

ACERCA DEL ESTATUTO TEÓRICO DEL DIÁLOGO Y LA DIGNIDAD POLÍTICA DE LAS MUJERES, REPÚBLICA 449A-451B

Diego Dumé¹²⁵

RESUMEN

La discusión respecto del alcance de la toma de conciencia de Platón en relación con la emancipación de las mujeres, tal como es expuesta en este programa filosófico, ha generado en la crítica posiciones encontradas¹²⁶, consideramos que es legítimo abordar la cuestión desde la perspectiva del tratamiento dialógico en virtud del cual se evalúa la propuesta de integrar la mitad femenina de la póλις en los asuntos públicos.

Οὐκ οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περί γε τοῦ ὠφελίμου ἀμφισβητεῖσθαι ἄν, ὡς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν κοινὰς μὲν τὰς γυναῖκας εἶναι, κοινούς δὲ τοὺς παῖδας, εἶπερ οἶόν τε¹²⁷ (*Rep.*, 457d)

I. LA IRRUPCIÓN DE LA MUJER EN EL Λόγος VIRIL

En el libro V de la *República* Platón le otorga estatuto filosófico, es decir, reflexivo a la pregunta acerca del vínculo sistemático que mantiene la existencia *de facto* de roles específicamente femeninos, sustentados en la doctrina de la predestinación somática, con la determinación normativa que se pronuncia respecto de ellos, implicada en la posibilidad de pensar una póλις justa. Si bien, la discusión respecto del alcance de la toma de conciencia de Platón en relación con la emancipación de las mujeres, tal como es expuesta en este programa filosófico, ha generado en la crítica posiciones encontradas¹²⁸, consideramos que es legítimo

¹²⁵ (Universidad de Buenos Aires – Maestría en Estudios Clásicos); diegodume@gmail.com

¹²⁶ Cf. FORDE, S. (1997:657-658).

¹²⁷ [No creo, digo yo, que respecto de su utilidad se discuta que el mayor bien es que sean comunes las mujeres y comunes los hijos, si es posible].

¹²⁸ Cf. FORDE, S. (1997:657-658).

abordar la cuestión desde la perspectiva del tratamiento dialógico en virtud del cual se evalúa la propuesta de integrar la mitad femenina de la póλις en los asuntos públicos. La instancia teórica en la que se inscribe la reflexión sobre el *status* tanto epistemológico como político de la mujer se desenvuelve en torno a la antítesis fundante de la reflexión política cuyos polos en conflicto son lo público y lo privado. En este sentido, es necesario destacar que el tópico abordado tiene como horizonte de expectativas la abolición definitiva del οἶκος y el plexo de relaciones injustas – en tanto no dependen de la deliberación entre iguales que supone la vida política – en los que se monta la ideología masculina acerca de lo femenino¹²⁹.

Tal como sostiene Saxonhouse (1976:206), la fijación de la mujer y, también, la del filósofo en el espacio público, en tanto son *de iure* elementos constituyentes de la ciudad justa, introduce una tensión en el seno de una concepción viril de la póλις caracterizada por la lógica que iguala, de forma prerreflexiva, el poder con la justicia¹³⁰. La necesidad inmanente a la posibilidad de dar cuenta de los fundamentos en los que se debe sostener una póλις justa exige llevar hasta sus límites la especulación sobre la naturaleza humana y, como consecuencia de ello, de las relaciones políticas¹³¹. El advenimiento de la mujer al centro de la vida pública, teniendo en cuenta que había sido concebida como el último momento de la degradación supuesta en el progresivo alejamiento de los mortales respecto de los dioses¹³², constituye una transgresión al orden masculino que, tal como veremos, retorna de modo recurrente en las discusiones de la

¹²⁹ Cf. CANTARELLA, E. (1991:99) y POMEROY, S.B. (1995:117).

¹³⁰ Cf. OSBORNE R. “Changing the discourse” en MORGAN, K.A. (ed.) (2003).

¹³¹ MORRISON, D.R. “The Utopian Character of Plato’s Ideal City” en FERRARI, G.R.S. (ed.) (2007:233).

¹³² Cf. LORAUX, N. (2007:15).

República como fuente de una anomalía insalvable en el seno del orden político concebido por Sócrates.

