

MATERNIDAD Y DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO EN *REPÚBLICA Y LEYES*

MOTHERHOOD AND SEXUAL DIVISION OF LABOR *REPUBLIC AND LAWS*

Valeria SONNA¹

UNAM, UBA

RESUMEN: El supuesto feminismo de *República* se ha discutido profusamente. Hay quienes ven en Platón un feminista *avant la lettre*; quienes descartan esta posibilidad, pero reconocen la propuesta de *República* como un gesto importante; y quienes descartan toda posibilidad de encontrar un rasgo feminista en Platón, así como en el diálogo. Partiendo de la idea de que el control de la reproducción y la sexualidad de las mujeres es por excelencia el lugar de dominación masculina, propongo problematizar el hecho de que, en *República*, el acceso de las mujeres a la administración de la *pólis* se basa en la disolución del vínculo entre la madre y sus hijos. Argumentaré que, bajo esta luz, la ciudad ideal de *Leyes* es un texto más interesante para abordar la problemática de las mujeres debido al aporte de su perspectiva sobre el derecho materno.

PALABRAS CLAVE: Filosofía Antigua, Platón, Mujeres, Maternidad.

ABSTRACT: *Republic's* alleged feminism has been profusely discussed. Some see in Plato an *avant la lettre* feminist; some dismiss this as a possibility but do recognize *Republic's* proposal as important; and others dismiss any feminist character in Plato or in *Republic*. Based on the idea that the control of female reproduction and sexuality is par excellence the place of male domination, I aim to problematize the fact that, in *Republic*, the access of the female guardians to the administration of the *pólis* is based on the dissolution of the bond between the mother and her children. I will argue that, in this light, the ideal city of *Laws* is a more interesting text to tackle the problem of women due to the contribution of its perspective on mothers' rights.

KEYWORDS: Ancient Philosophy, Plato, Women, Motherhood.

¹ El presente artículo es resultado parcial de una investigación posdoctoral que se realizó gracias al financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGA-PA) de la UNAM y radicada en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, bajo el asesoramiento de la Dra. Leticia Flores-Farfán. Para contactar con la autora: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Interior. Ciudad Universitaria, s/n., CP. 04510, México D. F., email: valeriasonna@filos.unam.mx

1. Introducción

La pregunta sobre el supuesto feminismo de Platón ha sido abordada de manera profusa. Parece haber un acuerdo generalizado sobre un punto: este debe buscarse en el diseño de la vida de los guardianes de *República*, en el que Platón postula la igualdad entre los géneros y concede a las mujeres los mismos derechos y la misma participación que a los hombres en la esfera pública (*Rep.* 450c-471c). Hasta aquí llega el acuerdo en el debate, puesto que las lecturas se dividen entre quienes ven en el filósofo ateniense un feminista *avant la lettre* (Cornford, 1941; Smith, 1980; Vlastos, 1994); quienes descartan la posibilidad de un genuino interés de Platón por la situación de las mujeres, pero sí reconocen el gesto de *República* como importante (Wender, 1973; Saxonhouse, 1976); y quienes niegan todo carácter feminista a la propuesta y desestiman el aporte de *República* (Pomeroy, 1974; Annas, 1976; Saïd, 1986).

Lo que le ha valido la fama de feminista al planteo de *República* es, especialmente, que se exima a las guardianas de las tareas domésticas y, en particular, de la obligación de criar a los infantes, tarea que queda en manos de educadores designados por los gobernantes de la *pólis*. Esto posibilita la libre participación de las mujeres en la guerra y el gobierno de la ciudad. La hipótesis principal que da sustento a la argumentación en favor de la igualdad de derechos y obligaciones de los guardianes es que no hay una diferencia entre hombres y mujeres ni en su origen ni en su naturaleza (451d; 453a). Esto rompe con el argumento determinista que subyace a la división del trabajo en la Atenas de la época, contra el que Platón discute en el diálogo.

En *Leyes*, un texto muy posterior y considerado más realista, ya que toma en consideración la realidad de las legislaciones griegas existentes (Dawson, 1997), Platón parece echarse atrás con respecto a la declaración de igualdad entre los géneros y de la división igualitaria del trabajo porque devuelve a las mujeres a la esfera doméstica. En este modelo de ciudad, no obstante, otorga a las madres una serie de derechos sobre la potestad de los hijos de los que las mujeres atenienses carecían. Asimismo, les reconoce un rol activo en la crianza de los niños, valorando la función materna como absolutamente esencial para el buen funcionamiento de la ciudad, una función que ninguna otra podría reemplazar (*Leyes*, VII, 789a-791e).²

² La traducción de *Leyes* utilizada es la de Lisi (1999).

Partiendo de la idea de que el control de la reproducción y la sexualidad femenina es por excelencia el lugar de la dominación masculina, buscaré problematizar el hecho de que en *República* el acceso de las guardianas a la administración de la *pólis* se sostiene sobre la disolución del vínculo entre la madre y sus hijos. Este es un punto que no ha sido tenido en cuenta por quienes ven un gesto feminista en este diálogo. En favor de quienes rechazan todo rasgo feminista en el planteo argumentaré que la maternidad de las guardianas es un servicio obligatorio y que constituye una función de la *pólis*. Asimismo, sostendré que, bajo esta luz, la ciudad ideal de *Leyes* muestra ser un mejor lugar para ir en busca del supuesto feminismo platónico.

