVII (1984) 1, p. 36.

¹⁷ Cf. Arlene W. Saxonhouse, “The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato”, *Political Theory* 4 (1976) 2, p. 206.

Platón se recalca que la *República* no habla en serio, sino que muestra lo absurdo de buscar una justicia imposible.¹⁸

Platón intentó afirmar lo contrario de lo que dijo. La Calípolis antes que utopía sería una broma, una ironía, un retrato absurdo, acaso una desmitificación de lo aberrante que podría llegar a ser la igualdad extrema.

¿Platón, profeminista o misógino? Interrogante cuya respuesta quizá requiera la consulta, una vez más, de los planos empleados por Sócrates para edificar la Calípolis.

2. JUSTICIA Y UTOPIA

La ciudad ideal es construida por etapas, lo que ha movido a algunos lectores a considerar que el diálogo sobre la justicia no contiene una, sino varias utopías.¹⁹ Sin embargo, antes que tal hipótesis, es plausible aceptar que a partir del libro segundo de la *República* se muestra la evolución que conduce desde la fundación de una ciudad hasta la *pólis* ideal y su final decadencia; y es posible identificar estratos relativamente bien delimitados de esta edificación:

- 1) El nacimiento de la ciudad primigenia o de los “cerdos” (369 a-372 d)
- 2) La ciudad de los lujos o enferma (372 e-374 b)
- 3) La “Calípolis” (374 b y ss.)
- 4) La degeneración de la Calípolis

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

3. LAS MUJERES EN LA CIUDAD DE LOS CERDOS

Desde *Protágoras* hasta *Leyes*, cuando menos, Platón reflexiona sobre el proceso que da origen a la sociedad. La *República* lo explica a partir de

¹⁸ Cf. Arlene W. Saxonhouse, “Family, Polity, and Unity: Aristotle on Socrates Community of Wives”, *Polity* XV (1982) 2, p. 205.

¹⁹ Cf. Martin Ostwald, “The Two States in Plato’s *Republic*”, en John Anton & G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy T. I*, Albany, State University of New York Press, 1972, p. 316.

la “necesidad” y el “interés” que tienen los humanos de agruparse para ser capaces de satisfacer sus necesidades básicas: alimentos, vivienda, etc. Sócrates le indica a Adimanto que “...una ciudad nace cuando los individuos en particular se encuentran en la imposibilidad de bastarse a sí mismos y de procurarse las muchas cosas de que han menester”.²⁰ Y añade que “un hombre, por tanto, se asocia con otro en vista de tal necesidad, y con otro por tal otra; y así, por la necesidad en que están muchos de muchas cosas, se van reuniendo en el mismo domicilio como asociados y auxiliares, y a esta convivencia le damos el nombre de ciudad”.²¹ Sus pobladores se dividen el trabajo de tal suerte que todos obtengan los bienes materiales indispensables para ellos y sus familias que, con el propósito de evitar tanto la pobreza como la guerra, serán más bien poco numerosas. El principio de la división social del trabajo es uno de los fundamentos sobre los que la *Calípolis* será edificada posteriormente.

Los residentes de la primitiva ciudad transcurren sus días plácida y modestamente, Sócrates proclama:

Comenzaremos por considerar de qué manera han de vivir los ciudadanos que acabamos de organizar como dijimos. Tendrán que producir –¿cómo podrían no hacerlo?– trigo, vino, vestidos y zapatos, y construirse viviendas. En verano trabajarán de ordinario medio desnudos y descalzos, y en invierno con el debido abrigo y calzado. Se alimentarán con harina de cebada o de trigo, que cocerán o amasarán: buenas tortas o panes que extenderán sobre cañas u hojas limpias, y que saborearán, ellos y sus hijos, recostados sobre lechos tapizados de ramas de encino y mirto. Coronados de flores, beberán vino y entonarán himnos a los dioses, con el regocijo de estar en compañía. En cuanto a sus hijos, los tendrán de acuerdo con sus recursos, y teniendo en cuenta la posibilidad de la pobreza o de la guerra...²²

