

DEL MARGEN AL CENTRO: LO FEMENINO Y LA FILOSOFÍA EN EL *GORGIAS* Y EN *REPÚBLICA V* DE PLATÓN*

Laura Victoria Almandós Mora
Universidad Nacional de Colombia — Bogotá
lvalmandosm@unal.edu.co

En la Atenas de Platón, las mujeres no formaban parte del gobierno. La sorprendente propuesta del libro v de la *República* en la que las mejores mujeres debían gobernar con los mejores varones es consecuencia del principio, defendido por el autor, de que la vida política debía llevarse a cabo en virtud de la capacidad racional y el carácter de los gobernantes.

La vulnerabilidad de Sócrates demostraba los límites de la política real que, a su vez, se basaba en el principio de dominio y el ideal masculino de entonces. Fue posible pensar en un gobierno de marginados, en el que tendrían asiento las mujeres amantes de la sabiduría y sus compañeros filósofos, porque se estaba erosionando el modelo masculino tradicional.

Palabras clave: dominio; masculinidad; Calicles; Sócrates; comunidad de mujeres; héroe.

FROM MARGIN TO CENTER: PHILOSOPHY AND THE FEMININE IN PLATO'S *GORGIAS* AND *THE REPUBLIC*, BOOK V

In Plato's Athens, women did not participate in government. The astonishing proposal of *Republic* v, in which the best women should rule with the best men, is a consequence of the author's belief that politics should be administered in function of the rational capacity and character of the rulers.

The vulnerability of Socrates demonstrated the limits of real politics, based on the principle of domination and the masculine ideal of that time. It became possible, due to the erosion of the conventional masculine model, to consider a government of outsiders, where wisdom-loving women would share tasks with their fellow philosophers.

Keywords: Domination; Masculinity; Calicles; Socrates; Community of Women; Hero.

* Trabajo redactado para la investigación del Doctorado de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, en el Grupo de Estudios en Filosofía Antigua y Medieval, *Peiras*.

La medida de las discusiones como éstas,
Sócrates, es la vida entera.

República 450b.

Cuestionamiento a la masculinidad prototípica

NOS GUSTARÍA MOSTRAR LA PERSPECTIVA platónica respecto de la diferencia genérica masculino/femenino, tan cara al pensamiento clásico griego. El asunto no se expone fácilmente, ya que Platón, en este sentido, es difícil de atrapar en coordenadas unívocas. Contra la opinión de algunos destacados clasicistas, creemos que Platón no fue un precursor del feminismo, ya que Sócrates repite, sin ser objetado, que las mujeres son más débiles¹ y los hombres más fuertes, y que en las actividades humanas el género masculino sobrepasa al género femenino en casi todo². Además, el autor tiene unos cuantos comentarios, en distintos lugares de su obra, que podríamos considerar peyorativos sobre las mujeres. Pero Platón no fue tampoco un defensor a ultranza del orden patriarcal de su tiempo, como es el caso del pensamiento de Aristóteles. Por el contrario, el ateniense fue un crítico de lo que podemos llamar, de manera laxa, el ideal griego de lo masculino, y, en este sentido, podemos inferir que esboza un nuevo paradigma de una distinción (masculino/femenino) que opera tan fuertemente en las relaciones de los humanos y es tan escurridiza a la hora de concretarla en el pensamiento y el lenguaje. Nos interesa, entonces, mostrar la crítica platónica a la concepción patriarcal de la distinción femenino/masculino, crítica relacionada estrechamente con la construcción de la política platónica de la mejor sociedad posible.

Respecto de la polaridad masculino/femenino, debemos aclarar que partimos de la certeza de que la distinción no es substancialista o

1 *República* 451d; 456a.

2 “οἰσθή τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετούμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν” (“¿Pero conoces tú algún ejercicio de la actividad humana en que, por cualquier respecto, no tenga el sexo masculino la superioridad sobre el femenino?”) (*República* 455c). A menos que se indique de otra manera, las traducciones son tomadas de la de Gómez Robledo.

esencialista, es decir, no pensamos que exista lo maculino en sí, idéntico a sí mismo y absolutamente distinto de lo femenino, ni viceversa. La distinción es real, opera en la interacción social y en el pensamiento, tiene unos elementos dados o atribuidos a la naturaleza o la biología, que son asumidos por todos los miembros de un grupo humano, pero la distinción se elabora cultural e históricamente. No existe un eterno femenino sino que lo femenino se compone y modifica en cada cultura diacrónicamente. Al mismo tiempo, no hay pueblo que no distinga en el mundo animal y humano, al menos, macho de hembra. Es sugestiva la idea de la psicología analítica fundada por Jung que plantea que lo femenino y lo masculino son arquetipos que están inscritos en el cerebro humano³. Esta especie de innatismo del psicoanálisis tiene los problemas de todo innatismo pero explica la universalidad de la distinción como categorías del pensamiento. La Época Clásica tuvo una manera de hacer la distinción de la que nos estamos ocupando, que está fraguada en los textos —en los literarios, sobre todo— y en las artes plásticas.

Masculino/femenino es una distinción no absoluta en este otro sentido: la pareja genérica bipolar separa o segrega un polo del otro, pero también, en ocasiones, se traslapan maravillosa e irremediablemente. Un ser humano se presenta como varón o como mujer, y si esa primera definición no está clara, el observador se empeñará en despejar la ambigüedad. No obstante, cada ser humano, definido en primera instancia como varón o como mujer, lleva consigo rasgos biológicos o psicológicos de aquello que es lo otro de sí mismo. Las mujeres portamos hormonas y seguridades masculinas y los varones tienen que habérselas con sus propias feminidades.

Las dos afirmaciones anteriores, que establecen que lo femenino y lo masculino no son como lo par y lo impar, excluyentes y eternos diacrónica y sincrónicamente, hacen que nos movamos en un

3 Son útiles las obras del psicoanalista Erich Neumann *The Fear of the Feminine* (1994), *La gran madre* (2009) y *The Origins and History of Consciousness* (1993). Otra obra clave para la comprensión de la contrucción histórica de lo femenino es *El mito de la diosa* de Anne Baring y Jules Cashford (2005).

terreno especialmente difícil y vulnerable. Lo masculino no lo es en estado puro porque siempre contendrá un rasgo de feminidad y, de forma paralela, eso que se rotula como masculino está definido social y culturalmente.

Platón plantea, en el *Gorgias*, la devaluación que realiza Sócrates de la masculinidad prototípica que había elaborado la tradición cultural consolidada en la épica. En la *República*, por su parte, Platón concibe lo femenino unas veces como igual a lo masculino⁴ y otras como más débil⁵. A pesar de lo que podríamos pensar en primera instancia, no existe contradicción en esta doble percepción. La conciliación entre igualdad y debilidad se hace, por una parte, a través de la feminización de Sócrates y de la filosofía, y, por otra, a través del cuestionamiento de la pareja de opuestos: fuerte/débil, y su correspondiente: bueno/malo. Sócrates, el personaje principal del *Gorgias* y de la *República*, gana su fuerza, como paradigma de vida humana, en una patente debilidad e inferioridad política. En términos políticos, el filósofo es un derrotado; pero en términos éticos, el mejor ciudadano: fue vencido injustamente, en contravía del pensamiento y de las razones. Por ello, para Platón es necesario fundar una ciudad en la que el filósofo no sea un marginal, condenado por saber, sino que sea colocado en el centro del poder político. ¿El pensamiento y las razones hacen más débil una vida humana? Sí, en el mundo vivido, pero ciertamente no sucede lo mismo en el mundo que puede construirse con palabras, y que Sócrates y sus interlocutores considerarán no sólo acorde con el pensamiento, sino también realizable.

En el *Gorgias*, Sócrates es acusado por Calicles de débil, de ser vulnerable e incapaz de defenderse⁶, hasta el punto de no poder preservar su propia vida. Esta acusación de debilidad convierte al filósofo en un menor de edad que, incapaz de bastarse a sí mismo, queda a merced de

4 *República* 454e.

5 *República* 455d-e.

6 Calicles cita a Eurípides para acusar a Sócrates de su falta de firmeza en los tribunales o de poder favorecer a otro (*Gorgias* 485e); asimismo, lo acusa de hacerse inferior por su saber y no poder defenderse a sí mismo (486b).

las hostilidades del mundo. No obstante, al final del diálogo, el filósofo sale fortalecido desde el punto de vista de la verdad y de las razones que dan cuenta de su vida y sus actos. Sócrates puede ser, a la vez, el más débil de todos los ciudadanos y, al mismo tiempo, el mejor. Así queda planteado un paradigma nuevo de masculinidad que se opone al tradicional, en el que ser el mejor era sinónimo de ser el más fuerte. El paradigma tradicional es defendido por Calicles en el diálogo para cuestionar la vida y las ocupaciones del filósofo. Sócrates, el héroe trazado por Platón, se constituye con un rasgo cooperativo muy importante. Se trata de una virilidad que no se centra en sí mismo, únicamente, sino que también gira alrededor de la verdad que busca y de los interlocutores con los que dialoga.

Por otra parte, en *República* v, las mujeres están dotadas de las mismas capacidades que los varones para gobernar. En la ciudad pensada por Platón, las mejores mujeres, no las más fuertes, deben ser liberadas del trabajo doméstico y de la crianza de los hijos. Ellas deberán reproducirse para asegurar la supervivencia del grupo y compartirán y harán todo lo que hacen sus pares varones en el gobierno de la polis imaginada.

