



## JUSTICIA Y GÉNERO EN PLATÓN, REPÚBLICA V

María Isabel Santa Cruz (Argentina)

Sabido es que en la **República** Platón presenta por vez primera y de modo orgánico una teoría de la justicia, que constituye, por así decirlo, la columna vertebral de su concepción del Estado ideal. Sabido es, también, que en libro V ofrece una propuesta para la mujer y la familia, que ha sido valorada de diversas maneras **(i)**. Tres son, en este libro, las "olas" de oposición, de creciente intensidad, que debe sortear Sócrates:

1. la admisión de las mujeres como guardianas;
2. la comunidad de mujeres y de hijos;
3. la practicabilidad del Estado ideal.

Mi trabajo se propone analizar sólo con algún detalle el argumento del que Platón se vale para enfrentar la primera "ola", y exhibir la conexión que liga ese argumento con la teoría de la justicia expuesta en los libros anteriores de la **República**. Como trataré de mostrar, el argumento es dialéctico y tiene por fundamento el principio de la justicia, no siendo, pues, "utilitarista" ni "feminista".

Como en un trabajo anterior **(ii)** me he ocupado de la concepción platónica de la justicia, me limitaré aquí a señalar algunos puntos fundamentales para mi propósito presente. Frente a las ideas corrientes de la justicia, que la fundan en algún tipo de cumplimiento, de convención o de juego de derechos y deberes legales, Platón introduce su propia y nueva concepción, que hace consistir la justicia en el ejercicio de la función propia, tratándose del individuo o del Estado. La justicia en la polis consiste en que "cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: aquello para lo que su naturaleza está mejor dotada" (433<sup>a</sup>). "Hacer cada uno lo suyo y no multiplicar las actividades, eso es la justicia" (433<sup>b</sup>). La justicia requiere, pues, que uno se dedique, ante todo, a una única actividad y que no pretenda desplegar múltiples tareas **(iii)**, y, en segundo lugar, que esa única actividad sea aquella para la cual su naturaleza lo capacita. La novedad que Platón introduce es, pues, la del *hacer* cada uno lo suyo, frente al dar o recibir lo que a cada cual no corresponde. Sin embargo, el *hacer* lo propio no excluye, sino que engloba el *tener* lo que a cada cual le corresponde; y Platón lo dice explícitamente: "tanto la posesión como la práctica de lo que a cada uno es propio será reconocida como justicia" (433<sup>e</sup> – 433<sup>a</sup>). Platón encara a la justicia desde el punto de vista del agente, y es por ello que subraya el *hacer* cada uno lo propio. Pero, en una sociedad en la que cada

uno cumpla lo que le es propio, estará asegurado que cada cual tenga lo que le corresponde; el hacer cada cual lo propio redundará necesariamente en que cada cual reciba también lo propio **(iv)**.

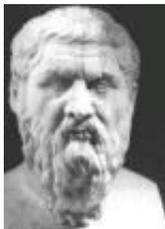
Al comienzo del libro V **(v)**, Platón hace frente a la primera "ola" de oposición y dedica unas cuantas páginas a justificar la admisión de las mujeres en la clase de los guardianes, y la consecuente necesidad de impartir a hombres y mujeres una educación igualitaria. Parte de la metáfora de los perros guardianes: las hembras deben cumplir las mismas tareas que los machos y por la crianza de los cachorros; pero, para poder cumplir las mismas tareas, con la sola diferencia de que las hembras son más débiles, es preciso darles el mismo entrenamiento. Así también, si las mujeres de los guardianes han de cumplir las mismas tareas que los varones, también ellas, análogamente, deben recibir las mismas enseñanzas –música, gimnasia y todo lo relativo a la guerra- y ser tratadas de la misma manera, a pesar de lo ridículo que pudiera parecer ver a mujeres viejas desnudas ejercitándose en la palestra (451d – 452d). El punto de partida es claro: si ha de asignarse a mujeres y hombres las mismas tareas, habrá que impartirles la misma educación.

