

# El principio de igualdad en el acceso a la educación filosófica en el pensamiento platónico

*Principle of equal access to philosophical education in Platonic thought*

**Dany Erick Cruz-Guerrero**

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, Perú

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0458-9575>

Contacto: [dany.cruz@uarm.pe](mailto:dany.cruz@uarm.pe)

## RESUMEN

Estudios recientes formalizan los principales problemas que la filosofía platónica discierne cuando expone el proyecto de educación filosófica para la ciudad justa que, desde sus bases fundamentales, desarrolla la *República*. ¿Cuáles son el sentido y el horizonte del proyecto formativo-filosófico platónico? Para Platón, la educación filosófica de la clase gobernante emerge como problema nuclear para que el Estado ideal, aquel gobernado con justicia, sea viable y perviva. En esa línea, los estudios preguntan si las mujeres acceden, y de qué modo, a la educación filosófica en el proyecto platónico. En coherencia con este planteamiento crítico-problemático, este trabajo reflexiona sobre el principio de diferenciación-especificación de la enseñanza filosófica, explica cómo surge el discurso sobre la mujer en la propuesta formativo-filosófica platónica y, finalmente, explicita el principio de igualdad-equidad en el acceso a la formación filosófica de los talentos naturalmente dotados para la filosofía. Demuestro que la crítica discute el alcance del discurso sobre la mujer en el proyecto filosófico-pedagógico de Platón.

**Palabras clave:** pensamiento platónico; polis justa; igualdad; educación filosófica; mujeres filósofas

## ABSTRACT

Recent studies formalize the main problems that Platonic philosophy discerns when it sets forth the project of philosophical education for the just city that, from its fundamental bases, develops the *Republic*. What are the meaning and the horizon of the Platonic formative-philosophical project? For Plato, the philosophical education of the ruling class emerges as a nuclear problem for the ideal State, which governed with justice, to be viable and to survive. Along these lines, studies ask whether women have access, and in what way, to philosophical education in the Platonic project. In coherence with this critical-problematic approach, this work reflects on the principle of differentiation-specification of philosophical teaching, explains how the discourse on women arises in the Platonic formative-philosophical proposal and, finally, explains the principle of equality-equity in access to philosophical training for those naturally gifted for philosophy. I demonstrate that the critique discusses the scope of the discourse on women in Plato's philosophical-pedagogical project.

**Keywords:** Platonic thought; just polis; equality; philosophical education; women philosophers

## INTRODUCCIÓN

La crítica especializada discute si la *República* se configura o no como un tratado coherente y unitario y si está o no justificada la inserción de la reflexión sobre las mujeres en el Estado ideal (Cornelli & Maia, 2022: pp. 108-110). Con la ayuda de Vallejo (2018: pp. 15-17), en lo que sigue demostraré que el principio de igualdad en el acceso a la educación filosófica de hombres y mujeres en el Estado ideal es perfectamente coherente con el propósito teórico y la estrategia metodológica que estructuran y dan sentido al diálogo en mención, esto es: construir una noción crítica y paradigmática de la justicia y la injusticia a través de la comparación entre el individuo y el Estado (cf. Platón, 1988: p. 281 & Vallejo, 2018: pp. 60-61). En efecto, Platón (1988) inserta el principio de igualdad en el acceso a la educación filosófica con la siguiente formulación condicional: «[...] si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas [...]» (p. 248). Por consiguiente, si hombres y mujeres han de desarrollar en común las tareas concernientes al Estado, es lógico que reciban la misma educación. De acuerdo con

el filósofo, uno solo es el programa formativo del Estado ideal (p. 256). En ese sentido, el principio de igualdad que se desarrollará en esta investigación se refiere a las oportunidades que el talento filosófico —considerado en sí mismo, y no por quien lo porta— tiene para desarrollarse y prosperar en la ciudad justa ideada por Sócrates y sus amigos en la búsqueda de una definición cabal de la justicia, la injusticia y lo que a cada una de ellas es inherente en la teoría y en la práctica (pp. 120-121). Para entender, pues, especialmente con Guthrie (1975: p. 480) y Bluestone (1987), en qué sentido se justifica, en el entendimiento de la crítica especializada, el principio de igualdad entre hombres y mujeres en el acceso a la educación filosófica en el pensamiento filosófico platónico es necesario desarrollar tres tareas complementarias que resultan tan complejas como ineludibles. En primer lugar, es preciso examinar el principio de diferenciación y especificación de la enseñanza filosófica (Platón, 1988: pp. 223-226, 279 & 282-283) que, fundado en el principio de especialización, consolida el horizonte de realización del gobierno justo conforme con la división del trabajo que estructura la fundación de la polis a partir de a) las necesidades humanas, b) la imposibilidad de autoabastecimiento absoluto de cada individuo y c) la interdependencia mutua y recíproca entre los individuos (pp. 121-123). En segundo lugar, es imperioso analizar la emergencia del discurso platónico sobre la mujer para comprender el debate contemporáneo sobre el horizonte de la propuesta formativo-filosófica de Platón y notar cómo se incorpora y evoluciona el enfoque de género en los estudios críticos contemporáneos de la filosofía platónica: el estudio busca superar los graves anacronismos y las limitaciones del entendimiento tradicional que hace del Estado justo de *República* una organización social y política elitista, despótica, tiránica y androcéntrica (Popper, 2006 [1945]: p. 52, 152 & 162-163). Empero, ¿qué actitud tiene Platón para con las mujeres y qué relación establece entre la polis ideal y las mujeres? En tercer lugar —tomando distancia tanto de la idea de que Platón sea feminista en algún sentido moderno y contemporáneo (Bluestone, 1987: p. 95, citada por Zoller, 2021: p. 42 & Smith, 1988: p. 657), como de las interpretaciones que defienden un antifeminismo ortodoxo y radical en la actitud platónica (Dalton, 1996: p. 239 & Reck, 2011: p. 39)—, el estudio explicita en qué sentido, según Platón (1988, pp. 322-327), el principio de igualdad-equidad en el acceso a la formación filosófica salvaguarda las disposiciones naturales para la filosofía. Frente a ello, nos preguntamos: ¿qué es, además, la educación para Platón? Concluiré, en consecuencia, que el principio de igualdad de acceso a la educación filosófica por parte de hombres y mujeres apenas empieza a ser percibido por la crítica y su intelección

requiere estudios críticos más profundos. En efecto, aunque el debate apenas inicia y el desarrollo de la controversia es incipiente, el presente estudio permite inteligir los principales fundamentos que sostienen la reflexión platónica sobre las mujeres, su modo de vida más justo y su relación con la filosofía y la política en la polis ideal.