Lo femenino y la filosofía, dos marginales de la ciudad vivida de la Atenas democrática antigua, son puestos en el centro del poder político en la ciudad pensada por Platón. En el libro v de la *República*, las mujeres gobernarán con los varones y los gobernantes deberán ser filósofos. ¿La asociación mujer-filosofía hecha en los textos mencionados condicionará la concepción que de los géneros masculino y femenino tuvo Platón? Nuestra hipótesis es que Platón pudo pensar en una comunidad igualitaria de varones y mujeres entre los gobernantes o guardianes porque la marginalidad de la filosofía había feminizado, por su debilidad, al hombre más justo y sabio de Atenas. Simultáneamente, Sócrates se feminiza en la ciudad vivida como marginado de la vida pública y las mujeres ingresan al centro de poder en la ciudad pensada.

El libro v de la *República* y el *Gorgias* pertenecen a dos etapas sucesivas del desarrollo intelectual de Platón. Aunque no es nuestro

propósito la discusión de la datación de los diálogos, debemos indicar que el *Gorgias* forma parte de los diálogos que Platón escribió entre los de juventud y los de madurez, llamados de transición, y que la *República* es un diálogo posterior, de la madurez intelectual del filósofo, escrito después del primer viaje a Sicilia. Sin embargo, respecto del asunto que nos concierne, nuestra hipótesis es que no hay rupturas significativas entre los dos textos, sino una reelaboración de la crítica al orden patriarcal predominante que se inicia en el *Gorgias*, pero que se desarrolla más profundamente en la *República*. Recorramos el camino que va desde un modelo de masculinidad desarrollado en la épica a uno platónico, en los dos textos citados.

El héroe tradicional

El modelo masculino se realiza, desde Homero⁷, en el ideal del guerrero, y, siglos después, en la vida política de la democracia ateniense, este ideal se encarnó en el ciudadano; el *polites* que despliega

7 “αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων” (“sé siempre el mejor y sobresale por encima de los demás”) (*Ilíada* 4.208), encarga el padre al guerrero; “ἐμοὶ δὲ τότ’ ἂν πολὺ κέρδιον εἴηάντην ἢ Ἀχιλλῆα κατακτείναντα νέεσθαι” (“para mí habría sido mucho mejor enfrentarme contra Aquiles y regresar después de matarlo o perecer yo mismo con gloria delante de la ciudad”) (*Ilíada* 22.108); “νῦν δ’ ἐμπης γὰρ κήρες ἐφειστώσιν θανάτοιομυρῖαι, ἄς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ’ ὑπαλύξαι, ἴομεν ἢ τί εὖχος ὀρέξομεν ἢ τίς ἡμῖν” (“Pero como, a pesar de todo, acechan las parcas de la muerte innumerables, a las que el mortal no puede escapar ni eludir, ¡vayamos! A uno tributaremos honor o él nos lo tributará”) (*Ilíada* 12.328). Y el deseo de Agamenón: “μὴ πρὶν ἐπ’ ἠέλιον δῦναι καὶ ἐπὶ κνέφας ἐλθεῖν πρὶν με κατὰ πρηγῆς βαλέειν Πριάμοιο μέλαθρον αἰθαλόεν, πρηγῆσι δὲ πυρὸς δηϊοιο θύρετρα, Ἐκτόρεον δὲ χιτῶνα περὶ στήθεσσι δαίξαι χαλκῆ ῥωγαλέον· πολέες δ’ ἄμφ’ αὐτὸν ἐταίροπρηγῆες ἐν κονίησιν ὁδᾶξ λαζοῖατο γαῖαν” (“que no se ponga el sol ni venga la oscuridad hasta que yo abata de brucas la ahumada viga maestra del palacio de Príamo, prenda con fuego abrasador la chambrana y desgarré alrededor del pecho la hectórea túnica, hecha girones con el bronce”) (*Ilíada* 2.411-418). La declaración de Héctor resume el honor del guerrero como vencedor: “εἰ δ’ ἐτέον παρὰ ναῦφιν ἀνέστη διὸς Ἀχιλλεύς, ἄλλιον αἰ κ’ ἐθέλησι τῆ ἔσσεται· οὐ μιν ἔγωγε φεύξομαι ἐκ πολέμοιο δυσσηχῆος, ἀλλὰ μάλ’ ἄντην στήσομαι, ἢ κε φέρησι μέγα κράτος, ἢ κε φεροίμη” (“Si es verdad que el divino Aquiles ha salido de las naves, peor será para él, si es eso lo que quiere. Yo no pienso huir del entristecedor combate, sino que me plantaré delante a ver quién se lleva el gran poder, si él o yo”) (*Ilíada* 18.305).

su actividad agonística tanto en el campo de batalla como en el *Pnix* o la *Ekklesia*, en los tribunales de justicia, en la *Boulé*. El héroe homérico se elabora, por una parte, en el modelo de Aquiles, el mejor varón en el campo de batalla, el más valiente en la confrontación a muerte con el enemigo, y, por otra parte, en Odiseo, el que vence también en otras esferas de la vida. Odiseo es un personaje más complejo que Aquiles, exitoso también, pero con un radio de acción mucho más amplio que el de la destreza guerrera. Aquiles triunfa con la pericia de sus músculos en el campo de batalla, Odiseo vence con las artimañas de la inteligencia y las tretas del lenguaje. Más tarde, el ideal político de la democracia seguiría teniendo el matiz agonístico del guerrero de la épica, y su esfera de realización era también, como para Aquiles, la actividad pública. La vida era un despliegue de acciones que conducían a la gloria, y en esas acciones otros varones eran vencidos para conseguir, así, el reconocimiento y renombre de los demás.

El guerrero homérico vence en el campo de batalla; el ciudadano ateniense del siglo v a. C. vence, por una parte, con la panoplia en la formación de hoplitas y, por otra, con su discurso en la Asamblea y en los *Dikasterios*. Esa realización y racionalidad masculina de una acción que necesita de la aniquilación del otro para ganar fama y reconocimiento es fuertemente atacada por Sócrates en la literatura platónica⁸. El arquetipo masculino aparece como puro despliegue de exterioridad, en el sentido de ser la realización de obras o trabajos, como la vida de Heracles. Este héroe, el más popular de los griegos, encarna exterminio y muerte de aquello con lo que interactúa.

8 Por literatura platónica entiendo los llamados diálogos socráticos de Platón. Sócrates es personaje principal en muchos de estos diálogos. El Sócrates referido en este escrito es el personaje o la ficción de Platón, que puede tener relación o no con el Sócrates histórico que hablaba con los zapateros del ágora de Atenas. El diálogo socrático no fue exclusivo de Platón. Según Khan, en *Plato and the Socratic Dialogue*, fue un género literario inspirado en la manera de abordar la conversación del maestro Sócrates. Si Sócrates expresa el punto de vista del autor, Platón, es otro asunto. Así lo creyó Vlastos y lo defiende, de cierta manera, Irwin en *Plato's Ethics*. Sin embargo, parece que ésta es una manera simple y no siempre verdadera de asumir la relación del autor y un personaje de sus diálogos. Véase al respecto Cooper (29).

Sócrates será un héroe en el sentido en que tendrá una vida excepcional y paradigmática; es también varón como Aquiles, Odiseo o Heracles, pero su masculinidad se apartará de la lógica guerrera del *epos* para colocarse del lado del cuidado, en la vida privada.

Las prácticas sociales griegas establecen claras diferencias genéricas en la pertenencia a los espacios público y privado. En Atenas, el varón pertenece a los dos mundos, pero lo público es exclusivamente suyo. La mujer tiene su espacio en la vida privada, es invisible por fuera de ella. La polis es el lugar de lo público, pero en ella habitan también los miembros de la casa. Así, el varón parece constituirse en el elemento que hace de bisagra entre lo público, el ágora y las instancias de gobierno, y la casa, donde es señor, guarda lo que le es propio y no comparte con los otros ciudadanos. Para el ciudadano, la polis se plantea como un nuevo campo de batalla, donde lo que es resulta visible para todos, donde se está sometido al escrutinio de los iguales. Este espacio compartido, a su vez, contiene cada una de las casas, que son invisibles desde el centro del poder político. La ciudad tiene una cara que no se ve, pero que no sólo existe, y todo el mundo sabe que existe, sino que es imprescindible para el surgimiento de la ciudad. La esfera invisible de lo privado es el espacio desde donde se gesta la renovación de los ciudadanos y el futuro de la polis.

Toda la *República* parece estar escrita contra el ideal masculino implícito en la democracia ateniense: critica la segregación de varones y mujeres; está en contra de la división de lo público y lo privado; privilegia el cuidado sobre la confrontación, y prefiere, también, el vencido sobre el vencedor y el débil sobre el fuerte. Concebir estas oposiciones de manera excluyente e irreconciliable expresa una lógica de dominio que obliga a colocar uno de los opuestos como superior y el otro como subordinado. Platón, en la obra mencionada, plantea una crítica a la superioridad de los varones, de lo público, del vencedor y del fuerte.

El uso del lenguaje

En cierto sentido, la discusión de Sócrates con los sofistas cuestiona la comprensión excluyente de las oposiciones heredadas por la tradición. Los sofistas practicaron una educación que tenía como derrotero entrenar al ciudadano en el campo de batalla democrático: buscaban darle las armas para que pudiera vencer y ser exitoso en los asuntos públicos mediante la palabra. Los discursos no importaban en sí mismos, sino en cuanto eran herramientas para derrotar al otro, que se configuraba como un antagonista. En estas circunstancias, las palabras se constituyeron en armas nuevas, dispositivos instrumentales para la lucha, que reemplazaban las armas de metal de la Época Homérica.

