

## La justicia y las mujeres en la filosofía de Platón

### LAS MUJERES EN LA CIUDAD PERFECTA

La circunstancia de ser mujer justa se presenta en la filosofía de Platón con cierta ambigüedad. Por un lado, el filósofo nos da a través de Sócrates la buena noticia de que en un Estado justo las mujeres pueden y deben desempeñar las mismas tareas de gobierno (*República* V, 454 d-e); pero, por otro lado, la participación de las mujeres en las tareas de gobierno es subsidiaria de un requisito del Estado justo: que las clases superiores (guerreros y gobernantes) tengan todos sus bienes en común, siendo las mujeres y los niños parte de ese *común*. «Nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad [...] Nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera» (*República* III, 416 d). La ausencia de bienes privados implica que el hogar y la familia no serían pensables en los mismos términos en los que lo eran en la sociedad ateniense del siglo IV, puesto que «la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos [...] deben ser todas comunes al máximo posible» (*República* IV, 423 e-424 a).

Esta comunidad de bienes para las clases superiores es necesaria para evitar que la ciudad se divida en otras muchas, debido a intereses diferentes entre quienes tienen el poder. Si los bienes son comunes, no existirán intereses contrapuestos y quedará conjurado el peligro de que los gobernantes organicen la ciudad guiados por la posibilidad de su beneficio, en perjuicio de cuidar de la ciudad en su conjunto, de la armonía de la ciudad.

Armonía es el concepto que Platón utiliza para definir la justicia y esto significa que cada uno haga lo que tiene que hacer y cada uno debe hacer sólo aquello para lo que está más capacitado. En esta división de tareas es primordial delimitar entre quiénes tienen que mandar y quiénes tienen que obedecer. Han de mandar quienes a su vez saben gobernarse a sí mismos, quienes se guían por la parte racional de su alma. Así, la ciudad bien gobernada llega a ser una copia del alma bien gobernada. Para que esto sea posible, para que la ciudad reproduzca el alma del filósofo es necesaria esa tenencia de bienes en común, porque así se consigue salvar el *escollo* que supone pasar de gobernarse a sí mismo a gobernar la pluralidad de individuos que constituye la ciudad. Con tal comunidad la ciudad funcionará como si tuviese un solo cuerpo, se formará una «comunidad de placeres y dolores», en el sentido de que lo mismo que si una parte del cuer-

\* Profesora de Filosofía del I.E.S. «Padre Feijoo» de Gijón.

po siente placer o dolor, todo el cuerpo experimenta lo mismo (*República V*, 462 c-d). Así si una parte de la ciudad experimenta placer o dolor, el resto lo asume como propio. Así se evitaría que lo que para uno resultase doloroso, para otro sea motivo de placer por algún beneficio que pudiese extraer del mal ajeno.

La comunidad de mujeres y niños/as, resultado de la propiedad común, sería catastrófica si a las mujeres no les fuesen adjudicadas tareas y no se planificase la educación de la infancia. Y no ve Platón ninguna razón para que aquellas mujeres capaces de ello no cuiden del estado lo mismo que los varones: más bien le parece un desatino lo que ocurría en su tiempo: el hecho de no contar con las mujeres para tales tareas. Platón considera que las tareas de gobierno son similares a las de cuidar de un rebaño y, cuando de rebaños de animales se trata, tanto los perros como las perras cuidan del rebaño –si bien ellas son más débiles– siempre que se les proporcione el mismo alimento y educación (*República V*, 451 d-e).

Si Platón no ve razón para excluir a las mujeres de las tareas del Estado sí que podría verla, aunque esto no está totalmente explícito en los textos, para que *puestas en común* no se reglamenten sus actividades. Sobre el peligro que podría acarrear una unión de mujeres a *libre pasto* pudo haber sido *avisado* por Aristófanes quien en *Lisístrata* y *Las Asambleístas* mostró, si bien en clave de comedia, las posibilidades de organización de las mujeres cuando pretendían intervenir en la vida política, cansadas de que la política de los varones sólo les reportase trabajo y pobreza.