2. El estatus de las guardianas de *República*

En los libros II a V de *República*, en el marco de la discusión en torno a qué es la justicia, Sócrates, Glaucón y Adimanto se adentran en un detallado diseño de una ciudad verdaderamente justa y sana. El carácter justo de esta ciudad dependerá, entre otras cosas, de que los ciudadanos se aboquen a la función que les corresponde (441e).³ La *pólis* ideal que diseñan está compuesta por tres grupos sociales, el de los artesanos y comerciantes, que se ocupan de la producción; el de los guardianes, al que se le asigna la tarea de proteger la ciudad; y el de los gobernantes de la ciudad, que son elegidos entre los guardianes.

En el diálogo se dedica una larga descripción al modo de vida del grupo élite de la ciudad, el de los guardianes y posibles gobernantes. Se describe en detalle cómo serán educados y cuáles serán sus derechos y obligaciones. Se prescribe para ellos un modo de vida comunitaria en la que no hay bienes ni riquezas personales. Esto presenta ciertas dificultades, sobre todo, como veremos, en lo que concierne a la reproducción y a los lazos de parentesco, ya que Platón se ve en la ardua tarea de fundamentar un modelo de *pólis* en el que el *oïkos* se ve totalmente alterado.

Uno de los rasgos más osados de la *pólis* ideal de *República* es el de la igualdad entre hombres y mujeres. En la comunidad de los guardianes, las mujeres son consideradas iguales a los hombres. Reciben la misma educación y ejercen las mismas tareas, específicamente, la participación en la guerra y el gobierno de

³ La traducción de *República* utilizada es la de Mársico & Divenosa (2005).

la ciudad. El carácter polémico de la propuesta se hace evidente por la manera en la que es presentado por Platón. Sócrates introduce esta hipótesis de manera titubeante, adelantando la complejidad de la idea y subrayando el carácter irreal de la propuesta (450d).

La hipótesis principal del argumento es, como ya lo adelanté, que no hay una diferencia entre hombres y mujeres ni en su origen (*génesis*) ni en su naturaleza (*phúsis*). La igualdad de naturalezas fundamenta la decisión de dar a las mujeres iguales derechos que a los hombres y de asignarles las mismas tareas en la guerra y en la administración de la ciudad (451e). En función de ello se les brinda acceso a la educación, pero también se les da derecho a la libre interacción social y, aunque bajo ciertas condiciones, a la libre elección de pareja sexual. Derechos de los cuales las mujeres atenienses contemporáneas a Platón estaban despojadas.

Con este planteo Platón se distancia de uno de los tópicos misóginos de la tradición poética que marcaba la diferencia sexual al hablar de una raza de las mujeres (*génos gunaikôn*), condenándolas a la perpetua extranjería en virtud de su origen. Para Platón la única diferencia consiste en que la hembra da a luz (*tíktein*) y el macho, engendra (*ochéuein*) (454d10-e1). Pero esta diferencia es considerada como no esencial, tal como la diferencia que existe entre el hombre calvo y aquel con cabellera o como la diferencia entre el médico y del constructor (454c). Es decir, como un rasgo que no hace a la estructura de la *phúsis*, que es la misma en hombres y mujeres.

En 424 a, un poco antes de desarrollar en extenso cómo será la vida comunitaria de los guardianes, Sócrates propone que, en la *pólis* imaginaria que él y sus interlocutores están diseñando, en lo concerniente a la posesión de mujeres (*gunaikôn ktêsin*), el matrimonio y la procreación “es necesario que todo esto se haga lo más posible según el proverbio de que los asuntos de los amigos son comunes (*koinà tà philon*)”. Esto parece significar —y es lo que Glaucón y Adimanto entienden al escuchar a Sócrates— la posesión (*ktêsis*) común (*koinós*) de las mujeres (*gunaïkes*) por parte de los hombres amigos (*philoí*), algo mucho más acorde a lo que un ateniense de la época estaría dispuesto a escuchar.

Tras una larga ronda de argumentos, los interlocutores de Sócrates comprenden que este proverbio es introducido por el maestro para mentar algo radicalmente diferente. Lo que describe la máxima no es que las mujeres forman parte de los asuntos comunes (*tà koiná*), sino que forman parte de los amigos (*philoí*) para quienes los asuntos de la ciudad son comunes. Se trata de una vida

en comunidad en la que las mujeres, lejos de ser objeto de apropiación por parte de los hombres, son consideradas verdaderos sujetos políticos: ciudadanas en igualdad de condiciones ante la ley.

Las mujeres son comunes porque ninguna pertenece a un varón en calidad de esposa. Uno de los derechos de los que gozan las guardianas, como antes vimos, es el de la libre interacción social y la libre elección de compañero sexual. Esto no estaba permitido a las mujeres atenienses que estaban obligadas a permanecer encerradas en sus casas y que no podían compartir el lecho con nadie más que con su esposo. Los hombres atenienses, al contrario, tenían una vida social y sexual libre y activa. Era muy común que frecuentaran los banquetes acompañados de cortesanas, a lo que se le suma la costumbre de tener compañeros y compañeras sexuales a los que frecuentaban por fuera de su vida matrimonial.

En la ciudad bella de *República*, estando fuera de la edad reproductiva y cuidándose de no engendrar, los guardianes, tanto hombres como mujeres, son libres de unirse con quien quieran. A esto se le suma el hecho de que las guardianas, si bien están obligadas a gestar y dar a luz a las nuevas generaciones de guardianes, son eximidas de la tarea de crianza de los niños por ellas procreados. Esta tarea está en manos de educadores designados por el Estado, que son indistintamente hombres o mujeres. Los niños nacidos de las guardianas pertenecen a la *pólis*. Las guardianas sólo deben gestar y dar a luz. También deben amamantar, pero a todos los niños por igual, sin saber nunca a cuáles de ellos han parido. A esto deben dedicarse durante sus años fértiles que son veinte años, entre los veinte y los cuarenta (457d-460b).