La irrupción de la cuestión de lo femenino y su correspondiente articulación con las instituciones que, en principio, para Platón, garantizarían la expulsión de los conflictos internos de la ciudad constituye un retorno a una de las instancias fundantes de la propia concepción de lo público que caracterizaba la conciencia histórica de Atenas. En efecto, la condición de posibilidad para poder pensar la *comunidad de dolores y alegrías*¹³³ en la que debería estar fundada la πόλις justa reside en la obligación de establecer con precisión el *principio del acuerdo* (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας)¹³⁴ que da origen a esta clase de régimen ético-político. Así, la necesidad de eliminar la irracionalidad que supone la existencia de un elemento que se sustrae del dominio de la deliberación en común, en este caso las mujeres y los niños, es el núcleo de la disputa de este pasaje del diálogo. Para la ideología masculina característica de la Atenas clásica, la elipsis de las mujeres en relación con el desenvolvimiento de la propia autoconciencia histórica alcanza su paroxismo en el mito de autoctonía que da origen a la estirpe ateniense¹³⁵. Así, la exigencia de incluir a las mujeres en el acuerdo (ὁμολογία) que funda el orden político, proyectado en vistas a alcanzar la consumación de la justicia, remite a la necesidad de reflexionar acerca de aquello que constituye, a su vez, el germen de la στάσις.

La propuesta platónica relativa a la posibilidad de preguntarse por la legitimidad que supone incorporar lo femenino como un aspecto constitutivo de los asuntos públicos genera, aún en la propia continuidad discursiva de la *República*, una perplejidad teórica que requiere una discusión en la cual estarán implicados

¹³³ *Rep.*, 462b.

¹³⁴ *Rep.*, 462a.

¹³⁵ LORAU, N. (2008:62).

incluso los presupuestos éticos y epistemológicos en los que se sostiene el diálogo, en tanto es el género que intenta dar cuenta de las dificultades inherentes a las discusiones políticas. En este sentido, nuestra intención es, en primer lugar, determinar de qué manera se instala en el entramado dialógico de la *República* la discusión acerca del estatuto político de las mujeres; en segundo lugar, precisar el modo en que se desenvuelve la toma de conciencia respecto de la relación que mantienen la cuestión de las mujeres, el diálogo y la filosofía; y, por último, señalar la manera en que se reconfigura, a partir de los elementos indicados, la reflexión sistemática respecto del lugar que ocupa lo femenino en el programa político de la *República*.

II. EL DIÁLOGO COMO INSTANCIA POLÍTICA PARA CONJURAR LA IGNOMINIA DEL SUSURRO (449a-449b)

En el comienzo del libro V de la *República* se expone en términos dramáticos la irregularidad que supone la entrada de la mujer, como instancia insoslayable al momento de pensar la *póλις* justa, respecto de la coherencia con la conciencia política de la Atenas del siglo IV, es decir, respecto de la concepción eminentemente viril de la vida pública con la que se enfrenta Platón a través de los argumentos expuestos por Sócrates¹³⁶. La trama dialógica que sostiene el despliegue teórico acerca de la justicia está dirigida a la necesidad de proporcionar criterios racionales compartidos gracias a los cuales sea posible llegar a un acuerdo (*ὁμολογία*) que funde *la comunidad de dolores y alegrías*. De modo que las intenciones políticas, éticas y metafísicas que dirigen el desenvolvimiento de la argumentación se intentan dilucidar haciendo uso del modelo discursivo específico del diálogo, basado en la presentación de argumentos contrapuestos y en la necesidad de exponer reflexivamente los criterios epistémicos que permiten dar

¹³⁶ Cf. MOLLER OKIN, S. (1977:347).

cuenta de la legitimidad de los λόγοι expresados a lo largo de la discusión¹³⁷. En este caso en particular, esto implica definir las pautas teóricas en las que se sostiene la crítica a las concepciones convencionales de acuerdo con las cuales las mujeres no pueden participar de los ámbitos tradicionalmente reservados para los varones¹³⁸. El tratamiento de la hipótesis de la igualdad de género refleja la inadmisibilidad, por parte de la razón masculina, de esta propuesta socrática, en tanto sus interlocutores, que son quienes recuerdan la necesidad de discutir esta sugerencia insinuada ya en 423e-424a, interrumpen los términos específicos del diálogo para expresar su disconformidad respecto del ingreso de lo femenino en el diseño de la ciudad justa¹³⁹. A su vez, esta objeción está acompañada por un registro, tanto gestual como discursivo, asociado a prácticas femeninas. En este sentido, en el momento en que Sócrates se dispone a definir los modelos injustos de organización estatal y, como correlato de ello, de las disposiciones anímicas particulares que se corresponden con ellos en cada caso, advierte la disconformidad de sus interlocutores a través de signos que denotan una desviación del diálogo, en tanto es el elemento racional en el se despliegan las discusiones acerca de lo común, hacia una serie de comentarios y actitudes que se revelan como prerreflexivos o, en todo caso, prefilosóficos.

Ἀγαθὴν μὲν τοίνυν τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν
καὶ ὀρθὴν καλῶ, καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον· κακὰς δὲ τὰς
ἄλλας καὶ ἡμαρτημένας, εἶπερ αὕτη ὀρθή, περὶ τε
πόλεων διοικήσεις καὶ περὶ ἰδιωτῶν ψυχῆς τρόπου
κατασκευῆν, ἐν τέτταρσι πονηρίας εἶδεσιν οὔσας¹⁴⁰.