Platón cuestionó una educación puramente instrumental del uso del lenguaje, no defendió la perspectiva de que el ciudadano debía ser educado para que su discurso fuera el ganador de la contienda diaria de la política. Como es bien sabido, el filósofo ateniense buscaba la verdad y el conocimiento verdadero⁹, y fustigaba duramente el valor de los discursos por sus efectos especiales —podríamos decir hoy en un lenguaje cinematográfico— que garantizarían el éxito.

Por unilaterales y por su propósito agonístico, Platón rechazó los discursos¹⁰ y escribió diálogos. En la crítica del discurso, por ser expresión de un pensamiento que se afirma a sí mismo y se completa para siempre, nuestro autor acierta al mostrar que todo punto de vista fijo es, por la misma circunstancia de ser estático, no verdadero. Pero en la confrontación política, o de cualquier tipo, es preciso defender puntos de vistas de manera unilateral, como el hoplita defiende su territorio con los pies bien plantados en el suelo, sin hacer concesiones al enemigo. Esta lógica de la guerra introducida en la formación y la identidad del ciudadano es inaceptable

9 *República* 499a.

10 También escribió discursos en el *Menexeno*, el *Banquete*, el *Fedro*, el *Timeo*; pero el discurso no aparece solo, sino que está inscrito en un diálogo o confrontado con otros discursos.

para Sócrates, y, en esa crítica a la masculinidad agonística, Sócrates busca opciones en lo otro de lo masculino, que para el pensamiento griego no es más que lo femenino.

El diálogo platónico tiene el propósito de la búsqueda de la verdad en compañía del o de los interlocutores. El método es bien conocido y funciona, muchas veces, mediante la sucesión de preguntas y respuestas. El que pregunta es el que dirige el diálogo, pero las preguntas son generadas por la dinámica de las respuestas. Pero en el diálogo como género literario no siempre encontramos que los interlocutores cooperen preguntando y respondiendo. Muchas veces, el diálogo deviene disputa encarnizada donde lo importante es vencer. La disputa se llama erística en griego, porque proviene de Eris, la diosa del conflicto. El *Eutidemo* es una obra en la que el propio Platón caricaturiza el método socrático del diálogo presentando dos hermanos que discuten en un ejercicio erístico puro. La forma en que aparece la erística puede ser muy similar a la del diálogo que busca el aprendizaje constructivo, pero el contenido es de refutaciones engañosas. Desde el punto de vista normativo, el diálogo platónico debe ser dialéctico, la búsqueda del alma de algo que está en ella misma, mediante una especie de examen ocasionado por las preguntas de otro; pero el diálogo registrado en los diálogos, muchas veces, deviene disputa¹¹.

11 En la presentación que hace Sócrates de los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, los sofistas del diálogo *Eutidemo*, se hace claramente la asimilación de los sofistas con los que hacen lucha: “Ambos son literalmente omniscientes, y al punto que hasta ese momento ignoraba yo lo que eran los pancraciastas. Son capaces de luchar valiéndose de todo tipo de recursos, pero no a la manera como lo hacían aquellos hermanos pancraciastas de Acarnania, que únicamente empleaban el cuerpo; éstos, en cambio, no sólo son habilidosísimos en vencer a todos en la lucha corporal [...], sino que también son los más atrevidos en afrontar las disputas jurídicas y en enseñar a los demás a exponer y componer discursos adecuados para los tribunales. Antes eran, en efecto, sólo expertos en esas cosas, pero en la actualidad han llevado a su perfección el arte del pancracio. El único tipo de lucha que habían dejado sin ejercitar lo han practicado ahora tan a fondo que nadie se atrevería a enfrentarse con ellos: ¡tan diestros se han vuelto en luchar con palabras y en refutar cualquier cosa que se diga, falsa o verdadera!” (272c).

Espacio público, espacio privado

¿Qué encuentra Platón al apartarse de la masculinidad que había forjado la tradición? Lo femenino ha sido pensado en la literatura griega como lo otro de lo masculino, por lo tanto, como lo que no es acción, lo que no se despliega en la exterioridad del espacio público, sino que se lleva a cabo en la privacidad del *oikos*: no tiene que ver con la acción de vencer al otro, sino con la cooperación que ayuda a que el otro sea. Las mujeres son seres para otros, viven sus vidas como satélites de las vidas de los demás miembros de la casa, en ningún caso hacen la guerra. Lo suyo no es, en primer lugar, oponerse al otro, por el contrario, su arquetipo se despliega en engendrar, nutrir y cuidar. Estos rasgos constituyen el punto de partida de su vulnerabilidad.

En correspondencia con lo anterior, Sócrates no se identifica con un sofista, aun cuando fue visto como el prototipo de los sofistas en Aristófanes¹², por ejemplo, y aunque muchas veces acudiera a razonamientos sofisticos. A pesar de que las disputas verbales que protagonizaba podían ser encarnizadas, él mismo cuestionaba el ideal del vencedor. Ni siquiera en el diálogo platónico, que es, en cierto sentido, un campo de batalla, Sócrates vence de manera contundente. Se percibe una sospecha generalizada en la literatura platónica respecto del vencedor, del varón exitoso para la ciudad.

En el libro VI de la *República* se encuentra un pasaje en el que Sócrates denuncia la influencia nefasta de las opiniones públicas cuando circulan en los lugares en que los ciudadanos se reúnen y, juntos, condenan o alaban los discursos oídos o los dramas vistos. La unanimidad de las convicciones de la masa atrapa a cualquier joven, que se mimetizará con estas convicciones y repetirá la opinión de la mayoría. Los sofistas no son los creadores de los valores disolventes del siglo IV a. C., son la expresión de lo existente en la vida pública, puesto que “aprueban o desaprueban con gran alboroto lo que allí

12 *Las nubes* habla repetidamente del *Frontisterio* (pensadero) de los sofistas, la casita donde Sócrates enseña (vv. 93-94).

se dice o se hace, gritando o aplaudiendo, con lo que al producirse el eco de las piedras y del lugar en que se hallan, vuelve a ellas redoblado el estruendo de los vituperios o alabanzas”¹³. El *Pnix* y el teatro de Dionisos hacen de caja de resonancia de los gritos de la multitud, al impactar, sin resistencia, el corazón del joven: “¿Qué educación privada podrá resistir a ello, y no más bien, anegada por este torrente de censuras y encomios, irá a la deriva por donde la corriente la lleve?”¹⁴. Los sofistas enseñan los mismos principios o creencias de la masa¹⁵; Sócrates intentó ir a contracorriente del grito de la alabanza y el vituperio. Por ello hablaba en susurros.

Cuando Trasímaco, el sofista de Calcedonia, recreado por Platón en *República* I, dice que justicia es lo que conviene al más fuerte¹⁶, está expresando el ideal masculino ateniense. Ser fuerte es el valor principal que pone al varón en la posición de dominio, no importa si con virtud o sin ella, no importa si con saber o sin él. Como hemos visto, la verdad, el saber y la virtud no son preocupación ni de los sofistas ni de la multitud. Sócrates, en cambio, cuida de las almas de sus conciudadanos y, como nos explica en su *Apología*¹⁷, es reacio a tomar parte en la vida política, porque si lo hubiera hecho, hubiera sido condenado antes y no hubiera podido hacer lo que, según él, era la verdadera política. Sócrates aborda a sus conciudadanos en el espacio privado¹⁸, en la intimidad de la conversación personal, como una mujer, y discute con ellos de tal manera que se cambia permanentemente de punto de vista; no se adopta allí una posición única desde el inicio, sino que los interlocutores se persuaden entre

13 *República* 492c.

14 *República* 492c.

15 *República* 493a.

16 “τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον” (*República* 338c).

17 “πείθονται ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς” (“persuadiéndoos de que cuiden la virtud”) (*Apología* 31b). “En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace mucho tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. [...] es necesario que el que en realidad lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente” (*Apología* 31e-32a).

18 *Apología* 31c.

sí, cambian de opinión, unas veces se ponen de acuerdo, otras veces no, pero, de todos modos, los participantes terminan pensando diferente que al comenzar el diálogo. En el diálogo no existe un tiempo preestablecido que cumplir¹⁹ ni libreto prefijado como en el espacio público. La conversación toma el rumbo que los individuos le dan según sus particularidades, sus intereses en la conversación y la dinámica propia de la interacción entre los que dialogan. En la conversación privada, la actividad socrática asume la función de partera, tal como nos la describe Platón en el *Teeteto*²⁰.

Sócrates, el pensador, sabe de las complejidades de los partos del alma y ayuda a otros a ser exitosos en este trabajo. En esta actividad privada (¿puede concebirse algo más privado que un parto, sobre todo si es del alma?) y de cooperación, actividad femenina por excelencia, Sócrates se debilita como varón y queda desprotegido en el espacio político a merced de los otros, más fuertes que él. Al margen de la vida política, Sócrates se ocupa de lo que será siempre invisible. En la Atenas del siglo v a. C., las parteras eran mujeres que ya habían parido y habían pasado su ciclo reproductivo. El oficio no era practicado por varones, y ni siquiera mujeres que no tuvieran hijos podían ejercerlo. Parece que las mujeres antiguas consideraban, no sin cierta razón, que un parto no debía ponerse en manos de quien no hubiera vivido la experiencia; por lo tanto, un varón partero era tan improbable como un varón pariendo.

El filósofo es ridiculizado por la pérdida de su masculinidad, que se da de dos maneras: en la ausencia de lo público y en la actividad de partero que lleva en la vida privada de los compañeros de diálogo.