Una saludable austeridad es la norma que impera en esta sociedad. Incluso los pequeños lujos que son admitidos en ella no se alejan de lo que ahora se llama “dieta mediterránea”:

Tendrán también sal, aceitunas, queso, y que podrán hervir cebollas y verduras, como lo hace la gente del campo. De sobremesa les pondremos higos, chícharos y habas, y tostarán al fuego arrayanes y bellotas, que gustarán bebiendo moderadamente. Pasando así su vida en paz y salud, morirán viejos, como es natural, y dejarán en legado la misma vida a sus descendientes.²³

²⁰ Platón, *República*, 2ª. Ed. introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 369 b.

²¹ *Ibid.*, 369 c.

²² *Ibid.*, 372 a-c.

²³ *Ibid.*, 372 c-d.

La ciudad así fundada conserva cierta inocencia primitiva, si bien la inclusión de las “habas” implica un distanciamiento radical de las proscripciones alimenticias pitagóricas. Poco se dice acerca del papel que desempeñan las mujeres en ella. Suponemos su existencia únicamente por el hecho de que los ciudadanos se reproducen, como resulta natural, y no se afirma que nazcan directamente de la tierra. Debido a la simplicidad social que ahí impera es difícil contemplar en ella en qué consiste la justicia, lo cual es el propósito por el cual es construida originalmente. Además, una organización tan rústica desagrada a los aristocráticos ojos de Glaucón que la considera apenas una ciudad propia de cerdos. Por estas razones Sócrates abandona su ciudad “sana y verdadera” para embarcarse en el diseño de otra “enferma”, infectada por el virus que provoca el ansia de tener más que los demás y de imponerse sobre ellos.

4. LAS MUJERES EN LA CIUDAD ENFERMA

Glaucón considera que en la *pólis* sana los ciudadanos sufrirían demasiadas incomodidades. Para evitarlo resulta menester concederles “lo que la costumbre prescribe... En mi opinión, y si no hemos de hacerles sufrir, tendrán que comer recostados en lechos, y tomar de la mesa, como se hace hoy, manjares y postres”.²⁴

Sócrates defiende las bondades de su ciudad rústica; pero en favor del argumento acepta examinar la dinámica de otra que se acomode mejor al gusto de Glaucón:

No estamos considerando solo, por lo visto, el nacimiento de una ciudad, sino de una ciudad de placer. Y puede que no esté mal, ya que el examen de tal ciudad puede hacernos ver dónde podrían aparecer la justicia y la injusticia en las ciudades. Mas la ciudad que lo es de verdad, me parece ser la que hemos descrito, por ser una ciudad sana; pero nada impide que contemplemos, si lo deseáis, la otra ciudad infectada. A algunos, en efecto, por lo que estamos viendo, no les contentarán nuestras costumbres o esta dieta, sino que añadirán lechos, mesas y lo demás del mobiliario, así como viandas, perfumes, sahumeros, cortesanas y golosinas, y cada cosa de estas en todas sus variedades. No se tendrá ya como lo necesario simplemente aquello de que hablé al principio: casas, vestidos y zapatos; sino que habrá que ponerse a hacer pinturas y bordados.²⁵

²⁴ *Ibid.*, 372 d-e.

²⁵ *Ibid.*, 372 e-373 a.

La ciudad de lujo es ampliada de tal suerte que haya en ella todo tipo de productores de bienes y servicios superfluos destinados al consumo conspicuo. Junto con el personal dedicado al entretenimiento se habrá de añadir "...fabricantes de artículos de toda especie, y señaladamente para el atuendo femenino. Y también tendremos que aumentar la servidumbre; porque ¿no crees que nos harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, camareras, peluqueros, y también reposteros y cocineros?"²⁶

La búsqueda de lo superfluo y el deseo de poseer más que los demás conducen ineluctablemente a la guerra. Es así como aparece en la utopía platónica un ejército profesional. Una vez que la estructura social se ha complicado lo suficiente es posible apreciar en ella tanto la justicia como la iniquidad entre sus partes.²⁷

La ciudad de lujo con sus cortesanas, nodrizas, institutrices, camareras, bordados y cosméticos reconstruye la vida socioeconómica de la sociedad ateniense.²⁸

Platón declara que el estado de cosas correspondiente al de la democracia ateniense es el de una "ciudad infectada" absorta en la persecución del placer.²⁹ Después de esto depura la ciudad de sus "enfermedades". Y así como sus militares abandonarán sus primeras

²⁶ *Ibid.*, 373 b.