## **PRINCIPIO DE DIFERENCIACIÓN Y ESPECIFICACIÓN DE LA ENSEÑANZA FILOSÓFICA**

Para Platón, la filosofía cumple una función de suma importancia en la economía político-productiva del Estado y la sociedad. ¿Cuál es, en efecto, la función de la filosofía en la polis? ¿Qué aporta, en definitiva, la filosofía a la vida comunitaria? Para Platón (1988: p. 120), la filosofía facilita el discernimiento de la justicia, la injusticia y las ventajas/desventajas que cada una reporta tanto a los individuos como a los Estados: la filosofía facilita el proceso de abstracción que conduce a la inteligencia dialéctica reflexionante desde lo sensible hasta lo inteligible, es decir desde lo contingente hasta lo absoluto y necesario: dicho tránsito permite que la inteligencia reflexionante se vuelva desde las diversas apariencias de la justicia hasta la Idea de la Justicia en sí (cf. Platón, 1988: pp. 106 & 484). Siendo así, el principio de diferenciación y especificación de la enseñanza filosófica desarrolla el principio de especialización que determina los oficios y las ocupaciones productivas, desde los labradores hasta los gobernantes: «The principle of specialization is one of the main political principles governing the political activity of the city», apunta Zoller (2021: p. 39). En el conjunto de los saberes que aportan al desarrollo socioeconómico vital de la polis, y a su conservación, la filosofía encuentra su diferencia específica y su especificación adecuada como saber supremo para, una vez distinguida y sistematizada, ser susceptible de enseñanza y, correlativamente, de aprendizaje. Repasar, pues, «el origen de la fundación del Estado» y notar cómo el saber acerca de la Justicia y del Bien se configura, para Platón, como saber orientador de la más excelente gobernanza ayudará a comprender el cambio de perspectiva que, frente al discurso tradicional, implica el discurso platónico sobre la mujer.

### **Principio de especialización en la división del trabajo**

Platón (1988: p. 121) hace que Sócrates proponga a sus interlocutores en el diálogo que ideen teóricamente un Estado desde su principio/comienzo/nacimiento (ἐξ ἀρχῆς).

En ese sentido, la indagación intelectual parte de la hipótesis razonable de que al Estado «[...] lo forjarán nuestras necesidades [...]» (p. 122). Tales necesidades, atendiendo a su prioridad e importancia, son «la provisión de alimentos con vista a existir y a vivir», «la [necesidad] de vivienda» y «la [necesidad] de vestimenta y cosas de esa índole» (p. 122). Para satisfacer, pues, estas necesidades básicas elementales «[...] hará falta al menos un labrador; [...] un constructor; y [...] un tejedor. [...] también un fabricante de calzado y cualquier otro de los que asisten en lo concerniente al cuerpo [...]» (p. 122). Concluye Sócrates, que, por ende: «[...] un Estado que satisfaga las necesidades mínimas [concernientes al cuerpo] constará de cuatro o cinco hombres (ἄνδρων)» (p. 122) (cf. Vallejo, 2018: pp. 61-62 & Szlezák, 2021: pp. 389, 409 & 375).

Respecto de las necesidades del alma, ¿cómo se satisfacen las necesidades intelectuales que fundamentan el deseo de filosofar y la actividad filosófica propiamente dicha? Según Platón (1988: pp. 121-123), la fundación del Estado justo reposa sobre ineludibles bases materiales —nuestras necesidades (ἡ ἡμετέρα χρεία)— que justifican la división del trabajo como uno de los pilares más sólidos y determinantes de la organización social (Zoller, 2021: p. 39). En efecto, la división del trabajo organiza a la población y se dirige directamente a la noción de justicia que Platón, en varios momentos, define desde un punto de vista distributivo-funcional, como cuando Sócrates dice: «[...] me doy cuenta [...] de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra [...]» (Platón, 1988: p. 123). Además, y conforme con el mito de los metales que Zoller (2021: pp. 45-51) trae acertadamente a colación, aunque todas las tareas son importantes, no todas las tareas tienen la misma importancia en los destinos del Estado, pues no es lo mismo que las dotes naturales predispongan buenamente a un individuo hacia la fabricación de calzado o la carpintería que hacia el gobierno del Estado y el ejercitamiento filosófico hasta la excelencia (Platón, 1988: p. 240).

Más adelante, refiriéndose nuevamente a la justicia, Sócrates reafirma: «[...] desde un comienzo [establecimos], cuando fundamos el Estado, [...] que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor [...]» (p. 223; énfasis míos). En este y otros pasajes de *República*, la justicia es definida en relación con el Estado para ver su aplicación en el individuo (pp. 120-121 & 225-226). La investigación sobre la naturaleza de la justicia delimita, pues, su campo de indaga-

ción a la relación individuo-ocupaciones concernientes al Estado (Vallejo, 2018: pp. 18-23). Esto es, de los pasajes citados y referidos hasta aquí se desprende que existen ocupaciones que conciernen al Estado y ocupaciones que no conciernen al Estado. ¿Qué ocupaciones de las realizadas por los individuos conciernen al Estado? Por otro lado, ¿qué ocupaciones de entre las realizadas por los individuos no conciernen al Estado? El razonamiento implica la idea de que las ocupaciones que no conciernen al Estado no son propias de la justicia política y, luego, no interesan a la reflexión filosófico-política directamente, sino solo indirectamente. Por tanto, la reflexión sobre la justicia solo tiene sentido en el campo genético-constitutivo de la organización jurídico-política de una comunidad de vida humana consciente de sus necesidades y del origen de sus instituciones normativas, puesto que se trata de gobernar con justicia —y no solo de proceder con justicia en las relaciones intersubjetivas de carácter privado (Platón, 1988: p. 126)—. En ese sentido, Sócrates y Glaucón pasan revista a esta noción distributivo-funcional de la justicia como una idea presente en el imaginario crítico de su entorno social-intelectual: «[...] que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas, es también *algo que hemos oído a muchos otros, y que nosotros hemos dicho con frecuencia [...]*» (p. 223; énfasis míos).

Si bien las tesis sobre el origen del Estado parecen ser válidas para todo Estado, Platón (1988) se concentra en el Estado justo y, a través de los amigos, interpela a Sócrates tanto para que responda «[...] si es posible que llegue a existir tal organización política [...]», como para que —si, en efecto, es posible— explique entonces «[...] de qué modo es posible [...]» (p. 279). Sócrates responde que la alianza entre la filosofía y la política es la vía para que exista, viva y perdure el Estado justo: «A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen [...] no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano [...]» (p. 282). Las mujeres guardianas deberán, pues, filosofar «[...] de modo genuino y adecuado [...]» (p. 282). En esa línea de reflexión, Platón (1988) insiste: «[...] antes [de] que la raza de los filósofos obtenga el control del Estado, no cesarán los males para el Estado y para los ciudadanos, ni alcanzará su realización en los hechos aquella organización política que míticamente hemos ideado en palabras [...]» (p. 322; cf. Platón, 1992: pp. 488 & 504). Si los gobernantes, pues, han de formarse filosóficamente, ¿qué es, efectivamente, lo que los gobernantes aprenden de la filosofía? Y, a su vez, ¿qué es lo que la filosofía enseña e inculca a los gobernantes? Se ve, pues, la necesidad de explicitar el principio de diferenciación y especificación de la enseñanza filosófica.