19 “φανόμεθα. καὶ πολλάκις μὲν γὰρ δὴ, ὦ δαιμόνιε, καὶ ἄλλοτε κατενόησα, ἀτὰρ καὶ νῦν, ὡς εἰκότως οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολλὸν χρόνον διατρίψαντες εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες” (“... ver con qué frecuencia los hombres que se han dedicado tanto tiempo a los estudios filosóficos resultan ridículos cuando toman la palabra en una corte de justicia”) (*Teeteto* 172c). “ἢι τοῖς μὲν τοῦτο ὃ σὺ εἶπες ἀεὶ πάρεστι, σχολή, καὶ τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται” (“El hombre libre siempre dispone de tiempo para conversar a su gusto”) (*Teeteto* 172d).

20 *Teeteto* 148e-151d.

La ridiculización de la devaluación de la masculinidad es expresada por Calicles en el *Gorgias*.

[...] cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté, que *pierde su virilidad* al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres, y al vivir el resto de su vida oculto en un rincón susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente.²¹

La crítica de Calicles a la actividad del filósofo, o a la vida de Sócrates, que es lo mismo, está basada en la defensa del despliegue de la fuerza y de la acción del arquetipo masculino. En la práctica filosófica, Sócrates se debilita, se hace inferior con su dedicación a la búsqueda de la verdad, y termina expuesto a que se lo abofetee impunemente: “A un hombre así, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente”, dice Calicles²², y no solamente es posible que lo golpeen, sino que debe (*δείθαι*) ser golpeado. Nosotros sabemos que este texto está indicando la impunidad con que Sócrates fue condenado, la contundencia de la fuerza que se impone sobre la verdad y la justicia. El filósofo convertido en inferior, en menor de edad, deviene el hazmerreír de los poderosos conciudadanos, varones adultos, que tienen la posibilidad y hasta el deber de propinarle una golpiza. El que filosofa pierde visibilidad en el espacio donde los hombres se hacen ilustres y se oculta, como las mujeres, en un rin-

21 Traducción de Gredos con correcciones en itálicas. “ὅταν δὲ δὴ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, ὃ Σόκράτης, οὗτος ὁ ἀνὴρ. ὁ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τούτῳ τῆ ἀνθρώπι, κὰν πάνυ εὐφυῆς ἦ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητῆς τοὺς ἀνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδικότι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ [485e] τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἰκανὸν μηδέποτε φθέγγασθαι” (*Gorgias* 485d-e).

22 *Gorgias* 486.

cón susurrando cosas sin importancia. Claro, si la palabra dicha en un rincón o dentro de la casa es inaudible, no resplandece en la Asamblea, no es avalada por la multitud que escucha y somete a escrutinio para alabar o condenar, entonces necesariamente tiene que ser vana, inútil, debe carecer de importancia. Nótese, además, en la última cita la mención a “el poeta”. ¿Qué otro que Homero puede ser el poeta? Homero es el fundamento ético de la cultura patriarcal de siglo IV a. C., de la masculinidad que se construye ganando fama. Calicles hace un reconocimiento merecido al poeta.

Guerra o fiesta

La configuración del pensamiento de lo masculino de Calicles es una simplificación de la masculinidad expresada en la equivalencia *varón = más poderoso = más fuerte = vencedor*, que, de algún modo, había planteado la épica. Es significativo que el diálogo en que interviene Calicles se inicie con una intervención suya que menciona la guerra y el combate: “Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate, Sócrates”²³. Esta expresión ilustra, muy rápidamente, la situación dramática del diálogo, en qué circunstancias se encuentran los que dialogan y aquello de lo que se trata todo el diálogo. Sócrates y Querefonte llegan tarde donde están reunidos unos amigos que han sido convocados para oír a Gorgias, de paso por Atenas. El discurso de Gorgias ha pasado y Calicles les da la bienvenida a los que se han retrasado citando un dicho que establece que al combate es oportuno llegar tarde. Según los estándares tradicionales, el refrán refleja, de alguna manera, el punto de vista del cobarde, y tal vez existe la sutil alusión a la ausencia de Sócrates de los lugares públicos, que se le reprochará más adelante. A la mención de la guerra y la batalla, Sócrates le contrapone la fiesta o el festival: *heorté*²⁴. “¿Quizás nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado después de

23 “πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὃ Σόκράτης, οὕτω μεταλαγχάνειν” (Gorgias 447a).

24 “ἀλλ’ ἢ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν ἑορτῆς ἤκομεν καὶ ὑστεροῦμεν”.

la fiesta?”. Llegar después de la fiesta no expresa una cobardía, sino de pronto mala suerte: uno se ha perdido de algo bueno. Tal vez por la implicación de que lo que fue estuvo muy bueno, Calicles acepta la corrección y pasa de un vocabulario de guerra y combate a uno festivo: afirma que Gorgias ha dado una magnífica fiesta²⁵, que acaba de concluir. Sócrates obtiene una victoria parcial sobre Calicles con el triunfo de *heortê* sobre *polemos* y *mache*. Calicles, además, ha reconocido que las palabras pronunciadas no son armas de guerra, sino instrumentos de alegría. En el corto primer intercambio de palabras del inicio del *Gorgias*, Sócrates es presentado por Calicles como el cobarde que llega tarde al campo de batalla. Sócrates hábilmente transforma lo sucedido en su ausencia como un acontecimiento deseable, como una fiesta; Sócrates ha perdido, llegando tarde, una experiencia deseable: escuchar el discurso de Gorgias. Entonces Calicles acepta la nueva interpretación de Sócrates, retira la acusación de cobarde o poco viril que ha hecho a Sócrates y Querefonte por el retraso para reafirmar el símil con el festival que ha tenido al gran sofista como protagonista. La victoria de Sócrates no es duradera: Calicles volverá a atacar para poner en evidencia la debilidad de Sócrates respecto de los otros varones, que se asocian en la polis y dominan la vida política.

Más allá del interés del más fuerte

¿Cómo se defiende Sócrates de los reproches de Calicles en el *Gorgias*? Platón, en este diálogo, desmonta la ecuación: *el poderoso es igual al mejor*, y lo hace mostrando lo impreciso de la situación y del concepto de “poderoso”²⁶. Igual ha procedido en la discusión con Trasímaco en la *República* con respecto a lo que éste llama el más fuerte²⁷. ¿Qué significa ser el más fuerte? Platón se dio cuenta

25 “καὶ μάλα γε ἀστείας ἐορτῆς· πολλὰ γὰρ καὶ κατὰ Γοργίᾳς ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο”.

26 *Gorgias* 488b-491c.

27 338c.

de la pobreza conceptual a la hora de precisar qué es un hombre poderoso o uno más fuerte, y con ello erosionó los fundamentos del arquetipo masculino de su época. Detengámonos un momento en la discusión con Calicles, puesto que da la base de la comprensión de la inferioridad de Sócrates. Éste ha discutido, al comienzo del *Gorgias*, con Gorgias y con Polo acerca de la especificidad de la retórica²⁸ y del quehacer del que la enseña. Los interlocutores no pueden determinar eso que es la exigencia socrática, el rasgo que da la especificidad de lo que buscan, aquello que define a la retórica y la diferencia de cualquier otra arte o práctica. La retórica no tiene un objeto como la aritmética tiene el cálculo²⁹, y el poder de esta práctica³⁰, que no alcanza a ser técnica por carecer de objeto, debe restringirse a “dominar a los demás en su propia ciudad y procurar la libertad”³¹. ¿Qué significa esta respuesta de Gorgias? En la democracia se domina a los demás ganándose el apoyo de la mayoría, ya que ésta tiene el poder. Por eso, Gorgias, muy acosado, explica que el retórico “es capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos”³². Persuadir a otro es una manera de imponer el poder sobre él. Aquí, como en la épica, vencer es lo primero, y lo que se pone como bueno, conveniente y útil es lo que el vencedor consigue y la manera como actúa para conseguirlo: en consecuencia, el actuar del que tiene el poder es lo bueno.

El vencedor es modelo de *kalokagathía* en la épica. Sócrates invierte esta lógica al afirmar que lo importante no es vencer, o persuadir, en el contexto democrático, porque se puede vencer o

28 447c.

29 451b.

30 462d.

31 “Procurar la libertad aquí significa ser exitosos en la política internacional, es decir, dominar otras *poleis* y no ser dominado por ninguna otra” (452d).

32 “τὸ πείθειν ἕγωγ’ οἷόν τ’ εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστᾶς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτᾶς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστᾶς καὶ ἐν ἄλλῃ συλλόγῃ παντί, ὅστις ἂν πολιτικός σύλλογος γίγνηται” (452e).

persuadir injustamente o en ignorancia: lo importante para Sócrates es obrar de acuerdo con lo bueno. El héroe actúa bien porque lo hace de acuerdo con lo bueno y no al revés: lo bueno no es bueno sólo porque el héroe lo realiza. Por eso, el reproche a Gorgias será que la persuasión no es más que adulación³³ porque el político persuade a la multitud con su discurso sin saber si aquello de lo que se la persuade es bueno o malo.

De esta manera, Sócrates obliga a Gorgias a afirmar, obligación que explicitará más adelante Calicles, que la retórica enseña de lo justo y lo injusto³⁴. En la perspectiva del héroe épico, de los sofistas y políticos de la democracia, lo justo es lo que hacen los que vencen. En la perspectiva de Sócrates, en cambio, lo justo es más importante que el vencedor, el héroe victorioso debe rendir cuentas a lo justo y lo sabio. Platón ha encontrado que el ejercicio del poder político no arroja héroes para emular, sino que la mayoría de los hombres en el poder son grandes malvados. ¿Por qué la lógica del poder político arroja a los individuos a la maldad? Porque la ética del guerrero contiene un error fundamental: ignorar que es peor hacer injusticia que ser víctima de injusticia. Nada más malo para el alma que cometer injusticia porque termina corrompiéndola. Sin embargo, en la opinión pública, el que recibe injusticia queda devaluado en su masculinidad y empujado a los márgenes de la comunidad. Para el Sócrates del *Gorgias*, habitar el margen porque se ha sido expulsado por la fuerza sería ser víctima de injusticia, y la corrupción estaría en los que la cometen, no en los que la reciben.