Las tareas que se asignaba a las mujeres en la sociedad ateniense de la época eran tareas domésticas: la crianza de los niños y niñas, así como la preparación de los alimentos y la vestimenta. En la ciudad imaginada por Platón en *República* las guardianas pueden participar de la guerra y del gobierno de la *pólis* al igual que los hombres y para ello se las exime de estas labores domésticas. Platón libera de este modo a estas mujeres de la determinación biológica que era el criterio de la división sexual del trabajo en Atenas.

3. ¿Un feminista *avant la lettre*? Sobre la recepción del supuesto feminismo de *República*

La atrevida propuesta de *República* no ha dejado de generar polémica entre sus comentaristas, muchos de los cuales consideran que no debe ser tomada en serio. Para Friedländer se trata de un divertimento grotesco que tiene por objeto escandalizar a la moral burguesa (2012: 93). Strauss y Bloom encuentran tan cómica y absurda la propuesta platónica, que consideran que se trata de un escrito que compite con *Asambleaístas*, comedia de Aristófanes con la que suponen que *República* dialoga y en la que las mujeres se apoderan de la administración de la ciudad. Para Bloom el libro V de *República* es aún más cómico y fantástico que la comedia aristofánica (Strauss, 1978: 84; Bloom, 1991: 381).

Otros, en cambio, como Cornford (1941) y Glotz (1938), ven un carácter feminista en el planteo de *República* que atribuyen a la influencia que habría tenido sobre Platón el movimiento literario de la época que se caracterizó por llevar a escena el problema de los derechos de las mujeres. Hay quienes sostienen que el estímulo inicial de este movimiento literario —cuyo primer documento registrado es *Medea* de Eurípides en el 431 y al que le siguen las comedias de Aristófanes, *Lisístrata* y *Tesmoforias*, ambas del 411 y *Asambleaístas*, del 393— habría sido el reflejo de un movimiento emancipatorio originado entre las mujeres atenienses durante los siglos v y iv (Bruns, 1905; Solana-Dueso, 1994).

Glotz considera que algunos cambios legislativos son expresión de este cambio social. Considera importante, por ejemplo, el hecho de que Solón reconociera a las mujeres como herederas. Aun cuando lo fueran en función de la figura masculina que les fuera más próxima, esto les otorgó un estatus de sujeto ante la ley. También es un hito que marca esta tendencia la aprobación —por parte de Pericles— de la ley 451/0 que limitaba la ciudadanía a hijos de padre y madre autóctonos. Glotz considera que, aunque funesta, esta ley reconocía a las mujeres una forma de ciudadanía (1938: 579-580).

Por otra parte, hay algunos hechos históricos destacables como la importancia que tuvieron algunas mujeres en el entorno político e intelectual de Atenas. El caso más conocido es el de Aspasia de Mileto, a quien Solana-Dueso considera responsable de este supuesto movimiento emancipatorio de las mujeres atenienses (1994: LXXXIV-XCIV). Aspasia fue maestra de retórica y autora de varios discursos, entre ellos algunos de los más famosos de los atribuidos a Pericles, de

quien fue, además, esposa. Se dice además que fue maestra del propio Sócrates, como atestiguan tanto Platón (*Men.* 72 ss.; *Menex.* 235d, 249d) como Jenofonte (*Mem.* II, 2, 6, 36; *Econ.* I,1; III,14; *Banq.* II, 9). Glotz, basándose en los testimonios de Platón y Jenofonte, concluye que fue Sócrates —y no Platón— el primer filósofo en reconocer a la mujer como una igual, poniendo a los esposos en pie de igualdad y reconociendo a las madres los mismos derechos que a los padres sobre sus hijos (1938: 579-580).

Otro dato que no habría que perder de vista es la influencia que puede haber ejercido sobre Platón el modelo espartano, que era admirado en varios de sus aspectos por todo el grupo de los socráticos. Las mujeres espartanas, a diferencia de las atenienses, podían heredar y disponer de bienes y tierras, además, tenían acceso a la educación que incluía entrenamiento físico tanto como intelectual.

Después de los años setenta el tipo de discusión sobre *República* cambia de enfoque, quizás debido a la influencia del trabajo de Pomeroy (1974) que muestra que el léxico usado por Platón en referencia a las guardianas nunca pierde el sesgo de posesión. Si bien hay quienes desacuerdan con la hipótesis de Pomeroy y conceden cierto carácter feminista al planteo de *República* (Vlastos, 1994; Smith, 1980), otras lecturas son más suspicaces en lo que concierne a la motivación de Platón para plantear una igualdad entre hombres y mujeres (Saxonhouse, 1976; Moller-Okin, 1977; Saïd, 1986).

Con el solo gesto de haber eliminado la determinación biológica como criterio de la división del trabajo, liberado a las mujeres de la obligación de criar a los niños y niñas de ellas nacidos y permitiéndoles compartir la vida pública y el gobierno de la *pólis* con los hombres Platón se separa uno de los tópicos fundamentales del sentido común misógino de la época. Se convierte con ello en el primer filósofo en cuestionar una de las premisas fundamentales que sostiene el argumento de la inferioridad de la naturaleza femenina. Este gesto es reconocido incluso por algunas de sus detractoras más fervientes como Wender, quien sostiene que a pesar de que su antipatía hacia las mujeres como clase es explícita y se ve atestiguada en las expresiones misóginas de muchos de sus diálogos, las libera del encierro al que estaban confinadas en la sociedad ateniense (1973: 76). También Saxonhouse (1976), aunque se resiste a la idea de que el objetivo de *República* es liberar a las mujeres, reconoce el valor del gesto en sí mismo.