¹³⁷ Cf. KAHN, CH. (1996:293-309).

¹³⁸ Cf. ROSEN, S. (2005:178).

¹³⁹ Cf. *Ibidem*:171.

¹⁴⁰ *Rep.*, 449a. [Entonces, a tal clase de ciudad y de forma de gobierno llamo buena y recta, también a tal clase de hombre; malas y equivocadas, a las otras; incluso si ésta es recta, tanto en la administración de las ciudades como en la disposición del carácter del alma de los individuos, su debilidad es de cuatro clases].

A partir de estas palabras de Sócrates se inaugura la introducción al libro V (449a-451b), cuyo tema central es la necesidad de resolver los términos en los que se llevará a cabo la determinación de los criterios en virtud de los cuales se evaluará el *status* y el campo de acción reservado para las mujeres¹⁴¹. Así, el drama femenino¹⁴² de la πόλις queda presentado, de modo conjetural, en el mismo léxico con el que Sócrates introduce el asunto. La aparición de la anomalía que representan las mujeres para el régimen que presupone la πόλις perfecta ingresa como una figura disruptiva e inabordable, en tanto constituye un oxímoron inaccesible para la ideología dominante en Atenas¹⁴³. Si bien, en principio, no habría grandes problemas para reconocer que a la πόλις y la πολιτεία dignas de ser consideradas buenas y rectas deben coincidir con una estirpe de varones (ἄνδρες) de almas igualmente buenas y rectas, la dificultad la encontramos en el momento en que se hace referencia a la administración mala y errónea de los asuntos públicos. En efecto, al momento de aludir a esta última condición, Sócrates usa dos términos para señalar la degradación característica de las ciudades y las almas injustas que, de forma inequívoca, remiten al mundo familiar. En relación con la primera de estas expresiones, mientras que Sócrates reserva para la πόλις justa el término πολιτεία, con el fin de referir a los principios normativos en los que se funda, cuando describe la ciudad corrupta usa el sustantivo διοίκησις que evoca, de modo inmediato, la administración que se lleva a cabo al interior del οἶκος, en otras palabras, el manejo de las cuestiones domésticas, en el que las mujeres desempeñan un rol predominante, que, por definición, está sustraído de un

¹⁴¹ Cf. MOSEÉ, C. “Les femmes dans les utopies platoniciennes et le modèle spartiate” en LÓPEZ LÓPEZ, A. & MARTÍNEZ LÓPEZ, C. (eds.) (1990:74).

¹⁴² Cf. CANTO, M. & GOLDHAMMER, A., “The Politics of Women’s Bodies: Reflections on Plato” en RUBIN SULEIMAN, S. (ed.) (1985:342).

¹⁴³ SISSA, G. “Gendered Politics, or the Self-Praise of *Andres Agathoi*” en BALOT, R.K. (ed.) (2009:100-101).

contacto directo con lo público. Precisamente, lo que domina la lógica del οἶκος son las relaciones asimétricas en oposición a los vínculos igualitarios de la política. La segunda expresión que usa Sócrates para dar cuenta de lo malo y lo erróneo de ciertas formaciones políticas remite a la organización perversa del carácter de las almas particulares que la componen (ιδιωτῶν ψυχῆς τρόπου κατασκευῆν). En este sentido, el carácter de ιδιώτης de cada uno de los individuos a los que refiere hace hincapié en su perfil privado, doméstico, inexperimentado y, por sobre todas las cosas, opuesto a todas las destrezas características del πολίτης¹⁴⁴. La naturaleza inespecífica del ιδιώτης no puede ser incluida en el registro moral característico de aquellos que aspiran a formar parte de la πόλις. Así, Sócrates, haciendo uso de un léxico que remite al ámbito privado en el que se desenvuelve la labor opaca de las mujeres, ofrece la oportunidad para que las intervenciones sucesivas se desplieguen en torno a este sustrato simbólico afectado por el oxímoron que implica definir una πόλις y su πολιτεία mediante términos específicos de las relaciones familiares.

Cuando Sócrates remite, en su relato, a la respuesta de sus interlocutores advierte una tesitura que manifiesta la interrupción de la dinámica dialógica que se había impuesto hasta ese momento.

Καὶ ἐγὼ μὲν ἦα τὰς ἐφεξῆς ἐρώων, ὥς μοι ἐφαίνοντο ἕκασται ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν· ὁ δὲ Πολέμαρχος – σμικρὸν γὰρ ἀπωτέρω τοῦ Ἀδειμάντου καθῆστο – ἐκτείνας τὴν χεῖρα καὶ λαβόμενος τοῦ ἱματίου ἄνωθεν αὐτοῦ παρὰ τὸν ὤμον, ἐκεῖνόν τε προσηγάγετο καὶ προτείνας ἑαυτὸν ἔλεγεν ἅπτα προσκεκυφώς, ὧν ἄλλο μὲν οὐδὲν κατηκούσαμεν, τὸδε δέ· Ἀφήσομεν οὖν, ἔφη, ἢ τί δράσομεν; Ἦκιστὰ γε, ἔφη ὁ Ἀδειμάντος μέγα ἤδη λέγων.