Las mujeres en común y la participación de éstas en las tareas propias del gobierno de la ciudad es, como ya dijimos, la exigencia de la armonía de la ciudad, de que quienes son los *verdaderos varones de Estado* no tengan conflictos entre ellos, funcionen como si tuviesen un solo cuerpo. En repetidas ocasiones aparece en la obra platónica la asociación entre varón y Estado. El Libro V de la *República* comienza insistiendo en la asociación entre varón y estado: «A semejante Estado y a semejante forma de gobierno llamo buena y recta, lo mismo que al varón correspondiente» (449 a).

La ciudad justa sólo podrá ser fundada por los «fecundos según el alma» que son aquellos que poseen el conocimiento mayor y más bello, aquel que consiste en «la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias cuyo nombre es la medida y justicia» (*Banquete* 208 e-209 a). Gobernar es una ciencia (*República IV*, 438 e) que sólo la poseen los «fecundos según el alma», quienes se dirigen a los cuerpos bellos para después apreciar más la belleza de las conductas que la de los cuerpos y en último lugar la belleza en sí para engendrar virtudes verdaderas y no imágenes de virtud, quienes saben, al igual que el buen dialéctico, unir y separar siguiendo las articulaciones naturales.<sup>1</sup>

1 El verdadero amante es aquel que sabe reconocer en éste a los compañeros de la comitiva de su alma en el otro mundo (*Fedro* 265 e- 266 b). El dialéctico es quien sabe reconocer las uniones y divisiones de las ideas (*Sofista* 253 d).

Si quienes conocen la ciencia de la regulación de las familias y las ciudades se convierten en gobernantes, la ciudad será justa y asimismo lo serán quienes vivan en ella, porque siendo justicia hacer aquello para lo que uno/a está más capacitado, ocurre que aquellos que en principio no serían justos por estar su alma inclinada a la satisfacción de los deseos individuales, como es el caso de los trabajadores manuales. Sin embargo, pueden ser justos si viven en una ciudad justa desde el momento en el que realizan sólo aquellas actividades para las que están más capacitados. De ahí que habría dos clases de justos, quienes lo son, a pesar de vivir en Estado injusto, como fue el caso de Sócrates, y quienes lo son porque viven en una ciudad bien gobernada; podríamos decir, quienes lo son por naturaleza y quienes lo son por educación.

Por lo que respecta a las capacidades para gobernar la biología de cada sexo es irrelevante, pues, según Platón, el engendrar o parir son tan irrelevantes para afrontar las tareas del Estado, como pueden serlo el tener o no tener pelo. Pero difícilmente podemos decir que la guardiana sea igual que el guardián. Por un lado, se selecciona a los más valiosos para ser guardianes para posteriormente buscar a las más adecuadas para ellos (*República V*, 456 b), aquellas capaces de compartir las actividades encomendadas a los varones. Por otro lado, las mujeres sirven de premio para aquellos varones que se hayan distinguido por haber sido valientes guerreros (*República V*, 460 a-b) o por haber sido buenos gobernantes. A estos últimos en su ancianidad se les dará la oportunidad de «casarse con las hijas de quienes ellos quieran» (*República X*, 613 d).

Sarah Pomeroy<sup>2</sup> registra los contextos en los que Sócrates-Platón se refiere a la función de las mujeres en la ciudad ideal, destacando que en la mayoría de los pasajes las mujeres aparecen unidas a la posesión y a los niños, prueba, para esta autora, de que Platón no fue capaz de desprenderse de la imagen contemporánea que consideraba a las mujeres menores dentro de las posesiones.

Por su parte, Julia Annas<sup>3</sup> considera que el criterio seguido por Platón para conceder a las mujeres acceso a la vida pública es un criterio utilitarista, puesto que considera que a las mujeres se les adjudicarán tales tareas por exigencias de la ciudad y no por la intención de eliminar la situación de inferioridad de las mujeres.

No está de acuerdo con la anterior interpretación de Platón M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, para quien el criterio utilitarista es utilizado por Platón para probar la conveniencia de que las mujeres participen en las tareas de gobierno, pero después de haber probado la posibilidad de tal eventualidad y éste es, según la autora, dialéctico y no utilitario, dado que para Platón la propuesta de que las mujeres participen en las tareas de gobierno está en consonancia con su definición de justicia de hacer cada uno aquello para lo esté más capacitado y para gober-

2 «Feminism in Book of Plato's Republic», *Apeiron*, vol. VIII (1974) n° 1, pp. 33-35.