²⁷ A. Sánchez de la Torre estima que aquí se ilustran las etapas sucesivas que conducen a la instauración del Derecho. De la ciudad de los cerdos a la Calípolis se transita del "pre-derecho" al derecho justo (cf. A. Sánchez de la Torre, *Los griegos y el Derecho natural*, Madrid, Tecnos, 1962, p. 310). Desde una perspectiva análoga Alfred Verdross afirma que esto constituye lo medular de la doctrina platónica: el "derecho justo" en la comunidad humana (cf. *La filosofía del derecho del mundo occidental*, trad. Mario de la Cueva, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, pp. 54 y 64).

²⁸ Cf. Gustave Glotz, *Ancient Greece at Work*, Hildesheim, Georg Olms, 1978, p. 221; Claude Mossé, *El trabajo en Grecia y Roma*, trad. Carlos Tarbo, Madrid, Akal, 1980, pp. 122 y 144-145; C. Berry, "Of Pigs and Men: Luxury in Plato's *Republic*", *Polis* 8 (1989) 1, pp. 2-23.

No falta quien se arriesge al extremo de ubicar rastros de las teorías de Protágoras acerca de la democracia en la ciudad de los cerdos y en otras ideas dispersas en la *República* (cf. Stanley Moore, "Democracy and Commodity Exchange: Protagoras Versus Plato", *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988) 4, pp. 357-368).

Incluso Vidal-Naquet hace hincapié en el hecho de que hay diez participantes en el diálogo, esto es, el mismo número de tribus existentes en la Atenas de Clístenes. El inicio del diálogo también es democrático en el sentido de que es la mayoría de los amigos de Polemarco, a instancias de este, la que "vota" por conducir a Sócrates con Céfalo (cf. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 85). Leo Strauss observa igualmente que en la *República* son diez los personajes y que bajo el régimen de los treinta el Pireo contaba con igual número de gobernantes (cf. *Xenophon's Socrates*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1972, p. 157.).

²⁹ *República* 372 e.

pretensiones para convertirse en filósofos reyes y en los auxiliares de estos, las mujeres no pertenecientes a familias ciudadanas dejarán de ser objetos económicos y sexuales³⁰. El libro tercero describe la progresiva purificación de la ciudad infectada. Notablemente la conjunción entre los goces desordenados, eróticos y gástricos, del pasaje II 373a resultan censurados en III 404d. Sócrates los excluye expresamente de la vida de sus guardianes: “Ni aprobarás tampoco que tengan por amante a una joven de Corinto ... ni admitirás las delicias tan estimadas de la pastelería ática”.³¹

Lo dicho acerca de las mujeres de la sociedad enferma *no* es lo que propone Platón, es lo que censura. Afirmar, como ha sido sugerido, que en la ciudad ideal de la *República* existen cortesanas o mujeres sometidas a condiciones denigrantes aduciendo lo expuesto en la ciudad enferma no es exacto. Los planteamientos platónicos atinentes a la situación de las mujeres en una sociedad justa deben buscarse en la Calípolis y no fuera de ella.