Καὶ ἐγὼ, Τί μάλιστα, ἔφην, ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε;

¹⁴⁴ Cf. CHANTRAINE, P. (1970:455).

Σέ, ἢ δ' ὄς¹⁴⁵.

La ruptura del registro dialógico, en tanto pérdida de la palabra pública, hace que la posibilidad de alcanzar la ὁμολογία quede cancelada ante el susurrar (προσκύπτω¹⁴⁶) que persuade desde la inmediatez de una privacidad inexpugnable para el λόγος filosófico. En este pasaje, el modelo de la comunicación se mantiene en un nivel estrictamente afectado por la inmediatez somática (la cercanía de los cuerpos, la mano sobre el hombro, el susurro imperceptible para el oído público). Es un compendio del estereotipo del comportamiento femenino. Esta clase de actitudes remiten a la antinomia fundante de lo político, según la cual, los intereses privados atentan contra los intereses comunes de la πόλις¹⁴⁷. Los pactos originados en la lógica furtiva del susurro rompen con la posibilidad de alcanzar un entendimiento mutuo, en tanto la intelección de su sentido se vuelve inaudible al momento de llevar a cabo una interpelación crítica en común respecto del mismo. Precisamente, lo único que manifiesta, al excluir la posibilidad de llevar una escucha lúcida de sus argumentos, es la resolución unilateral a la que arriba. Así, la discusión de los varones, en sí misma, lleva inscrita el retorno a lo femenino en su versión prerreflexiva, dado que la identidad cívica entre varones y mujeres que plantea Sócrates en la *República* apunta a eliminar la distancia intransitable que separa la lógica pública, asociada al varón¹⁴⁸, de la lógica privada, asociada a la

¹⁴⁵ *Rep.*, 449a-b. [- Y yo iba a mencionarlas sucesivamente, tal como me parecía que cada una se transformaba según las demás; pero Polemarco – quien estaba sentado a poca distancia de Adimanto –, extendiendo su mano, tomó el manto de éste por arriba, del lado del hombro, y lo trajo hacia sí e, inclinándose hacia él, le susurró algunas palabras, de las cuales nada pudimos comprender, sólo esto: ¿Lo dejaremos proseguir – dijo – o qué haremos? – De ningún modo – dijo Adimanto, hablando ya en voz alta. Y yo dije – ¿Qué no dejaréis seguir? – A ti.]

¹⁴⁶ Cf. *Euthd.*, 275e.

¹⁴⁷ Cf. MOLLER OKIN, S. (1977:349).

¹⁴⁸ Cf. SAXONHOUSE, A. (1976:207).

mujer¹⁴⁹. En este sentido, el acto de impedir que Sócrates continúe con su argumentación se refugia en una concepción del λόγος que reproduce la dicotomía de lo público y lo privado, y, por lo tanto, no tolera la hipótesis de introducir a las mujeres como parte constitutiva de la ciudad justa.

III. LAS MUJERES Y LA POLÍTICA DE LO RISIBLE (449b-450b)

Cuando Sócrates pregunta sobre las razones en las que se funda la suspensión del diálogo, Adimanto, al responderle, hace evidente la irregularidad involucrada en lo dicho acerca de las mujeres y le reprocha a aquel su falta de rigor al momento de tratar este tópico¹⁵⁰. Como efecto de esta recepción esquivada de la cuestión esbozada por Sócrates, se da lugar a un movimiento teórico que, por un momento, deja de lado la discusión inmediata, relacionada con el hipotético carácter justo de la propuesta, para trasladar la atención al carácter perturbador (ὄχλώδης), risible (γελαστός) y, en todo caso, inconcebible del problema en cuestión¹⁵¹. Esta exigencia epistémica y, al mismo tiempo, política se revela como la voluntad explícita de llevar al propio diálogo a un nivel de autoconciencia, en función del cual se pueda dar cuenta de la propia consistencia de esta práctica discursiva particular para responder a las cuestiones que ella misma ofrece como pertinentes para ser tratadas bajo sus propios términos. Así, la idea de elevar a las mujeres a la categoría de ciudadanas lleva, en sí misma, inscripta la necesidad de conducir al diálogo hasta sus propios límites, al plantear la posibilidad de hacer razonable aquello que por definición – patriarcal – lleva la marca inalterable de la irracionalidad.

¹⁴⁹ Cf. CANTO, M. & GOLDHAMMER, A. (1985: 343).