3 «Plato's Republic and Feminism», *Philosophy*, 1976, vol. 51, pp. 307-321.

nar no hay diferencia de capacidades entre varones y mujeres. El concepto de justicia, según esta autora, es aplicado por igual a varones y mujeres, pues para todos rige la norma de realizar tareas de acuerdo a sus capacidades.<sup>4</sup>

El problema radica, creemos, en que, por un lado, en lo referente a las capacidades Platón considera, a pesar de la igualdad *por naturaleza*, que las de las mujeres siempre son más débiles (*República V*, 451 d-e, 456 a, 457 a). Además, pensamos que el argumento dialéctico de Platón depende en última instancia de otro de índole utilitario: la necesidad de que todo sea en común para guardianes y regentes y, en consecuencia de que las mujeres y sus actividades sean para el Estado, para los varones que se corresponden con el Estado justo, para los varones guardianes del Estado. Así, las mujeres nunca podrían igualar y, menos, superar a los varones, serían meras colaboradoras. Esta idea de las mujeres como *buenas colaboradoras* aparece claramente para el caso de la guerra, donde las mujeres servirían para reforzar un ejército propiamente dicho que es de varones: «Combatirán [los varones] como los mejores contra los enemigos, y, menos que nadie, se abandonarán los unos a los otros, al reconocerse y darse el nombre de hermanos, padres e hijos; y, si el sexo femenino se añadiese a las expediciones militares,<sup>5</sup> ya fuera en primera fila o bien ordenado hacia atrás, con el fin de infundir temor al enemigo y de servir de reservas si es preciso, bien sé que en este sentido serían por completo irresistibles» (*República V*, 471 c-d).

De la consideración de que todos los guardianes del Estado sintiesen y deseasen como si fuesen un solo individuo racional se derivan otras dos ventajas para la ciudad: la eugenesia y el control demográfico. La eugenesia requiere selección de parejas, que los mejores se unan con las mejores: «tal como seleccionaste a los hombres, así has de seleccionar a las mujeres, y se las darás tanto cuanto sea posible de naturaleza similar» (*República V*, 458 c). Si, a pesar de estas precauciones, los nacidos son defectuosos, los inspectores de nacimientos decidirán llevarlo a un lugar oculto. El control demográfico exige que los gobernantes mantengan «la misma cantidad de *varones*, habida cuenta de las guerras, enfermedades y todas las cosas de esta índole» (*República V*, 460 a).

Este control de los nacimientos, que atiende tanto a su calidad como a su cantidad supone que el parto se convierte en una copia de la *mayéutica*. En efecto, en el *Teeteto* Platón nos presenta a Sócrates describiéndose a sí mismo como una comadrona y al hecho de conocer como similar al de parir, pero añadiendo las diferencias pertinentes, a saber, en el caso del parto no se hace distinción entre lo verdadero y lo falso: las mujeres dan a luz cuerpos y no meros fantasmas, pero en el caso de los conocimientos se pueden alumbrar tanto verdaderos como falsos (*Teeteto* 150 a-c). La *comadrona de mentes* que es Sócrates tiene como más noble tarea el establecer esta distinción (*Teeteto* 150 a-c). En el Estado bien

4 «Justicia y género en Platón: *República V*», *Hiparquía*, 1988, n° 1, pp. 35-42.

5 Todas las cursivas que aparecen en el texto son nuestras.

organizado se haría distinción entre nacimientos verdaderos y falsos. Los primeros serían aquellos que cumplen los planes de los gobernantes, mientras que los segundos los que los contravienen.