## La filosofía como conocimiento de la justicia y el Bien

Entre los filósofos griegos, el vocablo *filosofía* implica gran diversidad de sentidos (Guthrie, 1984 [1962]: p. 12). En la Grecia clásica, la pluralidad de manifestaciones de la actividad filosófica emergente es expresiva de la pronta necesidad que la comunidad reflexiva siente de profesionalizar el trabajo científico-filosófico: para Platón (1988: p. 346), el filósofo es un profesional al servicio de la polis. Consecuentemente, el planteamiento platónico del problema de la enseñanza filosófica adecuada implica la distinción entre la mente profilosófica, la mente antifilosófica y la mente afilosófica (cf. Platón, 1992: pp. 508-509 & 512-513). Con todo, Platón deja dudas sobre si puede haber alma de plano excluida del ejercicio filosófico o si, por el contrario, la exclusión de algunas almas de los trabajos filosóficos solo es relativa y circunstancial. En efecto, ¿todas las almas están naturalmente dotadas para el ejercicio filosófico o solo algunas muy pocas? Y si no todas las almas son aptas para tomar contacto con la filosofía, sino solo unas pocas, ¿entonces qué ocurre con la mayoría? ¿Es viable que prospere la filosofía entre la escasez de talento filosófico y el desconocimiento masivo de la tradición filosófica?

¿Qué conocimiento adquiere el filósofo platónico? El principio de especialización y la definición funcional de la justicia son coherentes con el principio de no contradicción, que afirma: «Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo» (Platón, 1988: p. 228). El filósofo busca la excelencia. En el horizonte de la filosofía política, luego: ¿cuál es el mayor bien para el Estado?, ¿cuál es el peor mal para el Estado? Precisamente porque pretende responder a estas preguntas, la teoría del bien está a la base de las enseñanzas filosóficas platónicas (cf. Szlezák, 1997: p. 106). Según Platón (1988), «[...] la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo [...]» (p. 327). Por obra de esta idea, «[...] las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas [...]» (p. 327). Para aproximarse a una captación más profunda de la Idea del Bien hay que examinarla como causa. Puesto que «[...] aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer [...]» (p. 333). Si es posible concebirla «[...] como cognoscible [...]» es, precisamente, porque ella es «[...] causa de la ciencia y de la verdad [...]» (p. 333). Si el Sol es causa de la visión y del mundo visible, por su parte el Bien es causa de la intelección y del mundo inteligible. Si el Bien es inteligible, ¿cómo, entonces, se entiende? Partiendo del supuesto de que «[...] en el alma de cada uno hay

el poder de aprender y el órgano para ello [...]» (p. 343) se abre, luego, la posibilidad de la contemplación del bien: «[...] hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que se llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien [...]» (pp. 343-344). En el contexto de la indagación sobre la naturaleza del Bien, el concepto de educación se resignifica: «[...] la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto [...]» (p. 344). En ese sentido, el Bien emerge a la inteligencia filosófica como «[...] la única meta a [la] que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente [...]» (p. 345). Sócrates señala a sus amigos que, en tanto fundadores del Estado justo, su tarea es «[...] obligar a los hombres [y las mujeres] de naturaleza mejor dotada a emprender [...]» con decisión el estudio supremo (p. 345). En consecuencia, la idea del Bien se toma como parámetro de inclusión y exclusión de materias en el plan de estudios: todas las disciplinas científicas y saberes críticos —como la geometría y el cálculo— que contribuyan «[...] a hacer divisar más fácilmente la Idea del Bien [...]» (p. 356) son convenientes. Por consiguiente, se incluye en el plan de estudios «[...] todo aquello que fuerza al alma a girar hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es, que [el alma] debe ver a toda costa [...]» (p. 356). Con Szlezák (2021: pp. 286-287), la filosofía platónica se revela como un ejercicio autocrítico de discernimiento y abstracción que eleva al alma desde lo sensible hasta lo inteligible. Consecuentemente, en *Rep. VI* Platón opera un cambio de perspectiva sobre la filosofía y quienes la cultivan y se ejercitan en ella: si los Estados actuales no perciben la utilidad de la filosofía ni la utilidad de los filósofos —y de las filósofas, añadamos por nuestra parte—, ello se debe a la desconexión entre política y filosofía: mientras tal desconexión persista, el Estado está expuesto a sucumbir.

Platón (1988) invita a pensar de qué modo «[...] un Estado ha de tratar a la filosofía para no sucumbir [...]» (p. 315; cf. Platón, 1992: p. 488). En buena cuenta, entonces, Platón diseña un plan de estudios para conducir el talento filosófico hasta la máxima excelencia: «¡Has hecho completamente hermosos a los gobernantes (τοὺς ἄρχοντας), Sócrates, como si fueras escultor!», exclama Glaucón (p. 376). Inmediatamente Sócrates replica: «Y a las gobernantes (τὰς ἀρχούσας), Glaucón; pues *no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas [...]*» (p. 376; énfasis añadidos). Con Bocayuva & Savi (2023: pp. 103-105), convengo en la idea de que estos pasajes, por lo demás reveladores de la intención profunda de Platón, expresan la pauta her-



menéutica para discernir el principio de igualdad-equidad en el acceso a la educación filosófica. Contra Reck (2011: pp. 38-39) y Dalton (1996: p. 239), ¿no resignifica esta pauta hermenéutica pasajes tan controvertidos como la distribución de premios entre los mejores guardianes (cf. *Rep.* V, 460b?) Así, ¿qué implica para Platón (1992: p. 504) la noción de mujer libre? Para mostrar en qué sentido es coherente y consistente el discurso platónico sobre la mujer es preciso observar cómo el discurso platónico transita desde el presupuesto implícito de la mujer adherida al cuidado de la infancia y la función materna hasta la tesis explícita que afirma que la mujer apta para el cuidado del Estado debe formarse como guardiana hasta alcanzar la excelencia (cf. Reck, 2011 & Vallejo, 2018: pp. 78-79).

## **LAS MUJERES EN LA POLIS IDEAL: DE NODRIZAS DE LA INFANCIA A GUARDIANAS DE LA POLIS**

El debate contemporáneo sobre el horizonte de la propuesta formativo-filosófica de Platón apuntala el entendimiento crítico que los estudios especializados labran sobre el papel de las mujeres en la polis ideal. ¿Cómo surge, en efecto, el debate contemporáneo en torno al tratamiento filosófico-crítico que Platón aplica a la población femenina con miras a incorporarla funcionalmente a la polis ideal? En el horizonte contemporáneo, la crítica especializada discute sobre el «principio de igualdad de los sexos» y «feminismo» en Platón. En buena cuenta, luego, con Vlastos (1994: p. 11-14) y Buchan (1999: p. 144, citado por Kandić, 2021: p. 16), ¿qué entienden los estudios con el concepto «feminismo» en el horizonte filosófico-crítico platónico? Por otra parte, Guthrie (1975: p. 480) nos sitúa en perspectiva crítica frente a los estudiosos que interpretan el «principio de igualdad de los sexos» como expresión irónica de Platón y la toman como carente de seriedad. En efecto, Guthrie (1975: p. 480) destaca el uso de la categoría «principle of equality of the sexes» en el discurso crítico del entendimiento especializado. Por su parte, Pomeroy (1974) expresa con elocuencia el asombro que supone este hallazgo, no exento de contradicción, en la obra platónica: «A most significant principle appears in the comparison of the natural capacities of women and men». Y continúa: «While admitting that there are many exceptions to his rule, he states unequivocally that the natural capacities of men far exceed those of women» (p. 34). La crítica tradicional implica que, a pesar de la igualdad/equidad, Platón —a través de Glaucón— se adhiere a la tendencia que defiende el parecer de que los hombres son

más fuertes que las mujeres y, a su vez, las mujeres son más débiles que los hombres: «¿Hay, por lo tanto, una misma naturaleza en la mujer y en el hombre en relación con el cuidado del Estado, *excepto en que en ella es más débil y en él más fuerte?*», pregunta Sócrates (Platón, 1988: p. 255; énfasis añadidos). «Parece que sí», responde Glaucón (p. 255; cf. pp. 248 & 254). Aun cuando concede que haya diferencia de fuerza, Sócrates insiste en la idea de que a las mujeres «[...] debe tratárselas del mismo modo que a los hombres [...]» (p. 248) porque, desde el punto de vista de las dotes naturales, «[...] la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre [...]» (p. 254). Parece que Platón afirma que las ocupaciones carecen de género. Puesto que si hay «[...] una misma naturaleza en la mujer y en el hombre en relación con el cuidado del Estado [...]», Sócrates pregunta si se puede decir que «[...] excepto en que [dicha naturaleza] en ella [la mujer] es más débil y en él [el hombre] más fuerte [...]» (p. 255). Glaucón responde, entonces, que si, en efecto, hay diferencia de fuerza, ¿cómo podrían, luego, hombre y mujeres «[...] hacer todo en común [...]»? (p. 248)