Política y filosofía

El *Gorgias* presenta a Calicles como un político que recién ha incursionado en la carrera de ganar el favor popular, y que resume la perspectiva tradicional del vencedor que domina. Como orador

33 463a.

34 454b.

político debe complacer a cada uno de sus dos amores, uno de ellos, *demos*³⁵, el pueblo, que está siempre cambiando y exige un político errático como él³⁶. La historia de Atenas está plagada de los ires y venires de las decisiones del pueblo ateniense.

Sócrates presenta al político como amante del pueblo, dispuesto a complacerlo en sus caprichosas y mudables exigencias. Así también debe comportarse Sócrates con Alcibíades, el más bello de sus amados, pero, a diferencia de Calicles, que ama a dos seres caprichosos, el segundo amado de Sócrates, que tal vez pueda llamarse amada³⁷ es la filosofía, que dice siempre lo mismo³⁸ y no anda errática como los jóvenes amados. La analogía que aparece aquí entre lo público y lo privado, la equiparación del amor de Calicles por los dos *demos*, uno el joven de carne y huesos, hijo de Pirilampes, y el otro el pueblo de Atenas, así como los amores de Sócrates, Alcibíades y la filosofía, parece querer igualar la política y la filosofía como dos actividades igualmente públicas, porque ya sabemos que el amor por los muchachos de estos dos varones pertenecen al espacio de su vida privada. El segundo amor de cada uno es el pueblo para Calicles y la filosofía para Sócrates. La filosofía para el Sócrates platónico, en el *Gorgias* así como en la *Apología*, está más allá de la polaridad público/privado. Incluso Sócrates habla de su actividad filosófica como la verdadera política³⁹, aunque expresa la condición de marginado de la vida política por causa de su quehacer filosófico.

Ésta es una paradoja del pensamiento político de Platón que encontraremos constantemente en la *República*. La política tiene un doble carácter: la real, la que ejecuta Calicles, y la que debería ser pero aún no es, que se identifica con la filosofía, donde se obra con verdad y con justicia. La política democrática, más manejada por la fuerza que por la razón, es la que condena a Sócrates, la que lo

35 El otro amor de Calicles es Demos, un muchacho de Atenas que es su *eromenos*, amado.

36 481d.

37 *República* 495c-496a, donde Platón presenta la filosofía como una mujer.

38 482a.

39 521d.

debilita y le devalúa su masculinidad, entendida ésta como dominio. La condena al filósofo es proferida por unos jueces que son como niños⁴⁰ a los que un médico, que sabe su oficio, les dice que debe cortar y cauterizar sus cuerpos, o que deben abstenerse de comer dulces para bien de ellos. Por su parte, un cocinero adulator que persuade a los niños con toda clase de dulces placenteros acusa, ante ellos, al médico de que les hará muchos males, como quitarle los dulces. Los niños jueces tienen la potestad de condenar o no condenar al médico, que sabe que debe cortar o cauterizar, o que los dulces son nocivos para ellos. En consecuencia, la vida del que sabe está en manos de unos ignorantes. Así como los niños pueden matar al médico, los jueces de Atenas pueden matar al filósofo; pero para Sócrates ésa no es una condena por la que haya que preocuparse, lo importante es vivir sin actuar como los niños, vivir sin cometer injusticias, aunque se las padezca. El poder de los niños poderosos no es ningún poder a la luz del verdadero poder de la justicia y del juicio verdadero.

En esta imagen, el texto equipara al filósofo con el médico, a los jueces varones de Atenas con los niños-jueces, y a los persuasivos políticos de la democracia con el cocinero. Así, Sócrates devuelve a Calicles, en la figura de los niños del símil, su respuesta a la acusación de niño que Calicles le ha reprochado por dedicarse a la filosofía. Tanto en la acusación de Calicles a Sócrates de hacer niñerías ocupándose ya viejo de la filosofía, como en la respuesta de Sócrates, que muestra que los niños, porque no saben, tomarán decisiones que van en contra de sus propios intereses, se ve reflejada una concepción del niño como adulto incompleto.

La crítica del *Gorgias* a la ciudad real, con jueces y magistrados incompetentes, que están en el ejercicio del poder como si fueran vencedores y no por ningún saber o virtud específica, se magnificará en la *República*, texto que plantea la fundación de una polis mejor que se elabora con palabras. Estas palabras nunca son seguras;

40 El símil de los niños que condenan al médico está en *Gorgias* 521e-522a.

Sócrates admite que son provisionales y que las dice porque se ve forzado a ello. Veamos cómo se plantea el nuevo orden político que, para Platón, supera los límites del modelo real.

La igualdad genérica del libro v

El profesor Vlastos encontró en el libro v de la *República* argumentos suficientes para defender un feminismo platónico. Éste es el texto en que el filósofo expone la comunidad de hijos y mujeres⁴¹, y afirma que las mujeres deben ocuparse también de labores de gobierno, que para ello deben tener igualdad de oportunidades respecto a alimentación y a la educación, y deben hacer la guerra al lado de los varones. En una sociedad en que la participación política de las mujeres era inexistente, parece una gran osadía de Sócrates proponer que la clase de los guardianes, los mejores ciudadanos que debían ocuparse del gobierno de la ciudad, estuviera compuesta por varones y mujeres. Si feminismo es la defensa de la “igualdad de los derechos de las personas a no ser negados o recortados según su sexo”, entonces Vlastos encuentra que Platón fue un defensor radical de ese principio y, por tanto, un feminista. Sin embargo, ya que la *República* contiene también afirmaciones peyorativas respecto a las mujeres, Vlastos tiene una solución salomónica para la contradicción que parece haber en un feminista hablando de las mujeres como débiles⁴², no dueñas de sí mismas respecto de las emociones⁴³, etc.: Vlastos establece que cuando Platón piensa en la mejor sociedad posible es feminista, pero cuando juzga a las mujeres de su tiempo es antifeminista. La solución es ingeniosa, pero algunos de los pensamientos antifeministas de Platón no parecen ser solamente juicios a las mujeres de su época, pertenecientes a comunidades no bien fundadas, no bien administradas, con educación no propicia para una sociedad sana, como las *poleis* que existían realmente, sino

41 *República* 450c.

42 *República* 451d, 455d-e y 446a.

43 *República* 605d-e

parece que el juicio negativo que no oculta Platón de las mujeres tiene que ver con lo que él considera de la naturaleza misma de ellas. Es curioso que en la primera afirmación del libro v, donde se expone la pertinencia de la comunidad de las mujeres y los varones, el texto inmediatamente después afirma la debilidad de ellas y la fortaleza de ellos. Parece como si Platón tuviera que hacer una concesión al público, o a sí mismo, y no pudiera, sin más, defender la igualdad de capacidad de los géneros respecto del gobierno.

La intervención de Sócrates sobre la igualdad de capacidades de varones y mujeres respecto a la actividad de administración de la ciudad es desarrollada a pedido de Adimanto, que recuerda un pasaje anterior en la conversación, y le pide a Sócrates que aclare aquello que había dicho: “Has creído, al parecer, que se nos había escapado lo que tan de pasada dijiste: que con respecto a las mujeres y a los hijos era evidente a todo el mundo que todo ha de ser común entre amigos”⁴⁴. Adimanto, Glaucón y Trasímaco, que reaparece aquí después de un largo período de silencio, deben insistirle a Sócrates para que explique qué tenía en mente cuando había mencionado la comunidad de mujeres y niños, ya que Sócrates se muestra reticente a hablar porque, según dice, tiene miedo, no de quedar en ridículo sino de “dar un resbalón fuera de la verdad”⁴⁵. En las formulaciones de los interlocutores, de Adimanto y Glaucón, principalmente, la pregunta por la comunidad parece referirse a lo que es común a los guardianes, la propiedad común que serían las mujeres y los niños. Sin embargo, lo que a lo largo de la explicación va desarrollando Sócrates parece ser lo común entre varones y mujeres. Hay una ambigüedad entre “las mujeres como propiedad”, en donde ellas serían compartidas por los varones, y algo muy distinto que es la puesta en común de varones y mujeres como iguales en las tareas de gobierno.

44 449c.

45 “ἐγὼ δρωῖ, φοβερὸν τε καὶ σφαλερόν, οὐ τι γέλωτα ὀφλεῖν — παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε — ἀλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους συνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλῃσθαι” (451a).

En la primera formulación de Adimanto y repetida por Glaucón⁴⁶, las mujeres se mencionan junto los niños, la fórmula típica que de ellas se da en la literatura como vulnerables, desprotegidas y menores de edad como sus hijos. Sócrates, más tarde, avanzada la exposición del libro v, habla, sobre todo, de mujeres a secas, y las nombra después de haber dicho varones. ¿La “comunidad de mujeres” de Platón significa que todas en paquete son propiedad de todos ellos, no se adjudican las mujeres individualmente a individuos, como hacían los guerreros vencedores con el grupo de mujeres de un pueblo vencido, o como lo hacen los ciudadanos de Atenas mediante el matrimonio? ¿O significa que los guardianes y las guardianas tienen en común el ámbito de lo público y comparten las actividades políticas? Nuestra lectura es que la pregunta de Adimanto supone una respuesta afirmativa a la primera pregunta, pero Sócrates, subrepticamente, se desliza a la formulación, un poco distinta, de la segunda pregunta, aunque todo el largo pasaje de desarrollo del tema que nos ocupa mantenga la ambigüedad.