Si, como ya dijimos anteriormente, la colectividad de mujeres permite el paso de lo múltiple al uno, de los *muchos varones empírico-sensibles al uno político*, también hace que las mujeres se conciban como unidad: todas son para todos, de modo que también cada una es para todos. Nunca sería posible el adulterio porque todas las mujeres de la comunidad se conceptúan como una suerte de *útero común* en el que los varones han de engendrar. No estaríamos lejos de lo que Celia Amorós denomina *pacto patriarcal*<sup>6</sup> que permite a los varones constituirse como grupo con una característica común: ser varones frente a las mujeres. Esta constitución requiere el adjudicar unos espacios a las mujeres. Pero la situación de las mujeres no solamente constituye el grupo de los varones, sino que también tiene repercusiones de estatus: el que las mujeres sean propias o en común va a indicar si se pertenece al grupo de trabajadores manuales o a los dos restantes (guardianes y gobernantes).

No cabe duda de que la comunidad de mujeres en las clases superiores hace posible una ciudad justa, que ésta sea una copia del varón justo, llegando a funcionar como si de un solo individuo se tratase, pero resulta menos claro que las mujeres, cuya comunidad hace posible el Estado justo, puedan llegar a ser justas en el mismo sentido que los varones. Las mujeres, en primer lugar, sólo podrían participar en las tareas de gobierno en un estado perfecto; pero si el Estado no fuese así, caso del descrito en su segunda obra estrictamente política, en *Las Leyes*, el hogar es *recuperado* para ellas con prontitud. Es verdad que en *Las Leyes* se trata de hogares vigilados por los magistrados donde la educación de las mujeres no debe ser descuidada; es más, Platón nos recuerda en este diálogo que se ha de prestar más atención a la educación de las mujeres que a la de los varones, debido a la mayor inclinación de ellas hacia el mal: «No es la mitad sola, como podría uno suponer lo que se desatiende al quedar sin normas las mujeres, sino que, por ser *la naturaleza de nuestras mujeres inferior a la de los varones en cuanto a virtud*, por eso mismo exceden ellas a ellos hasta llegar a más o incluso al doble» (671 b).

Podríamos decir que en Platón existe la justicia *por naturaleza* y la justicia *por educación*. En el primer caso, tendríamos a aquellos individuos tales que, al igual que el maestro Sócrates, podían ser justos a pesar de vivir en un estado mal organizado y aquellos que llegaban a ser justos por vivir en un estado justo. En efecto, el alma del trabajador manual es aquella que está dominada por las pasiones, que no logra ser gobernada por la parte racional, pero viviendo en un Estado bien estructurado, donde el trabajador manual cumpla debidamente con su oficio sin inmiscuirse en otros asuntos, tal trabajador sería justo.

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

Platón veía el ámbito de lo privado como amenazante para la buena marcha de los asuntos de la ciudad y dentro de tal ámbito las mujeres eran un desafío. Así nos lo hace saber en la propia *República* al hilo de la exposición de cómo degenera el Estado perfecto o, lo que es lo mismo, cómo se introducen las disensiones entre los gobernantes, dejando de formar un solo cuerpo, disensiones que darán origen a la timocracia. El futuro timocrático es hijo de un varón *socrático* que no presta atención a aquellas actividades que redunden en beneficio propio, y de una madre que importuna constantemente a su marido, porque «ella ve que no se esfuerza intensamente por conseguir riquezas, ni pelea... dice que no es un verdadero marido, y cuantas cosas de esa índole les encanta a las mujeres repetir una y otra vez acerca de esto» (*República* VIII, 549 c-e). Arrastrado en ambas direcciones acaba inclinándose por la marcada por su madre y se convierte en un individuo ambicioso y amante de honores.<sup>7</sup>

Debido a que algunos varones pueden ser justos sin que lo sea la ciudad, su alma puede vivir en armonía en un ciudad mal organizada, pueden generar, aunque sea únicamente en sus cabezas, la ciudad justa. La ciudad justa es dada a luz por *los fecundos según el alma* que son capaces de parir la justicia. Así es expresado por la sacerdotisa Diotima en el *Banquete*: «... los fecundos [...] según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de los hijos la inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo el tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma [...], pues hay, en efecto, –dijo– quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que corresponde? El conocimiento y cualquier virtud. Pero el conocimiento mayor y más bello es, con mucho, la regulación de lo que corresponde a las ciudades y las familias cuyo nombre es la medida y la justicia» (208 e-209 a).