En su destacado trabajo historiográfico-filosófico, Bluestone (1987) documenta la tendencia patriarcalista y androcéntrica que tradicionalmente se ha aplicado a la lectura y la interpretación del texto platónico con relación a las mujeres. La autora sienta la base, con su notable esfuerzo pionero, para el cambio de mirada operado en la crítica contemporánea que abre una vía de acceso hacia una comprensión feminista (cf. Cornelli & Maia, 2022: pp. 110 & 113 & Kandić, 2021). En efecto, Bluestone (1987: p. ix) visibiliza el sesgo androcéntrico de la academia y pone en evidencia que Platón proyecta mujeres filósofas y gobernantes. «Al principio de la igualdad de los sexos es evidente que se le da un significado serio, *lo cual es bastante sorprendente para un griego*», sostiene Guthrie (1990: p. 461; énfasis míos). Ya hemos dicho más arriba que Platón (1988) formula el principio aquí mentado de la siguiente manera: «[...] si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas [...]» (p. 248). Misma tarea: misma enseñanza. A partir de este principio el pensamiento filosófico-crítico de Platón (p. 376) genera normas y pautas de comportamiento social, sobre las cuales razona Guthrie (1990): «[...] pero las disposiciones que se proponen (con excepción quizá de las destinadas a los ejercicios físicos mixtos) son completamente imposibles [...]» (p. 461). En esa línea, Guthrie llama la atención sobre el hecho de que el principio de igualdad de los sexos fuera «[...] ajeno a la práctica y creencia convencional griegas, aunque quizá ni esto [el principio de igualdad de los sexos], ni la idea de un sexo comunal, fuera extraño a los guías de la “Ilustración” y sus sucesores

[...]» (p. 461, nota 109). Por su parte, Bluestone (1987: p. 3) encuentra sorprendente la propuesta platónica de facilitar el acceso en igualdad a la formación científico-filosófica para ambos sexos desde la más tierna infancia (cf. Bluestone, 1988: p. 41, citada por Cornelli & Maia, 2022: p. 108). Asimismo, la autora afirma que el principio permaneció invisible a la crítica durante muchas centurias y solo empieza a ser mostrado con los descubrimientos realizados durante la década de 1970. En efecto, los trabajos de Pomeroy (1974), Calvert (1975) y el llamado de atención de Guthrie (1975: p. 480), junto a las reflexiones de Saxonhouse (1976) y Annas (1976), abren el debate sobre cuál es la actitud de la filosofía platónica para con las mujeres, cuál la valoración de las aptitudes físicas, morales e intelectuales de las mujeres y de qué modo Platón procesa y asimila el (f)actor social “mujeres” en el diseño metodológico de la fundamentación filosófica de una polis justa.

### **Emergencia del discurso sobre la mujer en la reflexión platónica**

Si bien es cierto que la crítica especializada destaca que las tesis del Libro V sobre la comunidad de mujeres e hijos son las más problemáticas y las más enfáticas de cuantas sostiene Platón en la *República*, conviene tener presente que la inserción del discurso platónico sobre la mujer en este diálogo reviste mayor riqueza y complejidad dialéctico-filosófica. Por ejemplo, ya en I, 329c y II, 360b se alude a la mujer en sentido pasivo, cuando se dice que el hombre siente deseo/padece apetencia de mujer. Junto a la tesis de que las mujeres pueden ser concedidas en premio, con toda libertad, a los mejores guardianes (V, 460b), como pretexto para que se engendren los hijos más nobles y así sea pura y se conserve «pura la raza de los guardianes» (p. 262), encontramos tesis que afirman que las mujeres son valiosas (III, 387e) y respetables (III, 398e), que pueden acceder a la educación gimnástica y musical (V, 452a) e incluso adiestrarse en el manejo de las armas y la equitación (V, 452b). Ahora bien, en varios pasajes de *República* hay alusiones indirectas a la función procreativa de las mujeres, pues para todo Estado —razona Platón (1988: pp. 126-127)— es importante la generación de nuevos individuos que compongan su ciudadanía, su población, es decir: su sustrato antropológico inalienable e inenajenable —Schopenhauer (2013: p. 104, nota 45) recuerda que la mujer no puede concebir sola—. En el surgimiento del discurso sobre la mujer en la ciudad ideal, es clave la distinción que hace Platón (1988: pp. 127-128) entre el Estado sano, el Estado lujoso y el Estado justo. A diferencia de los dos últimos, el Estado sano carece de ejército y clase guerrera: ¿por qué esta carencia induce a la

crítica especializada a pensar que el Estado sano reproduce las asignaciones de género de la sociedad griega tradicional y arcaizante?

Platón (1988: p. 127) hace decir a Sócrates que el Estado sano (ὕγιής, 372e7) es el Estado verdadero, real (ἀληθινή, 372e6). Empero, ¿cómo está compuesto el Estado sano según el principio de división del trabajo? Además de un labrador, un constructor, un tejedor, un fabricante de calzado y otros afines, integran este Estado sano: «[...] boyeros, pastores y cuidadores de los diversos tipos de ganado [...]» (p. 124), pues el cultivo de la ganadería permite que «[...] el labrador tenga bueyes para arar, y [...] que los constructores dispongan, junto con los labradores, de yuntas de bueyes para el traslado de materiales, y los tejedores y fabricantes de calzado [dispongan también] de cueros y lana [...]» (p. 124). Con los productos de la labranza y la manufactura se hace necesario incluir comerciantes para el comercio internacional, terrestre y marítimo, y mercaderes para el comercio interno (p. 126). Una clase asalariada completa a este Estado que «[...] ha crecido ya como para ser perfecto (τελέα) [...]» (p. 126): la clase asalariada oferta «[...] el uso de su fuerza de trabajo [...]», es decir, es una clase social compuesta por «servidores» que, aunque «[...] no son muy valiosos para nuestra sociedad en inteligencia [...]», son valiosos porque «[...] poseen la fuerza corporal suficiente para las tareas pesadas [...]» (p. 126). En el Estado sano los ciudadanos tendrán descendencia, ciertamente, pero no se dice nada explícito sobre el rol que desempeñan las mujeres en aquel (pp. 126-127). Es importante, continua Sócrates, que los ciudadanos del Estado sano y recién nacido no tengan hijos «[...] por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra [...]» (p. 127; cf. p. 261).<sup>1</sup>