No obstante, aun cuando la hipótesis de la igualdad de naturalezas respalda el argumento entero de *República*, hay quienes insisten en que Platón no la

postula porque realmente crea en la veracidad de esta hipótesis, sino porque se ve obligado a ello en función del verdadero objetivo del modelo, que es el de abolir el *oikos* y, junto con él, la posibilidad de que el gobierno de la ciudad se vea amenazado y debilitado (Moller-Okin, 1977; Saïd, 1986). El razonamiento es el siguiente: lo que interesaba a Platón era evitar toda posibilidad de revuelta (*stásis*), para ello propone un modelo en el que queda abolida la estructuración social en casas, ya que el *oikos* posibilita la acumulación de poder que se requiere para un golpe de Estado. Pero al abolir el *oikos*, que era administrado por las mujeres, éstas pierden el espacio donde ejercían sus funciones. A causa de ello Platón no tendría otra opción más que liberarlas a la esfera pública y otorgarles, por lo tanto, capacidades políticas.

Contra esta línea de interpretación, Vlastos (1994) y Smith (1980) objetan que el razonamiento detrás de estas posturas es deficiente, puesto que el hecho de abolir el *oikos* no implica necesariamente otorgar a las mujeres su emancipación política, sencillamente, porque existen otras opciones. Vlastos sugiere que Platón podría haber abolido la familia y la propiedad privada y haber seguido al pie de la letra la fórmula “posesión de las mujeres” (*gunaikôn ktêsin*) de *Rep.* 424 a, donde lo que se menta es la posesión común de bienes y mujeres. Podría haberlas convertido en consortes colectivas, ponerlas al cuidado de los niños o como factótum para los hombres, pero no estaba obligado a convertirlas en guardianas y gobernantes de la *pólis*. Siguiendo el razonamiento de Vlastos, Platón podría haber eliminado el *oikos* y haber mantenido el rol de ciudadanas de segunda que tenían las mujeres en la *pólis* ateniense, conservando el estado de sumisión de las mujeres a la dominación masculina.

Esto no significa que Vlastos no sospeche también de las razones por las cuales Platón postula el principio de igualdad de naturalezas. Por el contrario, al igual que Wender (1973) y Pomeroy (1974), considera que en la mayoría de los diálogos platónicos las mujeres ocupan un lugar secundario con respecto a los hombres y que la actitud de Platón hacia las mujeres de su época es “virulentamente antifeminista” (1994: 12). Este autor atribuye el feminismo de *República* no a Platón sino a Sócrates, es decir, a la impronta socrática que tiene el modelo de justicia social que Platón defiende en este texto. Este sería el motivo por el cual el feminismo de Platón se reduce a lo que sostiene en los libros IV-VI de *República* y no se vuelve a reproducir en el resto de su obra.

Por otro lado, Smith (1980), quien retoma la lectura de Vlastos, sostiene que si esta fuera correcta, Platón estaría siendo deficientemente socrático. Smith

argumenta que el modelo igualitario solamente se aplica al grupo de los guardianes, pero no al de los artesanos. Si la distribución igualitaria de la justicia fuera el verdadero motivo de Platón para proponer la emancipación de las mujeres, entonces no se entiende por qué esta igualdad no trasciende la división de clases. Por este motivo, Smith atribuye la hipótesis de la igualdad de naturalezas entre hombres y mujeres a Platón mismo y considera que el haber dado a las mujeres guardianas el lugar de sujeto y el haberlas liberado de la vida doméstica es un mérito sólo de Platón y es, además, un gran aporte en contra de la división sexual del trabajo.

4. El principio de igualdad y la negación de la alteridad

Quienes ven un incipiente feminismo en el planteo de *República*, como Vlastos, Smith y Cornford, no se preguntan qué entiende Platón por igualdad entre hombres y mujeres, sino que simplemente asumen que se trata de una igualdad real. Sin embargo, esto ha sido cuestionado por muchas autoras que reclaman que la igualdad que Platón plantea borra toda alteridad y tiene por resultado una asimilación de las mujeres a un modelo masculino. Regidas por el ideal masculino, la virtud viril del varón (*anér*), las mujeres terminan por ser una versión inferior de la especie que las incluye. Desde este punto de vista, la igualdad de *phúsis* entre hombres y mujeres no reivindica a la mujer sino, por el contrario, la niega.

Annas (1976) sostiene que el planteo de *República* no toma en cuenta en absoluto la mirada femenina dado que los derechos de las guardianas son postulados por Platón en términos del beneficio de la *pólis*, no de las mujeres. La autora objeta que, por eso mismo, no podemos decir que se trate propiamente de derechos de las mujeres.

Asimismo, Saxonhouse (1976) comienza su análisis del rol de las mujeres y del principio femenino en el pensamiento político platónico advirtiendo que descarta de plano la idea de que el Libro V de *República* tenga por objetivo la emancipación de las mujeres (p. 196). El rechazo por parte de esta autora de admitir un carácter feminista en el planteo de *República* es, según creo, corolario de una de sus hipótesis principales que sostiene que Platón desexualiza a las mujeres como condición para incorporarlas a la vida política. Esta operación retórica no es sino un modo de apropiación de la sexualidad femenina.