La interpretación de Adimanto de las mujeres como propiedad común y no tanto de ellas como protagonistas que comparten con los varones el centro de la polis surge de la intervención de Sócrates en el libro iv, a la que Adimanto hace referencia mucho después, como aquello que “dijiste a la pasada”, que hemos citado arriba. La glosa socrática a la que se refiere Adimanto y que da un rumbo nuevo a la primera parte del libro v tiene que ser la siguiente, que está mucho antes:

[...] con una buena educación se hacen los hombres [*andres*] discretos, y así penetrarán fácilmente todas estas cosas y otras que por ahora dejamos de lado, como la posesión de las mujeres [*ten te ton gunaikon ktesin*], el matrimonio y la procreación de los hijos, todo

46 45ob.

lo cual, con arreglo al proverbio, debe ser común entre amigos, en el mayor grado posible.⁴⁷

La larga exposición de la comunidad de mujeres e hijos del v se desvía de la formulación machista de las mujeres como posesión del libro IV, que acabamos de leer. La comunidad de mujeres, entendida como comunidad de bienes⁴⁸, deviene comunidad con las mujeres en virtud del igualitarismo planteado para la ciudad feliz. Ellas pasan del margen (ser para los varones) al centro: ser con los varones. Los hijos de esta ciudad mejor no conocerán quiénes son sus padres y madres biológicos ni, recíprocamente, los padres y madres sabrán quiénes son los hijos. En este sentido, las mujeres, que no habitarán privadamente con varón, pero sobre todo los hijos, que no conocerán al padre, serán comunes a todos los varones. Pero en cuanto que los guardianes no tendrán propiedad alguna, sino que vivirán pobremente, de lo que les darán como prestación por su servicio de cuidado los productores⁴⁹, en ese sentido, las mujeres no podrán ser propiedad. Tampoco hay propiamente “mi mujer” en la sociedad pensada por Platón. Sócrates quiere eliminar de su ciudad el origen

47 “τὴν παιδείαν, ἣν δ’ ἐγὼ, καὶ τροφήν· ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίγνωνται, πάντα ταῦτα ῥαδίως διόψονται, καὶ ἄλλα γε ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τὴν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι [424a] δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροικίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιῆσθαι” (República 4.423e-424a).

48 “ἂ ἐγὼ πάλαι προορῶν ἐφοβούμην τε καὶ ὀκνοῦν ὑπτεσθαι τοῦ νόμου τοῦ περὶ τὴν τῶν γυναικῶν καὶ παιδῶν κτῆσιν καὶ τροφήν” (453d). Sócrates habla de su vacilación de tocar la ley concerniente a la posesión (*ktesin*) y crianza (*trophēn*) de las mujeres y los niños. Más adelante, cuando se explica la ausencia de propiedad, dice que “los guardianes no deben tener en propiedad ni casa, ni tierra, ni otra posesión alguna (*oute ti ktema*)...”: “τοῦ μεγίστου ἄρα ἀγαθοῦ τῆ πόλει αἰτία ἡμῖν πέφανται ἡ κοινωνία τοῖς ἐπικούροις τῶν τε παιδῶν καὶ τῶν γυναικῶν. καὶ μάλ’, ἔφη, καὶ μὲν δὴ καὶ τοῖς πρόσθεν γε ὁμολογοῦμεν· ἔφαμεν γάρ που οὔτε οἰκίας τούτοις ἰδίας δεῖν εἶναι οὔτε γῆν οὔτε [464c] τι κτῆμα, ἀλλὰ παρὰ τῶν ἄλλων τροφήν λαμβάνοντας, μισθὸν τῆς φυλακῆς, κοινῇ πάντας ἀναλίσκειν, εἰ μέλλοιεν ὅπως φύλακες εἶναι” (464b-c). Es importante que aquí, que ya se ha hablado de la igualdad de varones y mujeres en la clase de los guardianes, no se mencione la mujer como una posesión de las que no se tendrán. Parece que ellas están ya instaladas con derecho propio “recibiendo de los demás su mantenimiento como salario de la vigilancia, consumiéndolo todos en común” (464b-c).

49 Son una clase inferior a la de los guardianes que se dedican al sector productivo de la polis.

del conflicto (*stasis*) de una sociedad: lo que un ciudadano puede llamar “mío”, que, para cada uno, es diferente. Así pues, no habrá “mi casa”, “mi patrimonio”, “mi matrimonio” ni “mi hijo”. Todo será común a todos y deberemos decir “nuestro” en lugar de “mío”. En esta lógica, las mujeres no pueden ser el botín (la propiedad) que se reparte entre los jefes guerreros y por el que los varones luchan entre sí, origen de la disputa de Agamenón y Aquiles por Briseida; no son símbolo de honor del vencedor, sino que, como miembros de la ciudad, desarrollarán con los varones las actividades públicas. Serán visibles, las desnudaremos para que se ejerciten en la palestra, dice Sócrates⁵⁰, un poco en sentido literal; pero ese desnudarse y hacerse visible es sintomático de la introducción de las mujeres en la clase de los guardianes y en el ámbito político, aquél en que lo que se hace es visto y juzgado públicamente. ¿Hasta dónde está Platón dispuesto a aceptar que la comunidad de varones y mujeres implica la igualdad entre ellos? Algunos han interpretado las páginas del libro v al respecto, de manera radical, como si Platón hubiera aceptado la igualdad hasta el punto de incluir en su concepción de la sociedad pensada la idea de la “reina filósofa” (Adam 131)⁵¹, el femenino del famoso “rey filósofo” de la *República*⁵². Dejemos este problema para un poco más tarde, tratemos de volver a la exposición del estatus ambiguo (igual y desigual) de la noción de mujer para Sócrates en nuestro contexto.

La reticencia de Sócrates a hablar de las mujeres es interrumpida con el reconocimiento de la ausencia de ellas en la larga conversación que ha precedido a este punto de la conversación, esa larga noche en casa de Céfalo, en el Pireo. “Puede que esté bien el que, después de haber puesto en escena a los varones (*andreion drama*), y determinado por completo su papel, hagamos otro tanto con las mujeres”⁵³. ¿No ha sido necesario asignarles un lugar a las mujeres

50 *República* 457a.

51 Habrá mujeres *philosophos* y *misosaphos* (*República* 456a).

52 473c.

53 “μετὰ ἀνδρείον δράμα παντελῶς διαπερανθέν τὸ γυναικεῖον αὖ περαίνειν” (451c).

cuando ya lo tienen los artesanos, los agricultores, los comerciantes, los guerreros, los varones mejores y los no tan brillantes? Se han dicho tantas cosas de la ciudad y el individuo justos, de la educación de los gobernantes, de la división del Estado y de la división del alma, y para nada de esto han sido necesarias las mujeres. Todo lo anterior hacía referencia a los varones, Sócrates lo admite sin ambages: no es que cuando dice varón (*aner*) allí esté incluida ella; *aner* no designa la especie humana, la discusión hasta ahora ha versado sobre varones, y así hubiera continuado de no haber sido por la curiosidad que suscitó a Adimanto y Glaucón la mención, de pasada, de las cosas que sabrían los guardianes sobre la comunidad de mujeres y niños. Respecto de la posesión y el trato de las mujeres y los niños, no hay sino una manera recta de entender el asunto para los que han crecido y se han educado en la ciudad que se ha elaborado con palabras. El argumento corre así: los guardianes (*phulakes*) han tenido en la ciudad el papel que tienen los perros guardianes en el rebaño; y entre los perros, ¿la tarea de cuidar el rebaño es de machos y hembras o sólo de los machos?

Con respecto a las hembras de los perros guardianes (*phulakon kunon*),

¿nuestra opinión será la de que deben compartir con los machos la vigilancia del ganado, cazar junto con ellos y hacer en común (*koinei prattain*) todo lo demás, o que deben quedarse dentro de la casa, como si los partos y la crianza de los cachorros las hiciesen incapaces de toda otra cosa, mientras los machos tienen todo el trabajo y el cuidado de los rebaños?⁵⁴

54 “ὁδε. Τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν πότερα συμφυλάττειν οἰόμεθα δεῖν ἄπερ ἂν οἱ ἄρρενες φυλάττωσι καὶ συνθηρεύειν καὶ τᾶλλα κοινῇ πράττειν, ἢ τὰς μὲν οἰκουρεῖν ἔνδον ὡς ἀδυνάτους διὰ τὸν τῶν σκυλάκων τόκον τε καὶ τροφήν, τοὺς δὲ πονεῖν τε καὶ πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἔχειν περὶ τὰ ποιμνία;” (451d).