Por otra parte, el «Estado lujoso» es definido como un «Estado afiebrado». El examen de este segundo Estado puede ser útil para saber «[...] cómo echan raíces (ἐμφύονται) en los Estados la justicia y la injusticia [...]» (p. 127). El Estado suntuoso, entonces, requiere oficios que hagan más agradable el estilo de vida austero que ofrece a sus ciudadanos el Estado sano. A Glaucón le parece que el estilo de vida austero del Estado sano y perfecto

---

1 El «Estado sano» es el Estado que produce en la medida justa para satisfacer las necesidades internas de la población y el comercio internacional: no es una organización muy grande y la vida es relativamente austera. El estilo de vida de sus ciudadanos implica la producción agrícola, que se alimenten de productos derivados del trigo y la cebada «[...] recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nueza y mirto [...]» (pp. 126-127) y que festejen «[...] ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses [...]» (p. 127; énfasis añadidos). Ciertamente, aquí no se menciona a las mujeres de manera explícita. Entonces, ¿cómo habrían de tener descendencia los ciudadanos del Estado sano sin mujeres aptas para concebir y alumbrar hijos sanos capaces de crecer y desarrollarse?

no difiere, por su falta de confort, del estilo de vida que pudieran llevar los cerdos en un Estado de cerdos (ὄων πόλιν, 372d4). Sócrates añade, entonces, «[...] camas, mesas y todos los demás muebles, y también majares, perfumes, incienso, *cortesanas* y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas [...]» (p. 128; cursivas mías). Aquí las mujeres están mencionadas como «cortesanas», ἑταῖραι, y asociadas al lujo y la suntuosidad. De esta manera se amplía el espectro de las necesidades: más allá de las necesidades básicas de conservación existencial y cuidado corporal —alimentación, vivienda, vestido, calzado, etc.— se requiere ahora la puesta en juego de «la pintura y el bordado», además de «[...] adquirir oro, marfil y todo lo demás [...]» (p. 128). Guiado por la necesidad del lujo y la riqueza superflua, el Estado afiebrado pronto siente necesidad de agrandar su tamaño y se llena «[...] con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado [...]» (p. 128).<sup>2</sup> A los oficios mencionados hasta ahora, se incluyen entonces «[...] toda clase de cazadores e imitadores [...]»: Platón enumera a los que se ocupan de figuras y colores, los que se ocupan en la música, los poetas y sus auxiliares (rapsodas, actores, bailarines, empresarios), «[...] los artesanos fabricantes de toda variedad de artículos [...]» y, entre estos, los artesanos que fabrican «[...] los [artículos] que conciernen al adorno femenino [...]».<sup>3</sup> Nótese cómo emerge la tematización de las mujeres en el discurso filosófico de Platón. Aun no es suficiente con todos estos servidores para satisfacer las necesidades de las personas que conforman el Estado afiebrado y en expansión. Emergen, pues, al discurso, otros oficios: «[...] ¿O no te parece que harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros? Y aún necesitaremos porquerizos [...]» (p. 128).<sup>4</sup> Dejando de lado la ironía que cierra la réplica de Sócrates a Glaucón, este pasaje recopila oficios asociados al cuidado de los niños, tradicionalmente desempeñados por mujeres, a saber: enfermeras y nodrizas (τιτθῶν), educadoras, ayas e institutrices (τροφῶν) y ayudantes del cuidado, la higiene y el bienestar personal, como camareras y modistas (κομμωτριῶν). De acuerdo con Platón (1988: p. 128), el Estado afiebrado tiene necesidad de más médicos y, además, necesita también expandirse para abastecerse de recursos que satisfagan las necesidades de la población en crecimiento.

2 «[...] ἀλλ' ἤδη ὄγκου ἐμπληστέα καὶ πλήθους, ἃ οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἕνεκά ἐστιν ἐν ταῖς πόλεσιν [...]», se lee en *Rep.* II, 373b3-4.

3 «[...] τῶν περὶ τὸν γυναικεῖον κόσμον [...]», leemos en *Rep.* II, 373c1.

4 El pasaje original dice: «[...] ἢ οὐ δοκεῖ δεήσειν παιδαγωγῶν, τιτθῶν, τροφῶν, κομμωτριῶν, κουρέων, καὶ αὐτῶν ὀψοποιῶν τε καὶ μαγειρῶν; ἔτι δὲ καὶ συβωτῶν προσδεησόμεθα [...]» (II, 373c2-4). Los términos τροφῶν y κομμωτριῶν resultan especialmente difíciles de traducir en este pasaje.

¿Por qué es necesaria la distinción entre el Estado sano, el Estado afebrado y el Estado justo? Porque facilita, precisamente, la inserción de los guardianes del Estado. En efecto, compelido a expandir su territorio y extender sus recursos, el Estado entra en colisión con los Estados vecinos, a los que podría amputarles el territorio y que, a su vez, podrían amputarle el suyo, «[...] en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades [...]» (Platón, 1988: p. 129). Como la guerra parece inevitable en esas circunstancias, se hace necesaria una fuerza que contenga el embate del vecino animoso y expansionista: surge, entonces, el ejército como una clase especializada en la guerra y encargada de la conservación del Estado ante la amenaza externa. Una fuerza de orden interno se encarga de evitar que las disensiones deriven en revueltas y disputas intestinas (p. 278). «Plato reserves the use of force to one functional group alone, that of the guardians; and he intends to give supreme power to knowledge, represented by the philosophers, chosen from among the guardians», explica Brisson (2012: § 4). ¿Pueden las mujeres integrarse a esta fuerza? Al tomar al Estado como objeto de estudio, Platón (1988) explicita que los Estados necesitan ser administrados correctamente. Cabe preguntarse, entonces: ¿quiénes, en general, administran y gobiernan correctamente a los Estados?, ¿quiénes, en específico, administran y gobiernan correctamente el Estado justo? ¿Hay cabida para las mujeres en el gobierno y la administración de los Estados?, ¿tienen cabida las mujeres en el gobierno y la administración del Estado justo? Ciertamente sí, puesto que Platón afirma que guardianes y guardianas «[...] deben ejercer en común todas sus ocupaciones [...]» (p. 257).