El problema planteado por estas autoras requiere reconsiderar en qué consiste la igualdad que Platón propone. En función de la identidad de naturaleza se afirma que “ninguna tarea de la dirección de la ciudad es propia de la mujer porque es mujer ni del hombre porque es hombre” (455e). El objetivo es demostrar la igualdad de condiciones para el aprendizaje y el desempeño en los asuntos militares y de gobierno de la *pólis*, sin embargo, la manera en que se da el argumento resulta bastante despectiva en lo que refiere a las mujeres. Sissa advierte que la igualdad de derechos y reconocimiento de las mujeres se da a condición de sobreestimar esta identidad y negar, en consecuencia, toda alteridad. Pero “[e]n el seno mismo de esta identidad sobrevive impunemente la peor de las diferencias: la desigualdad cuantitativa, la inadecuación y la inferioridad” (1993: 105).

Sócrates y sus interlocutores acuerdan que “no hay ninguna ocupación específica para la mujer en lo que concierne a la organización de la ciudad” (455a-b) y que no hay ninguna tarea en la que tenga supremacía sobre el hombre. Burlonamente añade: “[o] nos extenderemos hablando del tejido y la preparación de tortas y estofados en los cuales el género femenino parece tener pericia y en eso sería el colmo del ridículo considerarlas inferiores? (455d).

Como lo señala Sissa, mediante una grosera decisión de no pertinencia del discurso se descarta la realidad del trabajo que las mujeres por fuerza ejercían en la época. La materia misma se vuelve insignificante porque es el sujeto quien valoriza socialmente el saber que practica (105). De eso no se habla: de las tareas menores y sin importancia, como la preparación de los alimentos y de las vestimentas de las que el propio filósofo no puede prescindir en su vida cotidiana. Las competencias de las mujeres son ridículas para los hombres, por supuesto, esto no es así a la inversa.

Según (Mossé, 1991) en el modelo de *República* la desaparición del *oikos* permite a las mujeres acceder a las magistraturas, pero al mismo tiempo el triunfo de la *pólis* sobre el *oikos* tiene también la consecuencia de que las mujeres pierden el importante papel que desempeñaban en la estructura familiar. Según Mossé no es casualidad que esta integración de las mujeres se produzca en una época en la que la ciudadanía griega se vacía de contenido real y se convierte en un estatuto más que una función (1990: 153). Algo parecido sostiene Leduc (1993) cuando afirma que la paulatina reestructuración de las sociedades griegas, que va de la estructura en casas propia del modelo representado en Homero a la estructura en póleis que ya estaba afianzada para el s. iv, tiene por consecuencia la devaluación de la mujer que deja de tener la importancia que tenía en el modelo homérico.

Según Madrid (1999) al suprimir la diversidad, Platón no sólo no realza la feminidad en su diferencia con la virilidad, sino que además convierte a las mujeres en “hombres inferiores”. Siguiendo a Mossé, objeta que con la abolición de la esfera doméstica se difuminan el poder y la especificidad del trabajo de las mujeres. Madrid sostiene, además, que el acceso de las guardianas al poder sigue siendo limitado porque la condición que Platón impone a un buen gobernante es un tipo de excelencia basada en un modelo de virtud masculino (véase *Rep.* 503c). Esto también es defendido por Zeitlin quien sostiene que se les da poder a aquellas mujeres que poseen habilidades masculinas, o, lo que es lo mismo, a las que imitan con éxito el modelo masculino (1992: 91).

5. Paternidad simbólica, maternidad silenciada

Otro presupuesto que cabe poner en duda es que Platón disuelva realmente la familia para el grupo de los guardianes. Esto ha sido cuestionado por Saïd (1986) y Ernoult (2009) que sostienen que lejos de disolver la familia, Platón convierte al grupo de los guardianes en una gran familia consolidada. Ernoult repara en dos cuestiones que son bastante claras en el texto platónico. En primer lugar, que el matrimonio no es realmente abolido, sino que simplemente cambia de forma y, en segundo lugar, que los lazos de parentesco no pierden su peso simbólico.

Con respecto al matrimonio, en *República* nos encontramos con que estando fuera de la edad reproductiva y cuidándose de no engendrar, los guardianes son libres de unirse con quien quieran. Pero estando en edad reproductiva, las uniones deben ser oficiadas por los sacerdotes y sacerdotisas de la ciudad con el objeto de garantizar que sean las mejores y para conservar así la eugenesia, estando la *pólis* autorizada a renegar de aquellos niños y niñas que nazcan fuera de la ley y de los ritos sagrados, es decir, de los bastardos (461c). De manera que la noción de unión legítima cambia de aspecto porque puede darse muchas veces y su duración es breve, pero no se pierde.

Ernoult también sostiene, al igual que Mossé, que este modelo despoja a la mujer de su poder, ya que dejan de ser quienes designan a un hombre como el padre de su hijo, determinando así su verdadera paternidad. Desde el día en que un hombre guardián se une con una mujer, es virtualmente el padre de un niño. De modo que un hombre estéril puede pensar que es el verdadero padre de uno de los hijos de la comunidad, lo que obviamente no es el caso para una mujer estéril. Si bien nunca sabrán si realmente han engendrado un hijo, los

hombres están asegurados, simbólicamente, de una potencia generadora sin falencias y sin ningún otro límite que el de la edad. Ernoulth defiende, no obstante, que este despojo se produce en un contexto donde las mujeres, al igual que los hombres, comparten las funciones políticas y militares de la ciudad. Al ser igual al varón en la administración de la *pólis*, no es necesario afirmar su diferencia sexual para delimitar los roles y los poderes recíprocos de cada uno de los sexos (2009: 4-5).