## LAS MUJERES EN EL MUNDO

Son los varones justos quienes alumbran la justicia y hacen posible que las mujeres colaboren con ellos en las tareas de gobierno y custodia del Estado. Por el contrario, son los injustos, cobardes e incontinentes, los causantes de la aparición de las mujeres en la especie. En efecto, en el *Timeo* podemos leer que aquellos varones que no lograron mantenerse en la justicia se encarnaron en mujeres y otros animales (90 e-91 a). *Timeo*, en la obra que lleva su nombre, había prometido narrar desde el origen del mundo hasta la aparición del ser humano y da por concluida su tarea una vez que aparecen los varones,

<sup>7</sup> Esta descripción de la situación del futuro timocrático guarda relación con el estado de todos los humanos en *Las Leyes*: todos los individuos somos como marionetas que pendemos de hilos que tiran de nosotros hacia uno u otro lado, hacia la virtud y la maldad (I, 644 e).

para quienes los dioses habían fabricado un cuerpo para cada uno. Las mujeres surgen posteriormente cumpliéndose así las leyes relativas al género humano, a saber, que en el primer nacimiento todos los seres (varones) serían iguales, no teniendo nadie peor trato; que la naturaleza humana sería doble y que de los dos sexos el más vigoroso sería el masculino; y que una vez que las almas estuviesen unidas a los cuerpos surgirían las afecciones: quien pueda dominarlas irá a la morada del astro que le corresponde, pero quien se deje dominar por ellas será metamorfoseado en mujer y si persiste en la vida injusta, en animal (41 e-42 c). Las mujeres no serían un castigo para los varones, como en el mito de Pandora de Hesíodo, sino un receptáculo para las almas de los varones injustos.

Curioso asunto, en principio, que las mujeres *deban* su puesto en la política a los varones virtuosos y su puesto en el mundo a los incontinentes. Decimos que el asunto es curioso sólo en principio, porque la superior tendencia al mal de las mujeres hace que hayan de ser controladas con gran cuidado y tal control se cumpliría de manera más eficaz si viven en comunidad.

Podríamos decir que la analogía entre *polis* y *anér* en la que Platón había insistido en la *República* cobra un nuevo sentido en el *Timeo*. En el primer caso, cuando los planes eugenésicos fallan, los nacidos son excluidos de lo político, de lo común, confinándolos a un lugar oculto «no mencionado ni manifiesto» (*República* V, 460 c), lugar que en otra parte (*República* III, 415 c) se identifica con los hogares de los trabajadores manuales. En el segundo caso, en el *Timeo*, el cuerpo de las mujeres sirve como lugar para albergar a almas débiles, que no logran ser racionales. El cuerpo de las mujeres guardaría semejanzas con el hogar, en sentido de que ambos son un lugar que hay que abandonar para ser considerado virtuoso en sentido estricto, a semejanza de los prisioneros de la caverna que debían abandonarla para percibir la realidad. En el caso del abandono del hogar para llegar a filósofo-regente de la ciudad, modelo de la ciudad justa, en el caso del cuerpo de las mujeres para ser un individuo virtuoso y en el de la caverna para llegar a la sabiduría.

El origen de las mujeres a partir de quienes no saben controlarse no está lejano del origen del mundo a partir del incontrolado tercer elemento del *Timeo*. Este tercer elemento que para Platón es tan difícil de nombrar como de conocer, «apenas se puede creer en ello» (52 a-b) es la materia que se muestra rebelde al orden que daría lugar al mundo. La dificultad que Platón encuentra para nombrar al tercer elemento queda manifiesta en la cantidad de vocablos que utiliza para referirse a él.<sup>8</sup> Entre ellos destacan los asociados con las mujeres como la madre, la nodriza y el receptáculo. Su resistencia al orden hace necesario el recurso a la persuasión llevada a cabo por el Demiurgo. De todas las imágenes con las que Timeo intenta explicarnos la materia quizá la más sólida sea la de la

<sup>8</sup> Apoyo, receptáculo, nodriza, esto, aquello, naturaleza receptora de todos los cuerpos, material plástico, madre, alguna de las cosas blandas, cierta idea invisible y sin forma que recibe y participa de lo inteligible, lugar, espacio, sitio (*Timeo* 49 a y ss.).

madre, pues a la hora de recapitular qué entidades son necesarias para la formación del mundo recurre a la metáfora de la familia, correspondiendo a este tercer elemento el papel de la madre: «... Ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que imita al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo [...]» (50 d).