5. LOS REQUERIMIENTOS DE LA JUSTICIA EN LA CALÍPOLIS

Toda la *República* gravita en torno del problema de la justicia.³² Sócrates aporta su propia noción de esta en los libros centrales del diálogo: “...podría de algún modo ser esto la justicia: el hacer cada uno lo suyo”.³³

La ciudad bella lo es por el hecho de que cada grupo social que la integra se dedica única y exclusivamente a las actividades que por naturaleza le corresponden. Sin embargo, los lectores del diálogo sobre la justicia se percatan de que este enunciado dista de ser preciso, y que los hombres y las mujeres que “hicieran lo suyo” tendrían que respetar toda una gama de preceptos que Sócrates estipula a lo largo de su conversación con Glaucón y Adimanto.³⁴ Edward Lee percibe que “hacer

³⁰ Cf. Víctor Méndez, “Las mujeres del pueblo en la Calípolis platónica”, en Carmen Silva (ed.), *Avances*, México, UNAM, 1996, pp. 108-119; el mismo, “Platón y la primera declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana”, en *Jornadas filológicas 1996. Memoria*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 181-189.

³¹ *República* 404 d.

³² Cf. *Ibid.*, 527 c, 427 e, 428 e, 472 d-e y 499 b.

³³ *Ibid.*, 433 b.

³⁴ Cf. Peter Fireman *Justice in Plato's Republic*, New York, Philosophical Library, 1957, pp. 39-40.

cada uno lo suyo” implica cumplir varios requerimientos entre los que se cuentan: servicio, fijeza, unicidad y apertura.³⁵

El requerimiento de servicio exige que cada ciudadano realice una actividad relevante a favor de la *pólis*, la cual a su vez lo retribuirá proporcionalmente a su aportación. De esta manera se garantiza el bienestar público y privado. Sócrates especifica que “...la justicia consiste en la posesión y práctica de lo propio de cada uno”.³⁶

¿Qué labor debe desempeñar el ciudadano? No la que elija libremente, sino aquella para la cual se encuentre mejor dotado por naturaleza: “...cada uno debe ocuparse solo en una de las cosas de la ciudad: aquella para la que su naturaleza tiene mayor aptitud nativa”.³⁷ Llambías denomina al requerimiento de fijeza “principio de competencia o idoneidad”.³⁸

El requerimiento de unicidad restringe el ámbito de actividad del ciudadano o ciudadana a una única esfera laboral. Sócrates estipula:

...cuando, a lo que pienso, un artesano, o cualquier otro que por su naturaleza tiene una actividad lucrativa, infatuado por su riqueza, por el número de sus acólitos, por su fuerza o por cualquier otra cosa semejante, pretende entrar a la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, no obstante su indignidad, y que intercambien así sus instrumentos y honores, o cuando uno solo trate de desempeñar a un tiempo todos estos oficios, en este caso pienso que convendrás conmigo en que este trueque y multiplicidad de funciones es ruinoso a la ciudad.³⁹

La definición platónica de la justicia en términos de “hacer cada uno lo suyo” implica que el lugar de cada ciudadano y ciudadana en la escala social es adquirido en función del mérito individual y no adscrito por consideraciones pecuniarias, de sexo o ascendencia. El nepotismo y la discriminación laboral por cuestión de género no son males de los que adolezca la Calípolis, por el contrario, se encuentran total y absolutamente erradicados. Sócrates hace hincapié ante Adimanto en que:

...en caso de tener los guardianes algún descendiente degenerado, deberán relegarlo a las otras clases, y que si de estas, en cambio, nace alguno excelente, ha de adscribirse a los guardianes. Lo que con esto se quería

³⁵ Cf. Edward N. Lee, “Plato’s theory of social justice in the *Republic* II-IV”, en John Anton & A. Preus (eds.), *Essays in ancient Greek philosophy. T. III*, Albany, State University of New York, 1989, p. 126.

³⁶ *República* 433 e-434 a.

³⁷ *Ibid.*, 433 a.

³⁸ Cf. Juan Llambías, “Platón. La teoría del Estado justo”, *Diánoia* 3 (1957), p. 238.