## **Función de las mujeres en el Estado justo**

La crítica especializada tiende a ver los roles de las mujeres en el Estado ideal desde un punto de vista dicotómico que sitúa a Platón en un debate que le es ajeno, a saber: si Platón es feminista, o si es antifeminista, o si es misógino y patriarcalista. Afirmo que Platón critica la asignación tradicional de roles a las mujeres para mostrar que es posible que las mujeres asuman roles y ocupaciones de carácter político y de profunda incidencia social. ¿Cómo, entonces, habrán de integrarse las mujeres al proyecto del sistema de gobierno ideal? Como bien apunta la crítica especializada, en el proyecto platónico algunas mujeres serán madres y esposas de los hombres que integren el Estado, incluidos los guardianes y los gobernantes (Dalton, 1996: pp. 237-266). Sin embargo, ¿qué harán las que no sean ni madres ni esposas?, ¿se educarán?, ¿gobernarán? Dicho de otro modo, ¿las mujeres tienen, indudablemente, acceso a la formación

filosófica en la escuela platónica? En suma, ¿de qué manera la polis ideal asimila el aporte de las mujeres a la gestación de condiciones de posibilidad para la pervivencia de la nueva comunidad constituida a través de la nueva pedagogía filosófica del bien? (cf. Vallejo, 2018: p. 135, nota 16). Según Guthrie (1992 [1978]), si, efectivamente, Axiotea de Fliunte y Lastenia de Mantinea «[...] fueron discípulas [de Platón], esto concordaría con su afirmación de *Rep.* y *Leyes* de [las] aptitudes [de las mujeres] para el cargo político y el servicio militar [...]» (p. 464, nota 1). En buena cuenta, pienso que la pregunta que indaga si Platón es feminista o no solo puede ofrecer respuestas especulativas porque en sí misma resulta extraña a la fuente primaria: creo que, en su lugar, la siguiente pregunta tiene más asidero en el texto platónico: ¿existe, en el Estado, una ocupación específica de la mujer por ser mujer, tanto en el Estado justo como en cualquier otro Estado? Con Zoller (2021: pp. 42-43), debemos responder que no hay en el Estado ideal ocupación específica de la mujer por ser mujer, porque ser hombre y ser mujer son condiciones biológicas, naturales, que no tienen ciertamente ningún vínculo intrínseco con oficios ni artes específicos relacionados con el Estado. En efecto: «[...] no hay ocupación alguna exclusiva de la mujer (γυναϊκὴ) en lo que toca a la administración del Estado [...]», escribe Platón (1988: pp. 253-254).

El filósofo insiste y refuerza esta aseveración: «[...] no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre [...]» (p. 254). Las ocupaciones concernientes al Estado se distribuyen y se asignan en función de las dotes naturales, no en función del sexo/género (Cornelli & Maia, 2022: pp. 108, 113 & 122). Aunque Sócrates concede a Glaucón que «[...] en todas [las ocupaciones] la mujer es más débil que el hombre [...]» (Platón, 1988: p. 254), no afirma que la debilidad incapacite de plano a las mujeres. De hecho, Sócrates razona «[...] que las dotes naturales están *similarmemente distribuidas* entre ambos seres vivos [...]» y que, precisamente por ello, «[...] *la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre* [...]» (p. 254; énfasis añadidos). Ugalde (2023: pp. 100-101) sostiene que Platón no se limita solo a recoger los prejuicios que moldearon la realidad de la mayor parte de las mujeres de su época, sino que alienta una reforma revolucionaria.<sup>5</sup> «Bluestone views Plato

---

5 En el mundo arcaico que Platón quiere sepultar, el filósofo surge por sí mismo contra toda adversidad y si los filósofos no se hacen cargo del gobierno del Estado ello es porque no tienen ningún lazo de reciprocidad con el Estado, pues: «[...] aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie [...]» (Platón, 1988: p. 346). En cambio, en el Estado-ideal, la filosofía y la formación filosófica son centrales para que el gobierno sea óptimo.

as a visionary on gender equality [...]», anota Smith (1988: p. 657). De acuerdo con Smith (1988: pp. 657-658), Bluestone (1987: pp. 191-192) descarta que Platón fuera misógino (cf. Reck, 2011: pp. 38-39), que ignorase o estuviera errado acerca de la naturaleza biológica de las mujeres y que su proyecto político apuntara al diseño y la realización de una sociedad machista, patriarcal, absolutista y totalitaria. Si esa fuera su intención, ¿qué sentido tiene, entonces, presentar a una mujer como la maestra de Sócrates? En *Banquete*, en efecto, Platón presenta a la enigmática sacerdotisa Diotima de Mantinea como sabia maestra filosófica de Sócrates (cf. Ugalde, 2023: p. 90 & 97-98).

No obstante, un sector de la crítica razona en contra de la línea de reflexión que abre el principio de similitud: «[...] ¿Qué es lo propio de la mujer? Según se desprende de *La República*, lo propio es la maternidad, el cuidado de los niños, proporcionar placer a los hombres y cuidar de los servicios [...]», sostiene Dalton (1996: pp. 247-248; cf. Dalton, 1996: pp. 239-240). No se trata, ciertamente, de «una contienda verbal», como escribe Platón (1988: p. 252), sino de examinar la especie de la identidad y la especie de la diferencia entre hombres y mujeres para, siendo consecuentes, asignar «las mismas ocupaciones a las mismas naturalezas» y, correlativamente, «diferentes ocupaciones a diferentes naturalezas» (p. 252), puesto que «a cada naturaleza le corresponde una ocupación» (p. 251). Con Buchan (1999: p. 45) y Annas (1976: pp. 313 & 321), Kandić (2021: pp. 16-17) recuerda que Platón busca la felicidad de la polis tomada como una totalidad unitaria y no, en cambio, la felicidad de una clase social o de determinados individuos específicamente seleccionados. Cornelli & Maia (2022: pp. 116-117), además, indican que Platón pretende que la asignación de ocupaciones en el Estado justo sea conforme con la naturaleza (cf. Szlezák, 2021: p. 369).

## **PRINCIPIO DE IGUALDAD-EQUIDAD EN EL ACCESO A LA FORMACIÓN FILOSÓFICA**

Si, a la luz del enfoque crítico del presente artículo, no se percibe ni exclusión ni inclusión de género en el plan formativo de la *República*, es porque dicho plan se basa en la idea de que las dotes naturales deben ser cultivadas conforme con la justicia que busca el supremo bien de la vida humana en tanto que vida comunitaria susceptible de organizarse políticamente en un Estado justo (cf. Platón, 1992: p. 488). No se trata de una promoción de la mujer hacia la filosofía y la política por el solo hecho de ser mujer, sino de la promoción de las disposiciones naturales para la filosofía y la política



de los agentes sociales. Platón sabe que Atenas es una sociedad patriarcal y heteronormativa cuyas normas ponen en situación de desventaja, vulnerabilidad y exclusión a las mujeres. Aunque Platón (1988: pp. 247-248) replica el androcentrismo (V, 451c), acaso por comodidad práctica para llevar adelante la exposición, también explicita que está razonando a contracorriente del sentido común tradicionalista, es decir: «[...] contra lo acostumbrado [...]» (p. 249) —«[...] παρὰ τὸ ἔθος [...]» (V, 452a4)— (cf. Vallejo, 2018: p. 17). Impregnada de espíritu reformista, la polis justa que los interlocutores del diálogo fundan es también una polis griega (p. 278) —«[...] ἦν σὺ πόλιν οἰκίζεις, οὐχ Ἑλληνικὴ ἔσται; [...]» (V, 470e4)—. Parece que solo cabe hablar de inclusión/exclusión de las mujeres en la polis justa en referencia y contraste con la sociedad griega tradicional.<sup>6</sup> En efecto, ¿en qué difieren la sociedad griega tradicional en la que se cría y surge Platón, por un lado, y, por otro lado, la sociedad griega justa que idean Sócrates, Glaucón, Adimanto, Trasímaco y otros en el diálogo *República*? Además, sin dejar de lado las diferencias, ¿en qué coinciden ambos modelos de gobernanza? ¿En qué se asemejan, además del hecho de que ambas son sociedades griegas? Con actitud crítica, Platón (1988: p. 250) abre el debate sobre cómo integrar de manera positiva la naturaleza humana femenina a la sostenibilidad de la polis justa: ¿mujeres y hombres compartan todas las tareas concernientes al Estado?, ¿comparten solo algunas?; entre las que comparten, ¿están las tareas relativas a la guerra? De manera que, aunque mejorar la situación de las mujeres no es, a todas luces, la prioridad de Platón, las reformas que promueve su filosofía impactan en la mejora de las condiciones de vida de las mujeres en tanto que el proyecto filosófico-político abre espacio para la profesionalización de las mujeres y su participación activa en el gobierno y en la vida política: «[...] con respecto al proceso en que se llega a ser mujer guardiana (τὸ φυλακικὴν γυναικῶνα γενέσθαι), no hay una educación para el hombre y otra para la mujer, ya que es la misma naturaleza [humana] la que la recibe [...]», afirma Sócrates (Platón, 1988: p. 256). Es, pues, uno solo el plan de estudios. Ahora bien, el camino que sigue *República* hasta el planteamiento del principio de diferenciación y especificación de la enseñanza filosófica es extenso y complicado. Es oportuno anotar, contra Reck (2011: p. 38), que, si bien es cierto que la educación de las mujeres se explicita en *Rep. V*, 451c-d, en realidad las mujeres están presentes, si no en la fundación, sí en el crecimiento de la polis