Los hijos nacen de la unión de padre y madre, de *eros* y *epithymía* (*Timeo* 91 b-c) de un modo similar al origen del mundo sensible («lo que deviene») a partir de la materia («aquello en lo que deviene») y del mundo ideal («aquello a través de cuya imitación»). Los hijos resultan de la unión de padre y madre; pero el deseo de descendencia según el cuerpo no es el mismo en los varones que en las mujeres: para el caso de los varones es, tal como había dicho Diotima en el *Banquete*, deseo de inmortalidad, en este caso según el cuerpo, que siempre es inferior al deseo de inmortalidad según el alma, pero de *Eros* que al fin es una entidad que, como dijimos anteriormente, puede llegar a producir justicia. En el caso de las mujeres surge de la *epithymía*, la parte apetitiva y desordenada del alma que no conoce freno para la satisfacción de los deseos individuales (*Timeo* 91 b-c). La *epithymía* se asienta en el órgano del hígado, lugar donde se reflejan las imágenes y los sueños. Brisson<sup>9</sup> señala la analogía existente entre el hígado como lugar en que se reflejan imágenes y sueños, y el tercer elemento como entidad que recibe y participa de todo lo inteligible al igual que el recipiente de hacer perfumes no debe tener ningún olor definido o que la plancha de cera no debe tener ninguna forma para admitirlas todas. Esta materia o tercera especie no tiene ninguna característica, ella sólo es el receptáculo de todo nacimiento y «una especie de nodriza» (*Timeo* 49 a), ella nunca cambia, «recibe todo sin adoptar ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella» (*Timeo* 50 c-d). La materia podría ser la referencia ontológica de las diferencias, del no ser, en cuanto que no es posible atribuirle ninguna característica particular. Entre las diferencias la más patente es la habida entre copia y simulacro, porque una copia tiene realidad mientras que el simulacro no tiene nada a lo que remitirse (*Sofista* 235 a-236 c). ¿Podríamos pensar que este tercer género que «apenas se puede decir que existe» es el paradigma de lo que no es y sobre todo de los simulacros que no tienen ninguna proporción ni armonía que, al igual que este tercer elemento, apenas se puede decir que existan al no ser más que apariencia de semejanza, al no reproducir ningún modelo?

<sup>9</sup> *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timeé de Platon. Un commentaire systématique du Timeé de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 206.

## CONCLUSIÓN

El consejo platónico de que las mujeres debían participar en la vida política, si bien es innovador respecto a las prácticas atenienses contemporáneas al autor, queda lejos del igualitarismo. Las mujeres colaboran en tareas de custodia de la ciudad-estado, una vez que se da por sentado que «todo debe ser en común para los guardianes». Pero esta situación queda restringida a los Estados perfectos. Los no perfectos, como el expuesto en *Las Leyes*, enseguida parcelan la comunidad en propiedades donde se sitúan las mujeres. Las mujeres, como parte animada y activa de las propiedades, serían el elemento más pernicioso para la vida política y, por ello, si el gobierno es justo, tenemos que evitar su efecto disolvente para la vida política. Por otro lado, la comunidad de varones y la creencia en la necesidad de medidas eugenésicas y de planificación demográfica hacía inevitable la comunidad de mujeres.

El control de las mujeres, necesario para la organización de un estado, guarda fuertes correspondencias con la necesidad de someter a orden el tercer elemento para que este mundo fuese posible. El mundo político exige la situación de las mujeres en propiedad común o privada según las clases. El mundo físico exige la puesta bajo control del tercer elemento que es como el receptáculo, la madre o la nodriza.