Asimismo, Platón disuelve los lazos privados que generalmente unen a los miembros del mismo origen biológico, pero reconstituye simbólicamente una familia extendida dentro de la comunidad. Las funciones simbólicas de padre y madre corresponden a las funciones simbólicas de “hijo” e “hija”. Los niños llamarán a todos los hombres y mujeres de la edad de haberlos engendrado con el nombre de “padre” y “madre”. La próxima generación considerará a estos hombres y mujeres como su “abuelo” y “abuela”. Es debido a que ningún guardián puede reconocer a sus progenitores o a su progenie, que la restricción de las uniones termina operando por franjas etarias (461d5-e1). Esta manera de establecer las relaciones de parentesco garantizará, a criterio de Platón, el respeto y el amor entre guardianes ya que “con cualquiera que se encuentre juzgará que se encuentra con un hermano, una hermana, un padre, una madre, un hijo, una hija, un descendiente o un ancestro” (463c).

Si bien ni el matrimonio ni la familia desaparecen para el grupo de los guardianes porque su peso simbólico se mantiene, lo que sí se suprime son los vínculos personales que unen a los miembros de una familia biológica. En particular, se suprime el vínculo privilegiado que une a una madre con su cría. Como bien nota Ernoulth, este es el precio que pagan las mujeres para ser iguales a los hombres y acceder a las funciones políticas (2009: 6).

Creo que es justamente en este punto en el que se vislumbra el problema central que concierne al rol de las mujeres en la sociedad diseñada por Platón. Me parece un problema central, especialmente porque es difícil de ver. Un ejemplo interesante de la dificultad que presenta aún hoy el problema de la maternidad es la lectura de Méndez-Aguirre (2004) acerca de la condición de las mujeres en *República*. Este autor destaca como un valor el que “la maternidad no resulta incompatible con el hecho de que las mejores mujeres de la Calípolis pueden recibir educación e incluso gobernar su ciudad si ellas son aptas para ello”. Cabe cuestionar qué es lo que entiende Méndez-Aguirre por maternidad. Claramente no considera que la crianza es parte de la maternidad, porque esta tarea no es la

que cumplen las guardianas madres de *República*. Parece entonces que Méndez-Aguirre considera que la función materna se reduce al alumbramiento y amantamiento. Tampoco repara en el dato no menor de que estas funciones no dejan de ser obligatorias, ni en que el conservar la función reproductiva de las mujeres despojándolas de todo lazo afectivo con sus hijos es poner a las mujeres en el rol de incubadoras de la *pólis*, sacándolas de su rol de sujeto y volviendo a objetualizarlas (Almandós, 2013: 39).

Otro aspecto que resulta llamativo del planteo de *República*, así como de la lectura que de él hace Méndez-Aguirre, es que, al despojar la función materna de toda su potencia y relevancia en tanto vínculo afectivo, se borra con ella toda reflexión acerca de la vulnerabilidad y la necesidad afectiva de la condición de humana naciente. Al contrario de lo que sostiene Méndez-Aguirre, creo que no es posible sostener que el planteo de *República* escape a la reproducción del modelo patriarcal. En primer lugar, creo que no es posible sostener, como lo quiere el autor, que la maternidad es compatible con el acceso a la vida política en *República* porque la maternidad no se reduce a la gestación y alumbramiento. En segundo lugar, porque aun si tal reducción fuera posible, el hacer de la gestación y el parto un servicio obligatorio para la *pólis* consiste en una apropiación de la sexualidad y la reproducción de las mujeres que no puede considerarse sino patriarcal. Aun cuando fueran mujeres arcontes quienes así lo prescriben.

La interpretación de Saïd (1986) es aún más crítica. La autora sostiene que la obliteración de lo biológico y de la maternidad en favor de una paternidad simbólica es lo que garantiza en *República* la unidad de la clase dominante y la transformación del grupo de guardianes en una familia unida. La autora ve en ello un argumento en favor de la hipótesis de que la posesión de las mujeres (*gunaikôn ktêsin*) por parte de los hombres, tal y como es sostenida en 424 a, lejos de ser descartada, es un elemento esencial del diseño de la vida común de los guardianes. Algo que ha sido notado también por Pomeroy (1974). Saïd firma, además, que todo el modelo de educación y socialización para los guardianes y guardianas tiene por objeto hacer a las mujeres más aptas para su función esencial que sigue siendo la procreación (1986: 152). Entiendo que este es un punto importante porque la apropiación patriarcal de la potencia reproductora femenina descansa sobre el silenciamiento de la función materna; sobre la obturación de su trascendencia en el plano simbólico, político y económico.

6. Las madres y la maternidad en *Leyes*

Ernoutl encuentra que en Platón hay dos maneras diferentes de abordar la función social de la maternidad. En *República* Platón priva a las mujeres de su rol de madres para integrarlas mejor en un grupo social mixto en el que cada individuo se encuentra en la misma situación de igualdad. Reducida a sus funciones biológicas estrictas, la diferencia entre el hombre y la mujer no otorga poder específico a uno u otro sexo. En *Leyes* en cambio, habiendo restituido la diferencia social entre los sexos, Platón valora el papel de la madre y la convierte en una función absolutamente esencial para el buen funcionamiento de la ciudad, una función que ninguna otra podría reemplazar (2009: 16).