6 «Plato's argument in *Republic V* is the first one in philosophical literature to directly challenge the biologically founded social order in which men have active roles, and women passive, as suggested by Luc Brisson [2012]. This is, in a certain way, revolutionary. Plato's feminism goes far beyond Pythagorean, or Spartan feminism», razona Kandić (2021: p. 14).

(II, 372b-d): tácitamente primero —invisibilizadas—, y explícitamente después, como guardianas, en la conservación de la polis. Convengo en que esta transición expresa el sentido en que Platón quiere hacer evolucionar la participación de las mujeres en la nueva sociedad que procura vivir con justicia y, según Szlezák (2021: pp. 369-370), con leyes que sea posible cumplir.

La crítica especializada afirma que la reflexión platónica sobre la educación filosófica es coherente con el propósito de *República* de buscar una definición filosóficamente fundada de la justicia (Costa, 2013: p. 146, nota 8). En el Estado ideal, la formación filosófica es accesible al talento natural para la filosofía, tanto para hombres como para mujeres, no porque prime, en la apertura del acceso, el enfoque de género, sino el enfoque de la disposición natural filosófico-espiritual: solo pueden formarse filosóficamente aquellos que disponen de aptitudes idóneas para ejercitarse en el cultivo de la filosofía. En consonancia, Vlastos (1994) afirma: «In Plato's *Republic* career for highest talent is as open to women as to men» (p. 13). Saxonhouse (1976) anota: «In Book V there is talk of equal participation in the governance of the city, common meals, and common education [...]» (p. 196). De acuerdo con Zoller (2021: p. 41), para Platón las mujeres no constituyen una clase distinta de los hombres por lo mismo que ser hombre y ser mujer no son condiciones económico-productivas, sino accidentes de la naturaleza humana. No existe, ni entre los griegos antiguos ni entre nosotros, la profesión “hombre” ni la profesión “mujer”, aunque sin duda el ser hombre o ser mujer influye y tiene impacto en la profesionalización, es decir en el aprendizaje y el ejercicio de un oficio o arte dentro de un contexto social sexista-normativizado.

Consciente de que el principio de especialización suena contradictorio con la asignación de tareas iguales a naturalezas diferentes, en el entendido de que la naturaleza humana femenina sea distinta a la naturaleza humana masculina, Platón se anticipa a los objetores para demostrar que lo masculino y lo femenino no implican diferencias sustanciales en la naturaleza humana. Así, pues, Sócrates consolida dos tesis en apariencia contradictorias, ya que, por un lado, afirma «[...] que a cada naturaleza le corresponde una ocupación [...]» y, por otro lado, sostiene «[...] que la [naturaleza] de la mujer es diferente a la [naturaleza] del hombre [...]». Resulta contradictorio, entonces, afirmar «[...] que a estas naturalezas diferentes corresponden las mismas ocupaciones» (Platón, 1988: p. 251). ¿Cuál es la diferencia entre la naturaleza humana femenina y la naturaleza humana masculina? ¿Por qué Platón considera que son idénticas y que pueden asumir las mismas ocupaciones? En suma, ¿en

qué sentido es una la naturaleza humana, aun cuando se despliegue diádicamente en forma masculina y en forma femenina?

Ahora bien, la postura tradicional afirma que el Estado ideal es un Estado machista, patriarcalista y misógino. «La sociedad perfecta de Platón, cuyo eje central es la justicia que trae la máxima felicidad está pensada por y para los hombres», insiste Dalton (1996: p. 239). La aseveración de Dalton acerca del androcentrismo en que se basa el Estado ideal parece tener asidero en el texto platónico (cf. Sonna, 2022: pp. 1-2). Ciertamente, *República* contiene pasajes que interpretados en el sentido de la orientación crítica de Dalton muestran la dificultad que tiene Platón para justificar el bienestar pleno de la mujer y el bienestar pleno de la polis. Por otra parte, concuerdo con Dalton en que Platón constata que la sociedad tradicional administra la vida social según una visión patrimonialista de la mujer, puesto que, efectivamente, el texto platónico refleja la imagen que la sociedad arcaica prefilosófica había labrado de la mujer como un ser más débil y de menor fortaleza que el varón (cf. Platón, *Rep. V*, 455e, citado en Dalton, 1996: p. 237). Sin embargo, discrepo de la posición de Dalton y, apoyándome en Cornelli & Maia (2022: p. 122), que afirman que Platón se interesa por el talento de las personas, haciendo abstracción de su género, ofrezco una objeción y una rectificación que encuentro razonables para mejorar la percepción de la crítica. Dos argumentos justifican mi toma de postura crítica en este debate. Sostengo, en primer lugar, que Platón (1988) diseña un plan de integración de la mujer a la ciudad ideal (p. 256) y, consecuentemente, en segundo lugar, sostengo que, pese a todas las críticas bien documentadas en contra de esta tesis, la actitud de Platón (p. 376) para con la mujer es de empatía, comprensión y solidaridad, puesto que, en tanto que principio, la igualdad de oportunidades en el acceso a la educación filosófica se configura como un motor de desarrollo social integral (cf. Szlezák, 2021: pp. 390-932).

En esa línea, Smith (1988: p. 657) destaca que Bluestone (1987: p. 192) concluye que, para Platón, las únicas diferencias innatas entre hombres y mujeres son las reproductivas. En efecto, Platón señala la diferencia entre el varón y la mujer desde el punto de vista biológico-reproductivo: «[...] τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν [...]» (*Rep. V*, 454d8-e1); es decir que «[...] la hembra alumbrá y el macho procrea [...]», como traduce Eggers Lan (cf. *Rep. V*, 468c). Para Platón, razona Bluestone, estas diferencias reproductivas en modo alguno implican diferentes naturalezas entre el hombre y la mujer, ni en el plano biológico, ni en el plano político. En ese sentido, Platón (1988) hace decir a Sócrates: «[...] ¿no ex-

hortaremos a nuestro objetor a que nos enseñe respecto de qué arte o de qué ocupación de las relativas a la organización del Estado la naturaleza de la mujer no es la misma que la [naturaleza] del hombre, sino [una naturaleza] distinta? [...]» (p. 253). Smith (1988: p. 658) también destaca que Bluestone (1987: p. 191) afirma que, de acuerdo con Platón, la concepción de guardianes y guardianas busca producir una sociedad en la que las dotes y disposiciones naturales de todos sus integrantes alcancen realización plena y absoluta. Para Platón (V, 454d2-3 & 455e7-8), las mujeres pueden ejercer la medicina, pero no todas las mujeres son aptas para la medicina. Así mismo: solo las mujeres aptas para gobernar deben ocuparse del gobierno.