Las mujeres nunca llegan a formar parte de la humanidad en el mismo sentido que los varones, aparecen en ella como consecuencia del desorden de algunos de ellos, son admitidas en las tareas de gobierno como «esposas en común» y la madre del mundo o tercer elemento es el caos y desproporción.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

ARISTÓFANES: *Las Asambleístas*, introducción, traducción y notas de Antonio López Eire. Barcelona, Boch, 1986.

-*Las Avispas, La Paz, Las Aves, Lisístrata*, traducción de F. Rodríguez Adrados. Madrid, Editora Nacional, 1981.

-*Las Asambleístas*, texto; introducción, traducción y notas de Antonio López Eire. Barcelona, Boch, 1986.

PLATÓN: *Las Leyes*, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, 2 tomos. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2ª ed., 1983.

-Diálogos, Tomo III: *Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas por Carlos García Gual (*Fedón*), M. Martínez Hernández (*Banquete*) y E. Lledó Iñigo (*Fedro*) Madrid, Gredos, 1986 Tomo IV: *República*, introduc-

ción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid Gredos, 1986. Tomo V: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducciones, introducciones y notas por M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz (*Parménides y Político*), A. Vallejo Campos (*Teeteto*) y N. L. Cordero (*Sofista*). Madrid, Gredos, 1988.

## ESTUDIOS

ALLEN, Prudence: «Aristotelian and Cartesian Revolutions in the Philosophy of Man and Woman», *Dialogue* XXVI (1987), 263-270.

AMORÓS, Célia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.

-*Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997.

-«Espacio de los iguales y espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor*, n<sup>o</sup> 503-4, tomo CXXVIII, Nov.-Dic., 1987. Madrid, p. 113-127.

-«El nuevo aspecto de la polis», *La Balsa de la Medusa*, n<sup>o</sup> 19-20. Madrid, pp. 119-135.

ANNAS, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

«Plato's Republic and Feminism», *Philosophy*, 1976, vol. 51, pp. 307-321.

BRISSON, Luc: *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris, Klincksieck, 1974.

CALVERT, Brian: «Plato and the Equality of Women», *Phoenix*, vol. 29 (1975), 3, pp. 231-243.

CAMPESE, Silvia y GASTALDI, Silvia: *La donna e i Filosofi. Archeologia di un'immagine culturale. Testi di Platone, Aristotele, Presocratici*. Bologna, Zanichelli, 1981.

CAPPELLETTI, Angel J.: «Notas sobre el feminismo de Platón», *Revista Venezolana de Filosofía*, vol. 12, 1980, pp. 87-95.

CORNFORD, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*. Londres, Routledge & Keegan Paul, *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y sofista: traducción y comentario*, traducción de Néstor Luis Cordero y M<sup>a</sup> Dolores del Carmen Ligatto, supervisión de José Olivieri. Barcelona, Paidós, 1<sup>a</sup> reimpresión en España 1983.

COULANGES, Fustel de: *La ciudad Antigua*, traducción de J. F. Yvars. Barcelona, Península, 1984.

CROMBIE, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines. 1: Plato on Man and Society. 2: Plato on Knowledge and Reality*. Londres, Routledge and Kegan Paul Ltd. 1962, 1963 (*Análisis de las doctrinas de Platón. 1 El hombre y la sociedad. 2 Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Traducción de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid, Alianza Editorial, 1<sup>a</sup> reimpresión 1988).

CHANTEUR, Janine: *Platon, le désir et la cité*. Paris, Sirey, 1980.