Leyes es un texto que no ha sido muy considerado en las disputas en torno al problema del rol político de las mujeres como lo ha sido *República*. Quizás esto se deba en gran medida a que Platón devuelve a las mujeres al plano doméstico y esto puede ser leído como un arrepentimiento. Sin embargo, ha sido destacado el hecho de que Platón les da un lugar importante a las mujeres en su constitución y las contempla como sujetos ante la ley (Wender, 1976; Ernoutl, 1996).

Existe una profunda asimetría entre la madre y el padre en la institución griega del matrimonio (Benveniste, 1983: 138-147). Un corolario de ello es la asimetría ante la ley, que otorga toda potestad sobre los bienes y la familia al padre. Las mujeres estaban absolutamente excluidas de los tribunales y tampoco podían intervenir en los conflictos que afectaban a la familia. Tenían acceso a los tribunales solo a través de la representación del hombre más próximo de su familia, que ejercía la función de tutor. Esto las colocaba en una situación de alta vulnerabilidad y no podían denunciar los abusos. De ello es testimonio el terrible caso de Hipareta, la esposa de Alcibiades, quien quiso pedir el divorcio a los magistrados y fue detenida y arrastrada violentamente por Alcibiades a la vista de todos sin que nadie pudiera interceder por ella (Plutarco; *Alcib.*; 8, 3-4).

Leyes concede a las madres una serie de derechos de los que las atenienses estaban despojadas. Para dirimir los conflictos intrafamiliares Platón propone la figura del “tribunal de la familia” en el que toda la familia, incluidas las mujeres, ocupan un lugar (IX, 878d). También es importante que las leyes que conciernen al infanticidio son iguales para el padre y la madre (VIII, 873b) y las que castigan el matricidio son igual en rigor que las que castigan el parricidio (IX, 870e-872e).

Las madres de la ciudad de *Leyes* son ante todo educadoras. Platón les asigna un rol activo en la educación de los niños y niñas, que es su responsabilidad exclusiva. Asimismo, esta educación comienza durante el período de gestación. A diferencia de lo sostenido por Aristóteles (*Reprod. anim.*, I, 20, 729a; II, 4, 738b), en *Leyes* no se asume el período de gestación como un período meramente de alimentación mecánica y pasiva del embrión. En el período intrauterino, las madres desempeñan un papel decisivo en la formación de sus hijos (VII, 789a-791e). Este acercamiento al papel de la mujer en la formación del feto se aleja de una creencia muy difundida en el mundo griego que es la de una herencia puramente paterna cuya expresión más sucinta encontramos en los célebres versos de Esquilo en *Euménides* (657-660).

En las sociedades griegas no se considera al niño como un verdadero ser humano sino más bien como un animalito salvaje, dominado por sus instintos. Sin embargo, en *Leyes* se le da gran importancia a la primera infancia: el bebé manifiesta lo que ama y lo que odia mediante signos (*seméion*) y pistas (*tekmérion*) que sólo sus madres saben leer y reconocer (VII 791e). Según Ernoult, Platón es uno de los pocos griegos que se interesó por la educación de los niños de más temprana edad y en darse cuenta de la relevancia del papel desempeñado por las madres para el desarrollo adecuado del futuro adulto (2009: 11).

Teniendo en cuenta que la maternidad implica un sometimiento para la mujer porque implica la supresión de su individualidad ante la especie y la resignación de su subjetividad y su subyugación ante la dominación patriarcal que la encierra en su función reproductora, como lo denuncia de Beauvoir (2017: 35-43); la relevancia que el discurso político da a la maternidad constituye un arma de doble filo, porque “si la intervención de la mujer-madre se reconoce explícitamente como imprescindible para definir la empresa política, este reconocimiento implicará un mayor control de la esposa legítima” (Iriarte, 1996: 78). Por este motivo, el discurso político sobre la maternidad es clave para comprender el estatus femenino en cada época histórica. Desde este punto de vista el aporte de *Leyes* es más significativo que el de *República*, puesto que aun cuando devuelve a las mujeres al plano doméstico, las convierte en sujetos de derecho y dedica gran detalle al derecho materno, reconociendo la importancia de sus funciones al momento de diseñar un modelo político.

Conclusiones

Aun cuando se impongan ciertas dudas acerca de la motivación de Platón al otorgar a las mujeres acceso a la educación y a las funciones políticas, quienes reivindican el carácter feminista del planteo de *República* tienen a favor un argumento insoslayable: Platón fue el primer filósofo en cuestionar el criterio de la determinación biológica para la división sexual del trabajo que confina a las mujeres a las tareas domésticas y de crianza. Mi objetivo fue, no obstante, poner en consideración el hecho de que la condición necesaria para que las mujeres puedan acceder a las mismas tareas que los hombres en la guerra y en la administración de la *pólis* es la reducción de la maternidad a un rol de incubadora para la *pólis*. El precio que pagan las mujeres para acceder a la esfera pública en pie de igualdad con los hombres es el vínculo con sus hijos/as.

Me propuse contrastar la diferencia en el tipo de pregunta que se formula en función de las distintas concepciones que los comentaristas tienen acerca de lo que significa la igualdad entre los géneros. En vistas a ello relevé las críticas que ha suscitado el modelo de igualdad de *República* que, como ha sido objetado, asimila a las mujeres a un modelo de virtud elaborado sobre la virilidad como valor, modelo según el cual estas son siempre inferiores a los hombres. Desde el punto de vista de la reivindicación de la alteridad, la hipótesis de *República* fagocita a las mujeres dentro del sistema androcéntrico. Por ello, las lecturas críticas reparan en la desexualización de los cuerpos de las mujeres y en la invisibilización de la función materna.