La respuesta inmediata de Glaucón introduce la polaridad debilidad/fortaleza, que busca reforzar en el texto la tensión igualdad/desigualdad entre los géneros:

Lo harán todo en común (*koinei panta*), sólo que, en cuanto a sus servicios, tendremos en cuenta la mayor debilidad (*asthenesterais*) de las unas y la mayor fuerza (*ischuroterois*) de los otros.⁵⁵

¿Por qué Platón pone en boca de Glaucón esta especie de rectificación de la igualdad de capacidad para actuar de machos y hembras? Parece que debe hacer concesiones al público para no sonar tan disonante con su ímpetu igualitario. Se trata de un desliz momentáneo. Enseguida, Sócrates continúa por su camino principal exigiendo la misma nutrición y la misma instrucción para los dos géneros (macho y hembra) de guardianes. Retomando las propuestas del libro III de la *República* acerca de la instrucción que deberán tener los guardianes, las mujeres serán entonces educadas como ellos en gimnasia, para la formación saludable del cuerpo, y en la música, que desarrolla las mejores disposiciones del alma. Sócrates defiende su planteamiento igualitario basado en la afirmación de la diferencia genérica. La objeción que, obviamente, alguno podría plantear, siendo consecuente con lo que se ha defendido en el libro II como “principio de especialización” de tareas dentro de la polis —que dice que cada uno debe ocuparse de aquello para lo que esté mejor dotado y no debe hacer todas las cosas que necesita para reproducir su vida porque, de este modo, hará cosas no tan bien hechas y perderá las energías que debe ocupar en realizar aquello que sabe hacer mejor—, diría que, ya que la mujer y el varón son diferentes, deben hacer cosas diferentes. Sócrates, ante esta objeción, expresa una idea que coincidiría con las feministas racionalistas. Él piensa que las mujeres difieren de los varones en las funciones

55 “κοινῆ, ἕφθη, πάντα· πλὴν ὡς ἀσθενεστέραις χρήμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις” (451e).

reproductivas⁵⁶, pero no en sus capacidades para ejercer las funciones del cuidado de la ciudad⁵⁷. Esto significaría que la debilidad de las mujeres o su inferioridad no hace referencia a su capacidad intelectual, porque para ejercer el gobierno se necesita la mejor inteligencia y buen juicio, sino que la inferioridad o debilidad estaría referida a las aptitudes físicas.

Esta posición de interpretar el libro v como un texto que defiende la igualdad intelectual y ética de las mujeres y los varones resulta también problemática. Algunos consideran que la inferioridad que ve Platón en las mujeres es intelectual y no sólo física. Dover encuentra que para los griegos de la época de Platón, las mujeres tenían una “butterfly mind, equally incapable of intelligent, far-sighted deliberation and of foregoing the emotional reaction of the moment in pursuit of distant and impersonal aims and she was a chatterbox” (Dover 100), y se basa para apoyar estas afirmaciones en Aristófanes (*Lisístrata*⁵⁸ y *Asambleístas*⁵⁹). Si la observación de Dover es cierta, el apoyo textual puede ser mucho más amplio que el que él da, y los atenienses creían mayoritariamente que las mujeres no tenían una inteligencia que les posibilitara la ponderada deliberación. Entonces Platón se aventuró no solamente a desafiar la realidad de su época sino la mentalidad de sus contemporáneos cuando afirmaba la identidad de naturaleza para la defensa de la ciudad. No hemos encontrado un lugar donde diga que las mujeres, en cuanto a la inteligencia o la capacidad de deliberar, son iguales a los varones, pero creemos que la defensa que hace de la igualdad para ser guardianas lleva implícito su reconocimiento de la capacidad racional y

56 “ἐὰν δ’ αὐτῇ τούτῳ φαίνηται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν [454e] τὸ δὲ ἄρρεν ὄχευειν” (“la diferencia no consiste sino en que las mujeres paren [*to thelu tikttein*] y los varones procrean [*to arren ocheuein*]”) (454d-e).

57 “καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτῇ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως” (“Hay, pues, en la mujer y en el varón identidad de naturaleza en lo que atañe a la vigilancia de la ciudad”) (456a).

58 1-3; 13-15; 23-5; 137-9; 706-26.

59 120.

ética de las mujeres⁶⁰. Sócrates dice que no toda diferencia es válida para determinar ocupaciones diferentes dentro de la ciudad. Así, respecto de la técnica de hacer zapatos, es irrelevante la diferencia de lo calvo o lo peludo del zapatero. Claro que es muy diferente ser calvo o tener pelo en la cabeza, pero esa diferencia no afecta para nada la destreza en el oficio de la zapatería. Así como el ser calvo o el ser peludo no es relevante en una destreza profesional, asimismo, ser mujer o varón, diferir respecto al papel en la reproducción, no hace nada respecto de la actividad política. Y la buena disposición para la actividad política tiene que ver con la capacidad de pensar; por eso, los mejores varones deben ocuparse de esto, y las mejores mujeres también.

Si Platón hubiera considerado que la afirmación de la debilidad o inferioridad femeninas se refería a la capacidad de deliberar, como dice Dover que era lo que creían los contemporáneos a Platón, entonces no tendría sentido que hubiera puesto a las mejores mujeres a participar en la vida fuera de la casa. No todos los varones tienen la capacidad para gobernar; no todas las mujeres la deben tener. Tal vez Platón pensaba que los varones eran, tomados como conjunto, más capaces para la vida política que las mujeres en su conjunto, pero es claro en afirmar que algunas mujeres consideradas individualmente son mejores a la mayoría de los varones.

¿Pero conoces tú algún ejercicio de la actividad humana en que, por cualquier respecto, no tenga el sexo masculino la superioridad sobre el femenino? ¿Habría necesidad de que nos detengamos en hablar de ciertas excepciones, como el arte del tejido y la preparación de pasteles y guisos, en lo cual parece tener cierta ventaja el sexo femenino, y sería el colmo del ridículo que aun en estas cosas fuera superado?⁶¹

60 Al menos no tienen impedimentos que las descalifiquen por su naturaleza femenina.

61 “οἴσθᾳ τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετούμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογούμεν τήν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τήν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δὴ τι δοκεῖ τὸ γυναικίον γένος εἶναι, οὗ καὶ καταγελαστότατον [455d] ἐστὶ πάντων ἡττούμενον” (455c-d).

Considerados como conjunto, los varones superan o son superiores y las mujeres son más débiles en casi toda actividad; sin embargo, “no hay en la administración de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer por ser mujer, ni del varón por ser varón, sino que las aptitudes naturales (*hai phuseis*) están diseminadas por igual en los vivientes de uno y otro sexo” (455d)⁶². Así, unas serán buenas para la medicina y otras no, unas serán buenas para la gimnasia y otras no, unas serán buenas para la guerra y otras no. Unas serán amantes de la sabiduría⁶³ y otras sus enemigas, unas tendrán el espíritu fogoso y otras remiso. Como ellos, unas tendrán dotes para la vigilancia de la ciudad y otras no. Serán elegidas según sus capacidades para el gobierno de la ciudad, nada hay en su naturaleza que impida, en virtud de su género, las tareas de la vida pública.

Compartir el espacio público político varones y mujeres va de la mano de la anulación de la familia nuclear monogámica y de la propiedad privada⁶⁴. Los gobernantes regularán los encuentros sexuales para favorecer la mejor progenie. Recurriendo a mentiras y engaños, si es necesario, harán aparecer los resultados de los sorteos de quién se reunirá con quién; pero, en realidad, los gobernantes manipularán estos sorteos para reunir las mejores con los mejores y que resulten buenos ciudadanos. Así se realizarán unas bodas sagradas que legitimarán las uniones sexuales y controlarán la descendencia. La etapa reproductiva es para las mujeres de veinte a cuarenta años y para los varones “después de pasar la culminación de su velocidad en la carrera hasta los cincuenta y cinco”⁶⁵, que debemos entender desde los veinticinco. Las mujeres, después de pasar la etapa reproductiva tienen total libertad sexual, pueden unirse a cualquiera con tal de que no tengan hijos de estas uniones libres.

62 “οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὃ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ’ ἀνδρὸς διότι ἀνὴρ, ἀλλ’ ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοις”.

63 Éste sería el apoyo textual más cercano a la acuñación de Adela Adam de la reina filósofa.

64 *República* 464b.

65 460e.

Para completar la abolición del espacio privado, fuente de los conflictos de la polis, Sócrates libera a las mujeres del cuidado de sus crías. Los niños cuando nacen pasan a un lugar especializado para su cuidado y allí deben ir las madres que han parido y tienen sus pechos hinchados a darle de comer a cualquiera de los niños que ha nacido con el suyo. La madre alimenta a los hijos de la patria, a todos sus virtuales hijos, de pronto a su hijo biológico también. De manera que no se apega a ninguno, o mejor, los quiere a todos como al suyo, de modo que a la hora de juzgarlos para determinar sus capacidades no favorecerá injustamente a los que son más cercanos por los afectos.

La reina filósofa

Finalmente, volvamos a un asunto que hemos dejado pendiente: la reina filósofa. El término suena inusitado porque muestra la contundencia del oximorón que expresa. También el masculino “rey filósofo”⁶⁶ es, en la lógica de la crítica del dominio, una gran paradoja. Platón le apostó a ella. Lo que sucede es que, a fuerza de repetir por siglos la expresión “rey filósofo” nos hemos habituado a esta contradicción rampante que los profesores de filosofía profieren como si se tratara de una entidad entre otras. Para Platón, el filósofo es, al menos en la ciudad real, el Sócrates de su literatura. Marginal y perdedor, habla en los rincones, no donde las piedras magnifican los alaridos de la multitud; busca lo que está bien que hagan los jóvenes pero que se ve mal en los adultos; se ocupa de los individuos de Atenas, no de los grandes asuntos que deciden el destino de la ciudad; en fin, se trata de un condenado a muerte. La filosofía misma es presentada por nuestro autor como mujer⁶⁷ maltratada por los varones de la ciudad, por

66 Fórmula no exactamente platónica. Él dice: reyes que filosofen o filósofos que gobiernen. Sin embargo, así lo registra la tradición.