¹⁵⁰ *Rep.*, 449c-450a.

¹⁵¹ Cf. *Rep.*, 450b y 451a-b.

El hecho de pensar una πόλις, en la cual las diferencias de género son consideradas irrelevantes al momento de hacer referencia a los individuos que estarían en condiciones de alcanzar la virtud y, por lo tanto, ocupar las más altas magistraturas, lleva al propio entramado dialógico a cuestionar su eficacia como instancia en la que se deben dirimir estos asuntos, es decir, como instancia en la cual pueda llegar a fundarse *principio del acuerdo* (ἀρχή τῆς ὁμολογίας) en el que se sostiene la posibilidad de instaurar una ciudad justa. Dado que el diálogo es el procedimiento mediante el cual se consuma la inteligibilidad que requiere el tránsito de los múltiples λόγοι al ὁμολογεῖν dialógico y, por tanto, el reconocimiento de un λόγος como verdadero, la instancia metadialógica, en la cual se hace explícita esta perplejidad, se presenta en 449c cuando Adimanto, ante la pregunta de Sócrates sobre el origen de la interrupción de la discusión, expresa lo siguiente:

Ἀπορραθυμεῖν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, καὶ εἶδος ὄλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθῃς, καὶ λήσῃν οἰηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παιδῶν παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται¹⁵².

La acusación que se le hace a Sócrates en este pasaje está montada en la inversión de los roles dialógicos desempeñados hasta ese momento, en tanto Adimanto expresa su insatisfacción respecto de la habilidad socrática para eludir el tema en cuestión, al no cumplir con el principio formal de analizar pormenorizadamente (διέρχομαι) los supuestos de su propio λόγος. Así, la exigencia de tratar de modo exhaustivo la cuestión relativa a la comunidad de las mujeres y los niños se presenta como el elemento en el que se probará la firmeza

¹⁵² [Nos parece que eres indolente y que sustraes toda una parte de la discusión, y no la más pequeña, para no entrar en detalles, y que has creído que pasarías inadvertido al decir fácilmente en referencia a las mujeres y los niños que es evidente para cualquiera que son comunes a los amigos].

del examen llevado a cabo bajo los términos del diálogo, con el fin de probar su consistencia como procedimiento para evaluar la legitimidad de la inclusión de las mujeres en el gobierno de la ciudad. En efecto, la necesidad de establecer los principios de discernimiento en los que se sostienen la racionalidad y el carácter intersubjetivo de la búsqueda de la verdad y la justicia produce, en la propia trama de la obra, una necesidad de justificar su propia solidez epistemológica¹⁵³.

La intervención de Adimanto culmina con una referencia explícita al lenguaje político desde el momento en que revela que la decisión de no dejar seguir hablando a Sócrates depende de una resolución compartida con el resto de los presentes. El léxico en el se sostiene esta determinación podría ubicarse en el registro público del uso del lenguaje característico de una asamblea. Adimanto, por su parte, dice: *hemos resuelto* (δέδοκται ἡμῖν) *lo que has oído: no dejarte proseguir antes de que hayas expuesto todas esas cosas*¹⁵⁴; Glaucón, por la suya, expresa lo siguiente: *pues a mí también considérame asociado a vuestro voto* (ψῆφος)¹⁵⁵; y, por último, Trasímaco declara: *esa resolución la compartimos todos* (πᾶσι ταῦτα δεδογμένα ἡμῖν νόμιζε,)¹⁵⁶. En este punto del diálogo revela, a modo de ejemplo, la antinomia que constituye el elemento en el que se despliega la totalidad de la *República*, es decir, la antítesis entre las resoluciones *de facto* (ψῆφος) basadas en una opinión común (δόξα) y la necesidad de hacer explícitos los criterios de legitimidad en los que se deberían sustentar las decisiones políticas. Como respuesta a esta oposición, entre un uso inmediatamente político del lenguaje, aunque prerreflexivo, y un uso reflexivo del lenguaje en vistas a determinar la legitimidad inmanente de las proposiciones políticas, Sócrates dice:

¹⁵³ Cf. ROSEN, S. (2005:175).

¹⁵⁴ *Rep.*, 449d-450a.

¹⁵⁵ *Rep.*, 450a.

¹⁵⁶ *Idem.*

ὅσον λόγον πάλιν, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, κινεῖτε περὶ τῆς πολιτείας· ἦν ὡς ἤδη διεληλυθὼς ἔγωγε ἔχαιρον, ἀγαπῶν εἶ τις ἐάσοι ταῦτα ἀποδεξάμενος ὡς τότε ἔρρηθη. ἄ νῦν ὑμεῖς παρακαλοῦντες οὐκ ἴστε ὅσον ἐσμὸν λόγων ἐπεγείρετε· ὃν ὁρῶν ἐγὼ παρῆκα τότε, μὴ παράσχοι πολὺν ὄχλον¹⁵⁷.