³⁹ *República* 434 b.

significar, es que también los demás ciudadanos deben aplicarse cada uno exclusivamente al trabajo para el que nació, a fin de que, ocupado cada cual en lo único que le es propio, se conserve uno sin dividirse en muchos, y que medre así toda la ciudad como una, y no como muchas.⁴⁰

En este punto cabe rescatar una lectura clásica de acuerdo con la cual es precisamente la teoría platónica de la justicia la que aporta la pauta de la situación de las mujeres en Calípolis. Óscar Velásquez se adhiere a James Adam cuando acota:

...la importancia que Platón asigna a las obligaciones y entrenamientos comunes a los sexos, es parte de una tentativa razonada y deliberada de la escuela socrática para mejorar la posición de las mujeres en Grecia... Todo esto está en armonía con el principio fundamental de la ciudad, de dar a cada cual el trabajo concordante con su naturaleza (*República* II 370 b); es una consecuencia, entonces, del principio de especialización.⁴¹

La situación de las mujeres en Calípolis realmente gravita en torno de la teoría platónica de la justicia.

6. LA MATERNIDAD DE LAS CALIPOLITANAS Y LA ORGANIZACIÓN DE LA VIDA EN FUNCIÓN DE LA HEBDÓMADA

A los anteriores “requerimientos” propongo añadir el de la hebdómada. El calipolitano que “hace lo suyo” lo debe hacer en el tiempo oportuno y no en cualquier otro. ¿A qué me refiero? A que mucho se ha insistido, justificadamente, en la división tripartita de los grupos sociales que integran la Calípolis; pero menor hincapié ha sido puesto en la subdivisión por edades al interior de tales grupos.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, 423 c-d.

⁴¹ Óscar Velásquez, *Politeia, un estudio sobre la República de Platón*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile (Textos Universitarios), 1997, p. 97.

⁴² Fenómeno que he denominado “ética tau” (cf. Víctor Méndez, “El concepto de lo ‘divino’ en la filosofía antigua griega. Lectura desde la hermenéutica analógica”, en *Interpretación, diálogo y creatividad. Quintas Jornadas de hermenéutica*, Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 105-116.). “Entiendo por ‘ética tau’ la concepción antropológica que plantea que tanto el ‘carácter moral’ [*ethos* con eta] como la ‘costumbre’ [*ethos* con épsilon] de un ser humano no resultan completamente ajenos al número del ‘año’ [*etos* con tau] en que vive, razón por la cual el alcanzar cierto rango de edad resulta condición necesaria, pero no suficiente, de la madurez a él correspondiente” (Víctor Méndez, “Ética tau y utopía en Aristóteles”, en MARTHA PATRICIA IRIGOYEN TROCONIS (ed.), *Cultura Clásica*

De hecho, las principales utopías de Grecia clásica, las de Platón y Aristóteles cuando menos, se inspiran parcialmente en la división del ciclo vital en función de la hebdómada propuesta originalmente por Solón. El Estagirita, siguiendo a sus ilustres predecesores, determina que "...el cuerpo ciertamente madura desde los treinta años hasta los treinta y cinco, pero el alma hacia los cuarenta y nueve".⁴³

La vida humana conceptualizada en múltiplos de siete concede escaso margen de incertidumbre al respecto de lo que corresponde realizar a un humano en cada etapa de su vida. Así, los calipolitanos no eligen su vida conyugal; el Estado es quien adopta las decisiones que juzga acertadas por consideraciones eugenésicas.⁴⁴

Platón perfecciona el planteamiento de Solón distinguiendo diferentes períodos de procreación para cada sexo. Quizá no resulte ocioso precisar que la "comunidad de mujeres" dista de proponer la promiscuidad o la libertad sexual. Lo contrario se aproxima más a la verdad. Sócrates establece que "...ni la religión ni los magistrados podrán permitir que en la ciudad feliz se deje al azar lo de las uniones recíprocas ni otro acto alguno".⁴⁵ Y añade que "es evidente, pues, que los matrimonios que a su tiempo autoricemos deberán ser todo lo santos que sea posible, y los más provechosos tendrán este carácter sagrado".⁴⁶ La boda celebrada en la Calípolis es diferente a la ateniense; pero no deja de existir.⁴⁷

La reproducción humana, como la agricultura, reconoce tiempos idóneos y otros que no lo son. Según el Sócrates de la *República* "...la duración ordinaria de la fuerza generatriz es de veinte años en la mujer y de treinta en el varón".⁴⁸ Con estos períodos vitales en mente se determina que "con respecto a la mujer, respondí, que dé hijos a la ciudad de los veinte a los cuarenta años; y en lo que hace al varón, una

en México, México, Embajada de Grecia en México, Dirección General de Literatura de la Universidad Nacional Autónoma de México y Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, A. C., en prensa).