La primera experiencia que se impone, claro está, es justificar el antecedente, por absurdo que parezca: asignar a hombres y mujeres las mismas tareas. Es importante advertir que Platón desglosa esta justificación en dos momentos: en primer lugar, hay que preguntarse si ello es *posible* (452e); sólo después, si resulta posible, habrá que averiguar si ello es *conveniente* (456c). Platón responde afirmativamente a ambos interrogantes, pero los argumentos que utiliza para probarlo son de diferente naturaleza: mientras que el primero es un argumento dialéctico, el segundo podría ser considerado "utilitarista". Quiero detenerme en el primer argumento, el que prueba la *posibilidad* de las mujeres guardianas, ya que rara vez se insiste en su carácter dialéctico y en su conexión con la concepción platónica de la justicia.

Platón, sin duda, es conciente de la necesidad de justificar una aseveración chocante a sus oyentes o lectores, y es por eso que se plantea a sí mismo la objeción que podría hacersele: la base de sustentación de la ciudad antes delineada era que en ella cada cual cumpliera la función acorde a su naturaleza. La naturaleza de la mujer difiere grandemente (*pleiston*) de la del hombre. *Ergo*, hombres y mujeres, puesto que tienen diferentes naturalezas, deberán cumplir funciones diferentes y no, como propone Sócrates, las mismas funciones. La objeción, así formulada, como Sócrates lo muestra, es erística: no basta con decir que la naturaleza del hombre es diferente de la de la mujer; es preciso aclarar *en qué respecto (prós ti)* son diferentes. Decir que mujer y hombre, por tener diferentes naturalezas, deben cumplir diferentes tareas, es tan ridículo como decir que calvos y peludos, por tener diferentes naturalezas, deben cumplir tareas diferentes (454c). El error del argumento reside en aferrarse al mero nombre (*ónoma*) y proceder erísticamente, en lugar de hacerlo dialécticamente, "discerniendo por formas" (454a). Ese principio de no quedarse en el nombre, sino de ponerse de acuerdo en su significado, explicándolo a través de un *logos*, está claramente sentado en las páginas iniciales del *Sofista*, como punto de partida imprescindible de toda discusión fructífera **(vi)**. Al decir, en efecto, que naturalezas diferentes no deben cumplir las mismas tareas, estoy



tomando sólo los nombres "diferente" y "mismo" de modo indiscriminado y absoluto (*pántos*), en lugar de tomarlos teniendo en cuenta el *tipo* (*eidos*) de diversidad o identidad de que se trata y *con respecto a qué* (*prós ti*) ellas se dan (454c-d). Así pues, si el objetor sólo halla que la diferencia entre hombres y mujeres es de carácter biológico, porque los hombres engendran y las mujeres paren (454d), se verá obligado a mostrar que esa diferencia tiene que ver con la capacidad de unos y otras para el desempeño de determinadas tareas diferentes. Pero, al parecer, respecto de ningún arte ni ocupación que tengan que ver con la organización de la ciudad, hombres y mujeres, tomados genéricamente, presentan diferentes naturalezas. El argumento erístico debe ser derrotado por un argumento dialéctico: es preciso discernir por formas, por *eide*; no debe tomarse algo diferente por lo que es lo mismo, ni lo mismo por lo que es diferente. Es éste el resorte fundamental del procedimiento dialéctico, tal como Platón lo caracteriza, por ejemplo, en *Fedro*, *Sofista* y *Político* (vii). El método dialéctico no opera seleccionando arbitrariamente una pareja de conceptos y coordinándola con otra pareja elegida también arbitrariamente (viii). En cada caso hay que atender a las nociones en juego y a sus relaciones lícitas y en esto consiste el saber "discernir por formas" (o, como se dice en *Sofista* 253d, "por géneros"). Platón intenta, pues, una justificación teórica, a través de un argumento dialéctico, de la posibilidad de la admisión de las mujeres como guardianas. Aunque el camino seguido por Sócrates en la argumentación puede tener puntos muy discutibles (ix), importa su conclusión: no hay ninguna ocupación de las que conciernen a la ciudad que sea propia de la mujer en tanto mujer ni del hombre en tanto hombre (455d). Aunque, en general, los hombres sean más fuertes tanto física como intelectualmente, hay muchas mujeres que son mejores que muchos hombres, y eso debe ser tenido especialmente en cuenta (455d). Lo que a Platón le interesa subrayar es el error y la inconveniencia de toda generalización: no debe tratarse a hombres y mujeres como clases homogéneas desde el punto de vista de las actividades que por naturaleza están llamados a desempeñar. La generalización no posee relevancia cuando se trata de determinados roles sociales u ocupaciones. Las mujeres como género no poseen una esfera propia de acción en la sociedad, así como tampoco la poseen los hombres. Sólo los individuos tienen "lugares" (x). Así, cada mujer ocupará el lugar que le corresponda en función de sus capacidades: hay mujeres dotadas para la medicina, o para la música, la gimnasia, la filosofía, la guerra. Hay mujeres con capacidad para desempeñarse como guardianas y otras que no poseen tal capacidad (455e-456a). Y habrá que dar a las naturalezas capaces la adecuada educación, sin la cual no podrán desarrollarse las capacidades. Tal ordenamiento será conforme a la naturaleza (*katà physin*), a diferencia del sistema en práctica, que precisamente contraría a la naturaleza (*parà physin*) (456c). Este principio de la "naturalidad" es de suma importancia como criterio de discernimiento dialéctico y Platón insiste más de una vez en la necesidad de respetar las "articulaciones naturales" de la realidad, sus "miembros", y no quebrantar la pieza, a la manera en que lo haría un carnicero inexperto (xi).