En este pasaje se puede observar el retorno a la necesidad de establecer los criterios racionales en los que se basa la expresión de un discurso que pretende ser justo desde un punto de vista político-moral y, en el mismo movimiento, ajustarse al principio lógico de discernimiento específico del diálogo (διέρχομαι), en tanto régimen racional para abordar las cuestiones referentes a lo común de la πόλις. La gran discusión a la que refiere Sócrates, como consecuencia de la exigencia de pensar la legitimidad del ingreso de las mujeres a la esfera pública, remite a la necesidad de reconocer el estatuto especulativo de la misma. La resolución de dicha cuestión depende de la posibilidad de pensar los principios racionales en los que se funda, con el fin de conjurar la perturbación (ὄχλος) que supone, para la conciencia pública, asumir lo femenino como un aspecto susceptible de ser considerado como inherente a la πολιτεία justa. Así, la oposición entre la resolución (ψηφος), basada en una concepción en la cual el poder se legitima desde sí mismo, es decir, sin tener en cuenta la validez inmanente a las proposiciones que se discuten, y la reivindicación de una instancia crítica, tal como la del diálogo, constituye la causa de la abundancia de argumentos (λόγοι) que suscita el retorno al tópico de la comunidad de los niños y las mujeres.

Los interlocutores de Sócrates instalan, con plena lucidez, la cuestión de la división al interior de la ciudad como prolegómeno de la στάσις, que tiene como

¹⁵⁷ *Rep.*, 450a-b. [¡Gran discusión promovéis acerca de nuestra organización política, como si estuviéramos al comienzo! Yo ya me alegraba de haberla descrito, complacido de que se la aceptara tal como había sido expresada. Ahora, al reclamarla, no sabéis el enjambre de argumentaciones que suscitareis. Pues advirtiéndolo en aquel momento lo omití para no provocar semejante confusión].

consecuencia la tesis de la igualdad de género. La dificultad reside en hacer ingresar a la lógica de los debates de la ciudad la pregunta acerca de la validez, propia de la filosofía, y, como consecuencia de ello, establecer el registro epistémico y moral en el que se debe plantear la pregunta acerca de la legitimidad de la participación política de las mujeres¹⁵⁸. Al no conceder que esta propuesta *se diera por admitida tal como había sido expuesta*, Glaucón, Trasímaco y Adimanto obligan a Sócrates a reformular la exposición según los requerimientos característicos de la reflexión dialógica, aún cuando su pedido esté fundado en una disposición que, por sus propios procedimientos de validación, no puede ser inscripta en el rango específico del diálogo. En efecto, la forma de integración aferrada al principio de la fuerza incontestable de la mayoría, característica de la cultura patriarcal, no admite la posibilidad de abordar críticamente sus propios presupuestos de género. La incapacidad para deslindar las determinaciones biológicas de lo convencional y lo instituido¹⁵⁹ llevan a Sócrates a desplegar el examen de esta diferencia en un plano reflexivo que coloca a la lógica masculina en la situación de enfrentarse con sus propias contradicciones, hasta el punto de horrorizarla con los espectros – femeninos – que ella misma ha engendrado.

IV. EL RETORNO DE PANDORA Y SU πίθος MALDITO A LA πόλις DE LOS VARONES (450b-451b)

Así como Hesíodo le adjudica a la llegada de la primera mujer, junto con el πίθος que le confiaron los dioses, el advenimiento de todos los males para la raza humana¹⁶⁰, Glaucón, Trasímaco y Adimanto vislumbran un destino análogo para la πόλις pensada por Sócrates. El debate en torno a la *naturaleza femenina* se dirime

¹⁵⁸ Cf. SAXONHOUSE, A. (1976:203).

¹⁵⁹ Cf. MOLLER OKIN, S. (1977:358).

¹⁶⁰ Cf. *Erga*, 42-105.

en una confrontación entre dos criterios alternativos para pensar lo político: por una parte, el discurso viril que, aún cuando pretende ser exclusivamente político, está fundado en la antítesis οἶκος/πόλις; por la otra, el camino del diálogo como instancia en la que se disuelve esta oposición en favor de una ciudad configurada al margen del principio de propiedad y, por lo tanto, al margen de la subordinación de género¹⁶¹. Esta antítesis tiene como correlato discursivo la distinción entre la resolución (ψηφος) basada en la suma inorgánica de opiniones y la (ὁμολογία) que resulta de la búsqueda de instancias racionales compartidas por los hablantes que operen como principio de inteligibilidad, al momento de decidir conjuntamente sobre alguna cuestión en particular. De manera que la instancia metadialógica que surge de las cuestiones específicas que debe abordar la filosofía, en tanto es la esfera reflexiva en la que se evalúa la legitimidad de los λόγοι independientemente de la adhesión inmediata con la que cuentan, sirve como ámbito en el que, al preguntarse por la *naturaleza femenina*, se cuestiona la propia racionalidad de los seres humanos en cuanto especie¹⁶². La rehabilitación de las mujeres como aspecto fundante de la coherencia sistemática del diálogo¹⁶³ y del peligro que esto conlleva para la lógica de la razón patriarcal, se consuma en el momento en que Sócrates dice:

ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι,
ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερὸν τε καὶ σφαλερὸν, οὐ τι γέλωτα
ὀφλεῖν – παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε – ἀλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς
ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους
συνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἤκιστα δεῖ
σφάλλεσθαι. προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν, ᾧ Γλαύκων,
χάριν οὗ μέλλω λέγειν· ἐλπίζω γὰρ οὖν ἔλαπτον

¹⁶¹ Cf. ROSEN, S. (2005:179).

¹⁶² Cf. FORDE, S. (1997:666).

¹⁶³ Cf. MOSEÉ, C. (1990:81).

ἀμάρτημα ἀκουσίως τινὸς φονέα γενέσθαι ἢ ἀπατεῶνα
καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων νομίμων πέρι¹⁶⁴.

Antes de exhibir los efectos aciagos que derivarían de una probable inclusión fallida de las mujeres en la póλις, Sócrates remite en varias ocasiones a la duda (ἀπιστία) que experimenta ante la dificultad que implica exponer (διέρχομαι) este tema¹⁶⁵. Esta vacilación radica en la contingencia de que el tratamiento del asunto, expuesto de acuerdo con las exigencias epistémicas del λόγος, se limite a consolidarse como una simple expresión de deseos (μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος)¹⁶⁶. En este sentido, el tránsito de la convicción (πίστις) respecto del propio λόγος a la posibilidad de llegar a un acuerdo en común está contaminado por la incoherencia que implica la insistencia de incluir lo irracional, es decir, las mujeres, como momento constitutivo de lo político¹⁶⁷. Llevar a cabo esta operación supone volver a preguntarse por los propios criterios epistémicos y los procedimientos de entendimiento mutuo en los que se fundamentan los acuerdos a los que se llega mediante el diálogo. Por esta razón, cuando Sócrates expresa su temor respecto de la posibilidad de alcanzar la verdad (ἀλήθεια), al momento de investigar (ζητέω) la firmeza de su propio λόγος, señala el peligro que supone conducir una discusión que lo lleva a él mismo y a sus interlocutores al terreno incierto y abismal del error (σφάλμα), cuando lo que se pretende es alcanzar la verdad. Este yerro teórico y, también, moral encuentra su estado germinal en el hecho de adjudicarle un origen

¹⁶⁴ *Rep.*, 450e-451a. [Pero crear argumentos sin estar seguro de ellos y aún bajo investigación, tal como yo hago, es temible y peligroso; y no por provocar risa, pues esto es infantil, sino por equivocarme en relación con la verdad y caer no sólo yo sino arrastrando en mi caída también a mis amigos con respecto a aquello en que menos conviene errar. Ruego a la gracia de Adrastea, Glaucón, por lo que voy a decir. Considero, en efecto, que llegar a ser asesino de alguien involuntariamente es una falta menor que engañarlo respecto de las normas bellas, buenas y justas].

¹⁶⁵ *Rep.*, 450c y 450d.

¹⁶⁶ *Cf. Rep.*, 450d.

¹⁶⁷ *Cf. CANTO, M. & GOLDHAMMER, A. (1985:340).*

convencional a aquello que tradicionalmente era considerado una diferencia de carácter natural¹⁶⁸. El alcance de la falta, en el caso que se revele la irracionalidad de la propuesta socrática, se extiende hasta un plano que rebasa la simple equivocación para convertirse en una transgresión aún más atroz que el homicidio. La invocación a Adrastea, epíteto de Némesis, hace ostensible el grado de recelo con el que se aborda el tema¹⁶⁹. El engaño que entraña hacer ingresar de un modo ilegítimo a las mujeres en los asuntos de la ciudad, en tanto se las había mantenido de modo consciente alejadas de las instituciones *nobles, buenas y justas*, es una falta cuya consecuencia inmediata es la corrupción definitiva de la vida política entendida bajo los términos de la conciencia prerreflexiva.