⁴³ Aristóteles, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, II 1390 b 9-11.

⁴⁴ Platón mismo ha dado pábulo a quienes por diversos motivos consideran su proyecto como "utópico y totalitario" (Paola Vianello, "El legado educativo de la Grecia antigua", en Tatiana Bubnova y Luisa Puig (eds.), *Encomio de Helena. Homenaje a Helena Beristáin*, México, UNAM, 2004, p. 439.).

⁴⁵ *República* 458 d-e.

⁴⁶ *Ibid.*, 458 e.

⁴⁷ Sobre la boda en Grecia clásica véase: John H. Oakley & Rebecca H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1993, *passim*.

⁴⁸ *República*, 460 e.

vez que haya pasado el más vivo ardor de la carrera, procreará para la ciudad desde este momento hasta los cincuenta y cinco años”.⁴⁹

El padre de la democracia ateniense ubicó la plenitud física en la cuarta hebdómada –veintidós a veintiocho años–, mientras que la mental y verbal fue localizada a lo largo de la séptima y la octava –cuarenta y tres a cincuenta y seis años. El guerrero calipolitano procrea entre los veinticinco y los cincuenta y cinco años, entre ambas plenitudes, como expresamente le contesta a Sócrates su interlocutor: “En efecto, dijo, esta es la época de plenitud, en uno y otro sexo, del cuerpo y el espíritu”.⁵⁰ Pero el descendiente se distancia una vez más de su igualmente ilustre ancestro en que mientras este piensa el ciclo de la vida en términos individuales aquel lo hace en términos sociales, lo cual explica que uno restrinja la reproducción a una hebdómada –la quinta– mientras que el otro la extiende a treinta años. El filósofo utópico presta atención a su ciudad ideal que requiere el mayor número de descendientes que concentren las características genéticas propias de los guardianes.

Ciclo reproductivo	Mujeres	Hombres	Margen de diferencia
Inicio	20 años	25 años	5 años
Término	40 años	55 años	15 años
Duración	20 años	30 años	10 años

El cuidado de los descendientes de los calipolitanos es socializado, y resulta digno de énfasis que también haya hombres entre los responsables de la supervisión infantil. “Por lo que ve a los críos, irán tomando cuenta de ellos, a medida que vayan naciendo, las autoridades constituidas a este fin, pudiendo ser varones o mujeres o un organismo mixto, desde el momento en que las funciones públicas son comunes tanto a las mujeres como a los hombres”.⁵¹ El vínculo entre madres e hijos prácticamente es erradicado, limitándose a una lactancia anónima.⁵²

A continuación se registra una conversación en la que deliberadamente se acentúan los mecanismos mediante los cuales las mujeres guardianas pueden compaginar sus funciones sociales con la maternidad biológica. El interlocutor de Sócrates acota: “por lo que dices, observó, resulta bien cómoda la maternidad de las mujeres de los guardianes”.⁵³

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibid.*, 460 e.

⁵¹ *Ibid.*, 460 c.

⁵² *Ibid.*, 460 c-d.

⁵³ *Ibid.*, 460 c-d.

A lo que el filósofo asiente.⁵⁴ Y la “maternidad cómoda” asegura que cada individuo pueda acceder a su máximo desarrollo intelectual y profesional.