Platón ha probado dialécticamente, es decir, sobre el criterio de la naturalidad y del discernimiento adecuado por formas, la posibilidad de que la mujer desempeñe tareas de guardianas al igual que los hombres, con la sola restricción de que, dado que su naturaleza es



más débil, ha de cumplir las faenas más llevaderas. Para probar, ahora, que no sólo es posible, sino que, además, ello es lo mejor, recurre a un breve argumento: hay hombres mejores y otros peores; también hay mujeres mejores y otras peores. No existe nada más ventajoso para una ciudad que el que haya en ella mujeres y hombres dotados de toda la excelencia posible (456e). El argumento ya no es dialéctico sino "utilitarista". Es naturalmente posible y es socialmente útil que las mujeres sean admitidas como guardianas. Habrá, pues, que dotarlas de iguales oportunidades que a los hombres desde el punto de vista de la educación. Y habrá que sustituir la familia por una comunidad de mujeres y de hijos que posibilite la igualdad de oportunidades. La cuestión de la comunidad de mujeres y de hijos es la segunda "ola" que Sócrates afrontará y en la cual no puedo entrar en este momento **(xii)**.

En la argumentación platónica, por cierto, como señala con razón J. Annas **(xiii)**, no se tienen en cuenta los deseos ni las necesidades ni los derechos de la mujer. Tampoco se tiene en cuenta la felicidad de la mujer. Tampoco se tienen en cuenta todas las mujeres, sino sólo las de la clase guardiana. Pero tampoco interesan a Platón ni los deseos, ni las necesidades ni los derechos del hombre. Tampoco su felicidad. Y tampoco se tiene en cuenta a la totalidad de los hombres de la ciudad, sino sólo a los de la clase gobernante. El propósito de la **República** es hallar el remedio para los Estados enfermos y ese remedio sólo está en la excelente formación de la clase dirigente. J. Annas dice también que Platón nada dice acerca de la justicia de su propuesta para la mujer y que no se advierte la conexión entre lo sostenido en el libro V y la concepción de la justicia **(xiv)**. En este punto no comparto su posición, por el contrario, creo que la propuesta sobre la mujer está construida precisamente sobre el principio de la justicia y que la admisión de las mujeres como guardianas y la igualdad de oportunidades entre hombre y mujer son pensadas por Platón como esencialmente *justas*, aun cuando no hallemos tal afirmación en forma explícita. La justicia, tal como Platón la concibe, nada tiene que ver con derechos y obligaciones legales, nada tiene que ver con los deseos y necesidades, ni con la felicidad de una clase especial de ciudadanos **(xv)**. La justicia en el Estado consiste en ese ordenamiento armónico, resultado de que cada cual cumpla con la función para la que su naturaleza lo destina, para lo cual será preciso que reciba la educación adecuada a sus capacidades naturales.