## CONCLUSIONES

Más arriba he mostrado que los estudios sobre la integración de la mujer al proyecto filosófico-formativo de la *República* son sumamente incipientes: el debate apenas está en ciernes. En buena cuenta, los estudios identifican el principio de igualdad en el acceso a la formación filosófica, pero todavía no discernen las consecuencias revolucionarias de dicho principio para la integración crítica del aporte de las mujeres al mantenimiento y la conservación de las condiciones de posibilidad que soportan a la polis justa (Platón, *Rep.* VII, 540c4-9). Pomeroy (1974) & Bluestone (1987: p. 94) advierten que Platón anota puntos de vista contradictorios sobre las mujeres y el principio de igualdad. Kandić (2021: p. 15) resalta que Vlastos (1994: p. 17) refuta la posibilidad de una actitud esquizoide de parte de Platón y defiende la idea de que el filósofo atiza la contradicción entre el sustrato tradicionalista —los estereotipos sexistas— y la reasignación filosófica que asimila de modo más asertivo a la mujer a las nuevas dinámicas establecidas en el horizonte social-político del nuevo Estado ideal. En consecuencia, si la exclusión absoluta de la mujer de la administración y el gobierno de la polis justa es contradictoria con el principio material fundante del Estado y el principio político de igualdad de acceso a la formación filosófica, es porque no hay motivo razonable para asignar todas las tareas del gobierno del Estado sola y exclusivamente a los hombres, omitiendo a las mujeres. La reflexión precedente demuestra que el principio de igualdad en el acceso a la educación filosófica en el pensamiento platónico emerge como una demoledora crítica dirigida contra la distribución tradicional de los roles de género y su justificación biologicista. Bien visto, en el despliegue del diseño de un nuevo Estado tomando a la justicia funcional como paradigma, Platón problematiza la situación

de la mujer ateniense de su tiempo y en su reflexión amplía el horizonte de realización de las mujeres: si la sociedad arcaica recluye a las mujeres en el espacio doméstico, sin trascendencia política, a contracorriente, con un enfoque igualitario-equitativo, Platón abre el acceso a la formación filosófica integral para que las mujeres, igual que los hombres, se formen como filósofas, ciudadanas y gobernantes comprometidas con la realización y la conservación de la estructura existencial y político-social de la sociedad ideal y justa que postula en *República*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Annas, J. (1976). Plato's *Republic* and Feminism. *Philosophy*, 51(197), 307-321. <https://doi.org/10.1017/S0031819100019355>
- Bluestone, N. H. (1988). Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship. *Philosophy of the Social Science*, 18(1), 41-60. <https://doi.org/10.1177/004839318801800103>
- Bluestone, N. H. (1987). *Women and the ideal society: Plato's Republic and modern myths of gender*. University of Massachusetts Press.
- Brisson, L. (2012). Women in Plato's Republic. *Études platoniciennes*, 9, 129-136. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.277>
- Bocayuva, I. & Savi, L. (2023). Mulheres comuns e mulheres de exceção na Grécia Clássica. *Prometheus-Journal of Philosophy*, (43), 87-111.
- Buchan, M. (1999). *Women in Plato's Political Theory*. MacMillan Press. <https://doi.org/10.1057/9780230389267>
- Calvert, B. (1975). Plato and the Equality of Woman. *Phoenix*, 29(3), 231-243. <https://doi.org/10.2307/1087616>

- Cornelli, G. & Maia, R. (2022). The Women's Law (*tou gynaikeiou nomos*) in the *Kallipolis* of Plato's *Republic*. *Areté*, 34(número extraordinario), 107-127. <https://doi.org/10.18800/arete.2022ext.007>
- Costa, N. (2013). Conflicto, oposición y pesimismo en la psicología platónica de *República*. En R. Gutiérrez (ed.) & A. Alván (colab.), *Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua* (pp. 137-148). PUCP. <https://doi.org/10.18800/9786124146503.010>
- Dalton, M. (1996). La igualdad de la mujer en Platón. En *Mujeres, diosas y musas: tejedoras de la memoria* (pp. 237-266). El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn0ckr.12>
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy IV. Plato. The Man and his Dialogues Earlier Period*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1984 [1962]). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1992 [1978]). *Historia de la filosofía griega V. Platón. Segunda época y la Academia*. Gredos.
- Kandić, A. (2021). Emancipation or Instrumentalization: Some Remarks on Plato's Feminism. In I. Deretić (ed.), *Women in Times of Crisis* (pp. 9-19). University of Belgrade.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. (Traducción de C. Eggers Lan). Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. (Traducción de J. Zaragoza & P. Gómez C.). Gredos.
- Popper, K. (2006 [1945]). *La sociedad abierta y sus enemigos*. (Traducción de E. Loedel). Paidós.

- Pomeroy, S. (1974). Feminism in Book V of Plato's *Republic*. *Apeiron*, 8(1), 33-35. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1974.8.1.33>
- Reck, A. (2011). Platón: ¿feminista o misógino en *República*? En L. Sciortino & L. Malacalza (coord.), *II° Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos - 27, 28 y 30 de septiembre, 2011* (pp. 36-39). FaHCE-UNLP, CONICET & Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Centro Interdisciplinario de Investigaciones de Género.
- Saxonhouse, A. W. (1976). The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. *Political Theory*, 4(2), 195-212. <https://doi.org/10.1177/009059177600400206>
- Schopenhauer, A. (2013). *Parerga y paralipomena II*. (Traducción de P. López). Trotta. <https://doi.org/10.1017/9781139029636>
- Smith, P. (1988). *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender* by Natalie Harris Bluestone. *History of Education Quarterly*, 28(4), 656-658. <https://doi.org/10.2307/368857>
- Sonna, M. (2022). La comunidad de mujeres en *República* de Platón. *Estudios Feministas*, 30(1), 1-11. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n175479>
- Szlezák, T. (1997). *Leer a Platón*. (Traducción de J. L. García Rúa). Alianza.
- Szlezák, T. (2021). *Platon. Meisterdenker der Antike*. C. H. Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406765285>
- Ugalde, J. (2023). Diótima, maestra de Sócrates en el conocimiento del amor. Su presencia en el diálogo *Simposio*. *Aporía*, 25, 88-105. <https://doi.org/10.7764/aporía.25.63159>
- Vallejo, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos: para leer la República de Platón*. Trotta.

Vlastos, G. (1994). Was Plato a Feminist? In N. Tuana (ed.), *Feminist interpretations of Plato* (pp. 11-23). Pennsylvania State University Press.

Zoller, C. P. (2021). Plato and Equality for Women across Social Class. *Journal of Ancient Philosophy*, 15(1), 35-62. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p35-62>