67 “οὗτοι μὲν δὴ οὕτως ἐκπίπτοντες, οἷς μάλιστα προσήκει, [495c] ἔρημον καὶ ἀτελή φιλοσοφίαν λείποντες αὐτοὶ τε βίον οὐ προσήκοντα οὐδ’ ἀληθῆ ζῶσιν, τὴν δέ, ὡς περ ὀρφανῆν συγγενῶν, ἄλλοι ἐπεισελθόντες ἀνάξιοι ἥσυχνάν τε καὶ ὄνειδη περιήψαν, οἷα καὶ σὺ φῆς ὄνειδίξειν τοὺς ὄνειδίζοντας, ὡς οἱ συνόντες αὐτῇ οἱ μὲν οὐδενός, οἱ δὲ

amantes indignos que la ultrajan. La figura literaria con que Sócrates hace patente el carácter de ser transgredido y violentado de la filosofía es, no por casualidad, la mujer.

La filosofía y el filósofo no pueden sino ubicarse en el margen de la vida política. No obstante, el pensamiento político de Platón quiere conciliar lo que siempre es irreconciliable pero sufre de la atracción y el coqueteo del poder o dominio. Filosofía y política son, para el pensamiento platónico, como agua y aceite, pero los diálogos se empeñaron en batir la emulsión. De ahí surge la idea de que los filósofos gobiernen o de que los hijos de los reyes se vuelvan filósofos. ¿Qué pasa si en lugar de decir que los filósofos gobiernen decimos que las filósofas gobiernen? El filósofo es un marginal político, pero al menos es varón. Despojado del honor y el favor de la multitud, pero aún varón. Aun sin el ejercicio del gobierno, condición imprescindible del rey gobernante del *epos*, le quedan las virtudes que cultivar: sabiduría, valentía, justicia y moderación. Platón hizo una fuerte crítica de la construcción de lo masculino pero no destruyó todo; del arquetipo quedaron las virtudes que son los rasgos del héroe épico y que han surgido de él.

Si Platón tenía tan clara la separación dramática entre política y quehacer filosófico, y si la filosofía, como él la definió por primera vez, tiene que ver con el espacio privado y no público, y, sin embargo, intentó con tanto ahínco introducirla en el espacio público, ¿por qué no habría de sacar a las mujeres de dentro de sus casas y colocarlas en medio del *Pnix*? Con todo derecho podemos reformular, en la lógica de la *República*, el célebre pasaje diciendo

πολλοὶ πολλῶν κακῶν ἄξιοί εἰσιν ("Estos hombres, pues, habiéndose apartado así del oficio que más que todos les compete, dejan a la filosofía en la soledad y el abandono; y mientras ellos llevan, de su parte, una vida que, por no competirles, no es vida auténtica, la filosofía, semejante a una huérfana sin parientes, es invadida por gentes indignas que la deshonran y le atraen esos cargos que, según dices, le imputan los que la censuran: que de los que conviven con ella, los unos no tienen ningún mérito, y los otros, que son los más, merecen sufrir males sin cuento") (*República* 495b-c).

que: a menos que las filósofas no reinen en las ciudades, o que las llamadas reinas y soberanas

no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurren en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no se aparten por fuerza a la multitud de personas que siguen uno u otro camino exclusivamente, no habrá, mi querido Glaucón, tregua para los males que aquejan a las ciudades, ni tampoco, para los del género humano.⁶⁸

Conclusión

Platón sabía que los caminos del dominio y la filosofía eran excluyentes; sin embargo, no renunció a unir lo que por la naturaleza de cada una no puede mezclarse porque una de las dos desaparecerá. Cuando Sócrates habla de la verdadera política, que es la que él hace⁶⁹, en realidad no se trata de política sino de filosofía. La política como la quiere la *República*, con jóvenes que respeten a los viejos y le sean leales a los padres, por ejemplo, no es política sino casa, no se refiere a la vida pública sino a la privada. La política es el espacio de la igualdad de los asociados que difiere de las jerarquías y los respetos de la casa.

La ciudad fundada con palabras de la *República* implica la doble disolución del espacio político: por una parte, la anulación del lugar de lucha por el poder, del éxito de unos y el fracaso de otros, pero, en todo caso, de alianzas y puja permanente de intereses parcialmente privados, y, por otra parte, la disolución de la casa como espacio privado de los individuos que se confrontan y se alían en la Asamblea.

68 “βασιλεύσωσιν ἐν [473d] ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέση, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθήσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαῦκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῆ ἀνθρωπίνῃ γένει” (473c-d).

69 “Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos” (Gorgias 521d).

La pregunta no sería tanto por la posibilidad de la existencia de unos gobernantes que hacen filosofía, que gobiernan sabiendo y no actúan como aquel piloto de barco que, torpe y corto de vista, gobierna temiendo que los marineros borrachos lo arrojen al mar, sino la pregunta debe ser por lo que es pensable: ¿cómo pensar una filosofía reinante, es decir, que gobierne, si hemos aprendido con Platón que la marginalidad y la inferioridad respecto de la superioridad política es su condición de posibilidad?

Vemos unas coincidencias entre los textos de Platón tratados aquí y las feministas contemporáneas. Durante el siglo xx y este incipiente xxi, las feministas se han esforzado por darle visibilidad a lo que las mujeres piensan, hacen y quieren. Han luchado porque los puntos de vista de ellas tengan cabida en el ágora y en la Asamblea, porque su voz no sea de los rincones, como la de Sócrates según Calicles, sino que sea proferida y oída públicamente. La tarea de las feministas es básicamente política, y el feminismo como posición política busca hacer presencia en el espacio común, donde las diversas perspectivas son oídas y confrontadas entre sí. Las mujeres, ese colectivo que es la mitad de la ciudad, tienen, muy probablemente, prioridades distintas a las de los varones. Aristófanes lo muestra bien en las comedias en que puso patas arriba la *polis* y le dio un papel público a las mujeres (*Asambleístas*, *Lisístrata*). Allí las esposas tienen intereses que no coinciden con los de sus maridos respecto de la guerra y la política doméstica. Sólo parecen coincidir en sus intereses amorios. Como las feministas han hecho respecto de las prioridades de las mujeres, así también Platón se esforzó por hacer visible y central las prioridades de la filosofía.

Frente a lo anterior, surge el interrogante de si el acceso de los intereses de las mujeres o de la filosofía al poder o dominio en el espacio político, espacio donde es requisito preservar el espíritu agonístico para mantenerse en el poder, no transforma completamente la naturaleza de lo que ha sido marginado. Al trasladarse al lugar de la visibilidad y al acceder como protagonista al centro del poder se desfigura aquello que estaba en la marginalidad. ¿Qué tanto de la realidad de la filosofía o de

lo femenino puede permanecer en el paso del margen al centro? Esta pregunta aplica a todo feminismo y aplica también al sueño platónico de hacer filósofos a los hijos de los gobernantes, ellos mismos filósofos-gobernantes en el futuro. ¿Es posible hacer visible y dominante lo que se ha desarrollado aparte de la vida pública, un poco a contravía de sus costumbres, sin que al hacerse ahora visible adquiera aquello que ha sido propio de lo público y lo visible? ¿La visibilidad no es sólo posible en la relación agonística con lo otro? Nuestro atisbo es que el feminismo y la filosofía sólo son posibles desde el margen, apenas emergiendo. En el centro del poder ambos devienen dominio, que no es mejor ni peor que el feminismo y la filosofía, pero que, ciertamente, es de diferente naturaleza que éstas dos últimas. Sin embargo, en la *República*, Platón pensó que era posible un ejercicio de la filosofía desde el centro del poder; pensó también que el centro podía estar habitado conjuntamente por varones y mujeres: por reyes y reinas filósofos. Tanto la filosofía que gobierna como el feminismo en el poder son, desde nuestra perspectiva, una contradicción irrealizable, una imposibilidad no sólo de la realidad, sino del pensamiento. Para Platón, se trataba únicamente de una realidad que nunca había existido, pero que era posible.

Obras citadas

Textos literarios

- Homero. 1998. *Iliada*. Traducción de E. Crespo. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. 1990. *Apología*. Traducción de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. 1987. *Gorgias*. En vol. 2 de *Diálogos*. Traducción de J. Calonge. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. 2000. *República*. Edición bilingüe. Traducción de A. Gómez Robledo. México: UNAM.
- Platón. 1983. *Teeteto*. En Cornford, F. M. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós.
- Platón. 1987. *Eutidem*. En vol. 2 de *Diálogos*. Traducción de S. J. Olivieri. Madrid: Editorial Gredos.

Estudios críticos

- Adam, Adela. 1913/1977. *Plato: Moral and Political Ideals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baring, Anne, y Jules Cashford. 2005. *El mito de la diosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dover, Kenneth. 1974. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oakland: University of California Press.
- Irwin, Terence. 1995. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Khan, Charles. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neumann, Erich. 1993. *The Origins and History of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press.
- Neumann, Erich. 1994. *The Fear of the Feminine*. Princeton: Princeton University Press.
- Neumann, Erich. 2009. *La gran madre*. Madrid: Editorial Trotta.
- Tuana, Nancy (ed.). 1994. *Feminist Interpretations of Plato*. University Park (Pensilvania): The Pennsylvania State University Press.
- Vlastos, Gregory. 1994. "Was Plato a Feminist?". En Tuana, N. (ed.). *Feminist Interpretations of Plato*, 11-23.

Bibliografía

- Cooper, John. 1999. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Etical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Foley, John Miles (ed.). 2009. *A Companion to Ancient Epic*. Malden, Oxford: Blackwell Publishing.
- Liebersohn, Yosef Z. 2005. "Rhetoric: Art and Pseudo-Art in Plato's Gorgias". *Arethusa* 38: 303-329.
- Plochmann, George Kimball, y Robinson Franklin. 1988. *A Friendly Companion to Plato's Gorgias*. Carbondale: Southern Illinois University Press.