El argumento que prueba la posibilidad de admitir a las mujeres como guardianas se funda en el principio establecido de la justicia social. Cada mujer deberá cumplir con aquella única tarea para la cual está naturalmente dotada. Injusto sería –por contrario a la naturaleza– que se asignase a todas las mujeres, por el sólo hecho de constituir una clase desde el punto de vista meramente biológico, idénticas funciones, diferentes de las de los varones, a quienes, aunque constituyen también una clase desde el punto de vista biológico, se les asignan funciones diferenciales en función de sus capacidades. La justicia consiste en una igualdad, siempre y cuando entendamos por ésta la igualdad proporcional o geométrica, que consiste en dar a cada cual lo adecuado a su naturaleza, y que Platón caracteriza, no en la **República** pero sí en las **Leyes** (VI 757a-e) **(xvi)**.

Las mujeres guardianas, la igualdad de oportunidades, la comunidad

de mujeres e hijos, son rasgos paradigmáticos en un Estado paradigmáticamente justo, al que Platón presenta como modelo de una buena ciudad, mirando al cual y tomándolo como criterio podrá ensayarse la construcción y organización de toda ciudad real y efectiva, en la cual los rasgos paradigmáticos no tendrán que ser copiados con toda fidelidad ni en la exactitud de sus detalles. La realización –dice Platón– se acercará a la verdad menos que la palabra (473a) **(xvii)**. En las *Leyes*, sin darle la espalda al modelo trazado en la *República*, Platón ensaya una segunda vía, no ya para dioses e hijos de dioses, sino para hombres (V 739b-e; 746 b-d; VIII 835d). Allí sus propuestas para la mujer serán no el modelo sino las copias posibles, adaptadas a las exigencias de una sociedad real y concreta. No podemos dejar de darles su merecido valor, sobre todo si tenemos en cuenta la naturaleza y función que Aristóteles asignará a la mujer en la *Política*.

## Notas

El presente artículo fue publicado originalmente en **Mujeres y Filosofía (II). Teoría Filosófica del Género**, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994.

**(i)** Cf., por ejemplo, C.Pierce, "Equality: *Republic V*", *The Monist* 57 (1973) 1, pp.4-10.

**(ii)** M.I.Santa Cruz, "La idea de justicia en Platón", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 2 (1983), pp. 71-96.

**(iii)** *Polupragmosyne* que, junto con la *metabolé* o trueque de funciones, está considerado como injusticia: 4434b-c.

**(v)** Cf. Santa Cruz, ob.cit., pp. 87-88.

**(v)** El texto ha sido considerado con frecuencia de naturaleza feminista, tal como lo hace, por ejemplo, R.Crossman, *Platon Today*, London, Unwin, 1971 (1ra. Ed. 1937), pp. 122-124. En un importante trabajo, Julia Annas trata de derribar lo que ella considera el mito del feminismo en Platón ("*Plato's Republic and Feminism*", *Philosophy* 51 (1976) 197, 307-320). Coincido sólo parcialmente con el análisis de Annas.

**(vi)** *Sof.* 218c. Cf. *Carta VII* 342b y 343b: el *ónoma* es apenas el primer elemento del que hay que servirse para llegar al conocimiento; no hay que confiar plenamente en él, pues carece de estabilidad y firmeza.

**(vii)** *Fedro* 265d-255d; *Sof.* 253d; 262b-263b; *Pol.* 262e; 268d.

**(viii)** Cf. Friedländer, *Plato: The Dialogues. Second and Third Periods*, trad. ing. Princeton University Press, 1969, p.105.

**(ix)** Bien señalados por J.Annas, ob.cit., pp. 309-311.

**(x)** Cf. C.Pierce, ob.cit., p.3.

**(xi)** Cf. *Fedro* 365e; *Pol.* 259d; 287c.

**(xii)** J.Annas, ob.cit., p.308, señala que la cuestión de la abolición de la familia nuclear es un punto separado de la admisión de las mujeres como guardianas. No comparto su opinión en este aspecto. Cf. Crossman, *loc.cit.*

**(xiii)** Ob.cit., pp. 311-313.

**(xiv)** Ob.cit., pp. 313-314.

**(xv)** Cf. E.Barker, *Greek Political Theory*, London, Methuen, 1960, p.206.

**(xvi)** Sobre el problema de la equiparación de la justicia con la igualdad, cf. Santa Cruz, ob.cit., pp. 89-91.

**(xvii)** Cf. Santa Cruz, ob.cit., pp. 72-73.