El carácter criminal de esta operación político-filosófica queda de manifiesto cuando Glaucón y Sócrates expresan lo siguiente:

Καὶ ὁ Γλαῦκων γελάσας, Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἐάν τι πάθωμεν πλημμελὲς ὑπὸ τοῦ λόγου, ἀφίεμέν σε ὥσπερ φόνου καὶ καθαρὸν εἶναι καὶ μὴ ἀπατεῶνα ἡμῶν. ἀλλὰ θαρρήσας λέγε.
Ἄλλὰ μέντοι, εἶπον, καθαρὸς γε καὶ ἐκεῖ ὁ ἀφεθείς, ὡς ὁ νόμος λέγει· εἰκὸς δὲ γε, εἴπερ ἐκεῖ, κἀνθάδε.
Λέγε τοίνυν, ἔφη, τοῦτου γ' ἔνεκα¹⁷⁰.

El tratamiento judicial con el que se aborda la propuesta de Sócrates, a pesar de ser incluido por Glaucón mediante el efecto paliativo de la risa, pone de manifiesto su carácter disruptivo respecto de la mentalidad viril dominante. La introducción a la discusión efectiva de la *comunidad de mujeres y niños*, llevada a

¹⁶⁸ Cf. MOLLER OKIN, S. (1977:345); FORDE, S. (1997:660) y MADRID, M. (1999:289).

¹⁶⁹ Cf. BURKERT, W. (2007:250-251).

¹⁷⁰ *Rep.*, 451b. [Y riéndose Glaucón dijo – Pero, Sócrates, si sufrimos algún mal por causa de tu argumento, te absolveremos como de un homicidio, puro y libre de engaño. Entonces, atreverte a argumentar. – Está bien – asentí – ya que purificado queda el que es absuelto, como dice la ley. Y razonable que lo que sucede en tal caso suceda en éste. – Habla, entonces, – dijo – por esta razón].

cabo bajo los términos del diálogo filosófico, culmina con la posible filiación de esta propuesta con el homicidio. De modo que el cuestionamiento de la legitimidad *de facto* del gobierno exclusivo de los varones se inicia con la serie de dificultades expuestas hasta el momento (perturbación, temor, peligro, risa, homicidio) cuya función es establecer la imposibilidad de acometer el análisis de este tópico de manera directa. En última instancia, la criminalización, si bien realizada en clave irónica, para sugerir lo insondable de las consecuencias que se pueden suscitar a partir del sólo hecho de pensar estas cuestiones, manifiesta que la propuesta lleva inscrita en su propia enunciación un sentido que excede los límites de la comprensión inmediata del vínculo sistemático que existe entre la abolición de la lógica del οἶκος, la separación de las determinaciones biológicas de las políticas y *principio del acuerdo* (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας) en el que se debe fundar la πολιτεία justa. En respuesta a esta incapacidad del λόγος masculino para asumir la complejidad inmanente a este tema, Platón necesita volver reflexivos los límites y las posibilidades del diálogo en tanto instancia teórica en la que se puede llegar a resolver esta cuestión. Así, el retorno a la dinámica del diálogo, en sentido estricto, que se da desde el momento en que Glaucón le ordena a Sócrates que comience a hablar estará motivada por la exigencia teórica, moral y política de conjurar el principio de perturbación, temor, risa y muerte que conlleva, de acuerdo con la lógica de género, integrar plenamente a la mujer en la ciudad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALOT, R.K. (ed.) (2009) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Singapore, Blackwell
- BURNET, J. (ed.) (1902) *Plato, Respublica, Platonis opera*, vol. 4. Oxford, Clarendon Press
- BURKERT, W. (2007) *Religión griega*, Madrid, Abada Editores
- CANTARELLA, E. (1991) *La calamidad ambigua*, Madrid, Ediciones Clásicas

- CANTO, M. & GOLDHAMMER, A. (1985) "The Politics of Women's Bodies Reflections on Plato", *Poetics Today*, Vol. 6, No. 1/2, *The Female Body in Western Culture: Semiotic Perspectives*, pp. 275-289
- CHANNTRAINE, P. (1968-1974) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Greque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck
- FERRARI, G.R.F. (2007) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York, Cambridge University Press
- FORDE, S. (1997) "Gender and Justice in Plato", *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, pp. 657-670
- KHAN, CH. H. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press
- LÓPEZ LÓPEZ, A. & MARTÍNEZ LÓPEZ, C. (eds.) (1990) *La Mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada
- LORAU, N. (2007) *Nacido de la tierra*, Buenos Aires, El cuenco de plata
- LORAU, N. (2008) *La ciudad dividida*, Madrid, Katz
- MADRID, M. (1999) *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra
- MOLLER OKIN, S. (1977) "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4, pp. 345-369
- MORGAN, K. A. (ed.) (2003) *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press
- POMEROY, S.B. (1995) *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, New York, Schocken Books
- ROSEN, S. (2005) *Plato's Republic. A study*, New Heaven, Yale University Press
- RUBIN SULEIMAN, S. (ed.) (1985) *The Female Body in Western Culture*, Cambridge, Harvard University Press
- SAXONHOUSE, A.W. (1976) "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", *Political Theory*, Vol. 4, No. 2, 195-212