- DELEUZE, Gilles: *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968 (*Diferencia y repetición*, traducción de Alberto Cardín. Madrid, Júcar, 1988).
- FARRELL KRELL, David: «Female Parts in *Timaeus*», *Airon*, N.S. 2, 1975, pp. 400-421.
- GOMEZ ROBLEDO, Antonio: *Introducción a la República de Platón*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1971.
- JACOBS, William: «Plato on Female Emancipation and the Traditional Family». *Apeiron*, 1978, vol. 12, pp. 29-31.
- JOLY, Henri: *Le renversement platonicien. Logos, episteme y polis*. Paris, Librairie Philosophique, 1985.
- JOSEPH, H.W.B.: *Knolowedge and the Good in Plato's Republic*. Oxford, University Press, 1981.
- KLOSKO: *The Development of Plato's Political Theory*. New York, Menthuen, 1981.
- LESSER, Harry: «Plato's Feminism», *Philosophy*, vol. 54, n° 207, Ja. 1979, pp. 113-117.
- LÉVY, Edmond: «Les femmes chez Aristophane», *Kétma*, 1, 1976, pp. 99-112.
- LÓPEZ LÓPEZ, José Luis: *El mal en el pensamiento platónico*. Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense: Serie Filosofía y Letras n° 10, 1972.
- MAQUEIRA, Virginia y SÁNCHEZ, Cristina (comps.): *Violencia y sociedad patriarcal*. Madrid, Pablo Iglesias, 1990.
- MARCOS de PINOTTI, Graciela E.: «Modos de ser justo en la República: El filósofo y los no-filósofos», X° Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Argentina, Sep. 1988.
- «Error y memoria (Platón *Teeteto* 190 e-195 b)», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV, n° 1 (marzo 1989).
- «El problema de la extensión en el mundo de las Ideas en Parménides 130 b-e», *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Universidad de La Plata, 1986, 26-27.
- MÁRQUEZ F., Álvaro: «El tema de lo femenino en Platón», *Revista de Filosofía*, n° 9 (1986), pp. 35-41.
- MARROU, Henri-Irénéee: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris, Seuil, 1948 (*Historia de la educación en la Antigüedad*, traducción de José Ramón Mayo, revisión técnica de Nelly M. Spinelli de Manzzotti. Buenos Aires, Eudeba, 3ª ed. 1976).
- MOHR, Richard D.: «The Mechanism of Flux in Plato's *Timaeus*», *Apeiron*, 1980, 14, pp. 96-114.
- MOSSÉ, Claude: *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Albin Michel, 1983 (*La mujer en la Grecia Clásica*, traducción de Célia María Sánchez. Madrid, Nerea, 1990).
- NUÑO, J.A.: *El pensamiento de Platón*. México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. 1988.
- OKIN, Susan Moller: *Women in Western Political Thought*. Princeton, New Jersey, University Press, 1979.

- «Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family», *Philosophy and Public Affairs*, 1976-77, vol. 6, pp. 345-369.
- PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio: «Feminidad y racionalidad en el pensamiento griego», *Revista de Filosofía*, nº 9 (1986), pp. 167-199. Maracaibo.
- PÉREZ SEDEÑO, Eulalia (coord.): *La conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*. Madrid, Siglo XXI, 1994.
- PÉTREMENT, Simone: *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Brionne, Gérard Monfort, 1947.
- PIERCE, Cristine: «Equality: Republic V», *Monist*, 1973, vol. 57, Ja., pp. 1-11.
- POMEROY, Sarah B.: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves Women in Classical Antiquity*, London, Schocken Books Inc., U.S., 1978, (*Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, traducción de Ricardo Lezcano Escudero. Madrid, Akal, 1987).
- «Feminism in Book V of Plato's Republic», *Apeiron*, vol. VIII (1974) nº 1, pp. 33-35
- SAÏD, Suzanne: «La République de Platon et la communauté des femmes», *L'Antiquité Classique*, vol. 55 (1986), 143-162.
- SANTA CRUZ, M<sup>a</sup> Isabel: «La idea de justicia en Platón», *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*. Buenos Aires, 2, 1983, pp. 71-96.
- «Justicia y Género en Platón, República V», *Hiparquía*, nº 1, 1988, pp. 35-42.
- SAYRE, Kenneth M. : *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, New Jersey, Princeton University Press, 1983.
- SAXONHOUSE, Arlene W.: «Eros and the Female in Greek Political Thought. An Intrepretation of Plato's Symposium», *Political Theory*, vol. 12, No. I, February 1984, 5-27.
- «The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato», *Political Theory*, vol. 4, nº 2, May 1976, 195-212.
- VALCÁRCEL, Amelia: *Sexo y Filosofía, sobre «mujer» y «poder»*. Barcelona, Anthropos, 1991.
- WENDER, Dorothea: «Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist», *Arethusa*, vol. 6 (1973) 1, pp. 75-90.