En *Leyes*, a diferencia de lo que sostiene en *República*, Platón vuelve a un modelo social en el que las mujeres quedan expulsadas del espacio público y son devueltas a sus funciones domésticas, pero otorga un lugar a las madres como sujetos de derecho y le reconoce a la maternidad un lugar relevante desde el punto de vista político.

En ambos proyectos políticos las mujeres siguen teniendo la obligación de reproducir al cuerpo social como un servicio obligatorio para la *pólis*. La maternidad no es una elección. Pero pedirle otra cosa al texto platónico implicaría caer en un anacronismo por muchas de las razones que he detallado. Lo que aparece como prioridad en la mira de Platón es el bienestar de la *pólis*, no el de las subjetividades personales, y esto incluye tanto a hombres como a mujeres. Pero lo que me interesa destacar es que, si bien suele considerarse el texto de *República* como el locus clásico del feminismo de Platón, desde la perspectiva que rige mi lectura del problema en el presente artículo, podemos decir que *Leyes* es un texto

mucho más interesante para abordar la problemática de las mujeres y la maternidad debido al aporte de su perspectiva sobre el derecho materno.

Bibliografía

- ALMANDÓS, L. (2013). Maternidad y reproducción en República V de Platón. *Anamnesis Revista de Bioética*, 8, 28-39.
- ANNAS, J. (1976). Plato's Republic and Feminism. *Philosophy*, 51(197), 307-321.
- BENVENISTE, É. (1983). *El vocabulario de las instituciones europeas* (trad. M. Armiño). Madrid: Taurus.
- BLOOM, A. (1991). *Plato. Republic* (3rd ed.). Harper Collins.
- BRANDWOOD, L. (2009). *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUNS, I. (1905). *Vorträge und Aufsätze*. München, Beck.
- BURNET, J. (1902). *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press.
- CORNFORD, F. M. (1941). *The Republic of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- DAWSON, D. (1997). *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought* (Edición: 1.). New York: Oxford University Press.
- DE BEAUVOIR, S. (2017). *El segundo sexo* (trad. García Puente, J.). Buenos Aires: Debolsillo.
- ERNOULT, N. (2009). Las madres en las ciudades ideales de Platón. *Mora*, 15.
- FRIEDLÄNDER, P. (2012). *Die platonischen Schriften, 2. und 3. Periode*. Berlin: de Gruyter.
- GLOTZ, G. & COHEN, R. (1938). *Histoire Ancienne. Histoire Grecque. La Grèce au V siècle*. Historie Générale (Vol. II). Paris: Presses Universitaires France.
- IRIARTE, A. (1996). Ser madre en la cuna de la democracia o el valor de la paternidad. In S. Tubert (Ed.), *Figuras de la madre* (pp. 73-94). Valencia: Ediciones Cátedra.
- LEDUC, C. (1993). ¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C. In G. Duby & M. Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres* (Vol. 1, pp. 271-338). Barcelona: Random House.
- LISI, F. (1999). *Platón. Leyes*. Madrid: Gredos.
- MADRID, M. (1999). *La misoginia en Grecia*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- MARSICO, C. & DIVENOSA, M. (2005). *Platón. República*. Buenos Aires: Losada.
- MÉNDEZ-AGUIRRE, V. H. (2004). Axiotea en calípolis (las mujeres en la República de Platón). *Diadokhe*, 105-121.

- MOLLER-OKIN, S. (1977). Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 345-369.
- MOSSÉ, C. (1991). *La mujer en la Grecia clásica* (Trad. C. M. Sánchez) (2. ed.). Madrid: Nerea.
- POMEROY, S. B. (1974). Feminism in Book V of Plato's Republic. *Apeiron*, 8(1).
- (1998). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (Edición: Revised.). New York: Schocken Books Inc.
- (2002). *Spartan Women* (1 edition). Oxford & New York: Oxford University Press.
- SAÏD, S. (1986). La République de Platon et la communauté des femmes. *L'antiquité classique*, 55(1), 142-162.
- SAXONHOUSE, A. W. (1976). The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. *Political Theory*, 4(2), 195-212.
- SISSA, G. (1993). Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual. In G. Duby & M. Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres* (5th ed., Vols. 1-5, Vol. 1, pp. 89-207). Barcelona: Random House.
- SMITH, N. (1980). The logic of Plato's feminism. *The Journal of Social Philosophy*, XI(3), 5-11.
- SOLANA-DUESO, J., WILAMOWITZ, U. von & BRUNS, I. (2014). *Aspasia de Mileto y la emancipación de las mujeres: Wilamowitz frente a Bruns* (1 edition.). Barcelona: Anthropos.
- STRAUSS, L. (1978). *The City and Man* (Edición: New edition). Chicago: University of Chicago Press.
- VLASTOS, G. (1994). Was Plato a feminist? In N. Tuana (Ed.), *Feminist interpretations of Plato* (pp. 11-25). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- WENDER, D. (1973). Plato: Misogynist, paedophile and a feminist. *Arethusa*, 6(1), 75-90.
- ZEITLIN, F. I. (s.f.). The dynamics of misogyny: Myth and mythmaking in Oresteia. *Arethusa* 1978, 11(1/2), 149-184.

Recibido: 22/04/2020

Aceptado: 07/07/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