Es verdad que Platón percibe la existencia de diferencias somáticas entre mujeres y hombres. ¿Cómo podría haber sido de otra manera? Sin embargo, el autor de los diálogos no incurre en la falacia patriarcal que deriva en la distribución desigual de la jerarquía social en función del hecho de la diferencia sexual. Por el contrario, “...los hombres y las mujeres, intermedios entre los animales y los dioses, pueden ser moldeados mediante la educación para funcionar en una sociedad como la ateniense o como la Calípolis diseñada con palabras en la *República*”.⁵⁵

Sucintamente, la maternidad no constituye óbice alguno a las responsabilidades políticas de las gobernantes calipolitanas. Y un motivo adicional radica en que, como se precisará a continuación, ninguna mujer en edad reproductora puede aspirar a gobernar su ciudad.

7. LA GOBERNANTE FILÓSOFA

Las utopías platónicas muy bien pueden ser caracterizadas como “utopías pedagógicas”.⁵⁶ Y buena parte de las líneas de la *República* se encuentran consagradas al procedimiento de formación de los guardianes desde el momento mismo de su concepción. Ahora bien, en algún sentido todo gravita en torno del ascenso del alma del filósofo hacia la Idea del Bien que funge como paradigma a implantar, previo descenso, en el universo ético y político.

La compleja dinámica anabática y catabática dista de ser improvisada. La contemplación de la Idea del Bien, condición necesaria, pero no suficiente, que debe reunir quien aspire al gobierno de la Calípolis, se encuentra prevista única y exclusivamente para los mejores y más esforzados ciudadanos; pero ello no se logra antes de haber madurado ardua y exitosamente a lo largo de siete hebdómadas.⁵⁷ El Sócrates platónico prescribe a sus estudiantes ideales:

⁵⁴ *Ibid.*, 460 c-d.

⁵⁵ Víctor Méndez, “Hombre y mujer en la utopía platónica”, en Giuseppina Grammatico y Antonio Arbea (eds.), *El hombre, todo el hombre*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (ITER Encuentros), 2001, p. 98.

⁵⁶ Cf. Víctor Méndez, “Educación y retórica en la antigüedad”, *Revista de Ciencias Sociales. Universidad Arturo Prat* 13 (2003), p. 169.

⁵⁷ Ciertamente la mera contemplación de la Idea del Bien no basta para gobernar la Calípolis. Platón mismo prevé que sus filósofos reyes adquieran conocimientos y habilidades menos sublimes pero más prácticos. ¿Acaso el de los diálogos sea un “realismo utópico”? (cf. Víctor Méndez, “Retórica y realismo en las utopías platónicas”, en Helena

Y cuando hayan llegado a los cincuenta los que, habiendo superado todas las pruebas, se hayan distinguido en todo y por todo, en los trabajos y en las ciencias, habrá que llevarlos al término y obligarles a que eleven el ojo del alma en aquella dirección y vuelvan la mirada hacia lo que a todos los seres dispensa la luz; y cuando hayan visto el bien en sí, a que se sirvan de él como un paradigma para ordenar a la ciudad, a los particulares y a ellos mismos, según le toque a cada uno su turno...⁵⁸

A los cincuenta años ninguna calipolitana se encuentra ocupada en la maternidad o lactancia. Ha transcurrido cuando menos una década desde que parió por última vez. Postular que la maternidad obstaculiza la igualdad entre los gobernantes varones y mujeres de la Calípolis, por ende, no resulta exacto. El autor del diálogo sobre la justicia hace que Glaucón reconozca la paternidad socrática de tales ideas: “De acabada belleza, Sócrates, son los gobernantes cuya imagen acabas de esculpir”.⁵⁹ A lo que el Sócrates platónico añade explícitamente que su utopía incluye a las mujeres no menos que a los varones: “Y a las gobernantas, Glaucón, añadí; porque no creas que cuanto he dicho se aplica más a los hombres que a las mujeres, a aquellas por lo menos que resulten ser aptas por su naturaleza”.⁶⁰ Estimo que este único pasaje debería ser suficiente para cuestionar las interpretaciones contemporáneas de acuerdo con las cuales realmente no habría mujeres gobernantes en la Calípolis. Óscar Velásquez acota al respecto:

A la edad de cincuenta, aquellos que se hayan destacado, y superado todas las pruebas, se dedicarán a partir de entonces a la contemplación del Bien... debiendo descender, cuando llegue su turno, a la Caverna para ordenar las instituciones humanas conforme a su semejanza. Todas estas normativas se aplican por supuesto tanto a mujeres como a hombres.⁶¹

Como bien observa Óscar Velásquez, las “primicias” de la “dinámica ascensional” de la *República* aparecen ya en el *Banquete*.⁶² ¿Qué implica esto? Otro argumento en contra de que la Calípolis sea el proyecto de Glaucón y una nueva razón para restituirle a Platón el mérito no menor de ser el creador del género de la utopía filosófica.

Beristáin (comp.), *El horizonte interdisciplinario de la retórica*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (Bitácora de retórica, 14), 2001, pp. 35-44.).

⁵⁸ *República* 540 a-b.

⁵⁹ *República* 540 c.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Velásquez, *op. cit.*, p. 112.

⁶² Cf. Óscar Velásquez, *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 113.

CONSIDERACIONES FINALES

Axiotea de Fliunte, a partir de su lectura de la *República*, decidió estudiar en la Academia de Platón. Para acudir a clases se vestía como hombre. Siglos más tarde, según consigna Epicteto, algunas romanas agitaban el diálogo platónico sobre la justicia para desafiar a los varones. ¿Qué puede contener la Calípolis para que cuando menos algunas mujeres ilustradas de la antigüedad hicieran suyos sus postulados? Su teoría de la justicia. Platón afirma que una sociedad perfecta debería distribuir las actividades y los privilegios entre sus ciudadanos en función de las capacidades y méritos personales sin consideración del sexo o el grupo social de origen. Y ello lo determina en congruencia con sus ideas acerca de la justicia incluso en contra de algunos de los prejuicios más arraigados entre sus contemporáneos y, quizá, en él mismo.

Añado que la teoría platónica de la justicia exige que un factor en la edificación de una sociedad ideal sea la edad. Existe un tiempo específico para procrear y otro en el que los mejores ciudadanos, después de haber accedido a la contemplación del Bien, deben instaurar el paradigma divino en la sociedad de los mortales. Y el “requerimiento de la hebdómada” permite explicar por qué la maternidad no resulta incompatible con el que las mejores calipolitanas puedan acceder a la dirección de su ciudad. La justicia platónica, pues, radica en hacer cada uno lo suyo; pero única y exclusivamente en el tiempo idóneo. Hacer cada uno lo suyo a su debido tiempo permite a las futuras gobernantes de la Calípolis educarse a lo largo de su vida; gestar, parir y amamantar a sus hijos de los veinte a los cuarenta años; y gobernar, si tal es su aptitud, después de haber accedido a la contemplación de la Idea del Bien, lo cual está reservado solo para algunas naturalezas privilegiadas cuya madurez se ha fraguado después de siete hebdómadas.

Sucintamente, la Calípolis es la primera gran utopía filosófica que proclama que una sociedad justa no puede excluir a las mujeres de la educación y las labores valoradas socialmente. ¿Qué mejores razones pudo haber esgrimido Axiotea para “matricularse” en la Academia?⁶³

⁶³ Óscar Velásquez aportó la observación de que la expresión griega “*en kairo*” remite precisamente a la conciencia griega del momento oportuno. Por mi parte acoté que en griego moderno una de las acepciones del concepto “*kairós*” es “clima” (cf. J. T. Pring, *The Oxford Dictionary of Modern Greek*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 351; y Niki Watts, *The Oxford Greek Minidictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 128). No deja de llamar la atención que tanto en griego moderno como español “clima” y “tiempo” resulten intercambiables en ciertos contextos. Decimos indistintamente hará “buen clima” o “buen tiempo”, *kalokairía* en griego moderno (cf. Pring, *op. cit.*, p. 351). Y una de las características del *phrónimos*, especie de “meteorólogo moral”, radica precisamente en determinar qué hacer o decir en el momento oportuno.

