



JUSTICIA Y GENERO EN PLATON, REPUBLICA V *

María Isabel Santa Cruz

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 el libro V ofrece una propuesta sobre la mujer y la familia, que ha sido valorada de diversas maneras¹. 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. Nuestro trabajo se propone sólo analizar 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 trataremos 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 anterior² nos hemos ocupado de la concepción platónica de la justicia, nos limitaremos aquí a señalar algunos puntos fundamentales para nuestro 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 a la justicia en el ejercicio de la función propia, trátese 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: a aquello para lo que su naturaleza está mejor dotada" (433a). "Hacer cada uno lo suyo y no multiplicar las actividades, eso es la justicia" (433b). La justicia requiere, pues, que cada uno se dedique, ante todo, a una única actividad y que no pretenda desplegar múlti-

*Trabajo presentado en el Encuentro Internacional de Filosofía y Feminismo, México, UNAM, enero de 1988.

ples tareas³, 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 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" (433e-434a). 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 propio⁴.

Al comienzo del libro V⁵, 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 no quedarse en sus casas, imposibilitadas por los partos 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 adiestramiento. 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 exigencia 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". Queremos detenernos 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 delimitada era que en ella cada cual cumpliera la función acorde con 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 el 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 sobre su significado, explicitándolo a través de un logos, está claramente sentado en las páginas iniciales del Sofista, como punto de partida imprescindible de toda discusión fructífera⁶. Al decir, en efecto, que naturalezas diferentes no deben cumplir las mismas tareas, estamos 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 eíde; 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 Político⁷. El método dialéctico no opera seleccionando arbitrariamente una pareja de conceptos y co-ordinándola con otra pareja eligida también arbitrariamente⁸. 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 pueda tener algunos puntos muy discutibles⁹, 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 estén llamados a desempeñar. La generalización no posee relevancia cuando se trata de determinar roles sociales u ocupaciones. Las mujeres como géne-

ro no poseen una esfera propia de acción en la sociedad, a sí como tampoco la poseen los hombres. Sólo los individuos tienen "lugares"¹⁰. 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 de sempeñarse 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 phýsin), a diferencia del sistema en práctica, que precisamente contraría la naturaleza (parà phýsin) (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 inexperto¹¹.

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 guardiana al igual que el hombre, con la sola res-tricción 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 excelen-cia posible (456e). El argumento ya no es dialéctico sino "utilitarista". Es naturalmente posible y es socialmente útil que las mujeres sean admitidas como guardianas. Ha-brá, pues, que dotarlas, de iguales oportunidades que a los hombres desde el punto de vista de la educación. Y habrá que sustituir la familia nuclear por una comunidad de mujeres y de hijos que posibilite la igualdad de oportunii-dades. La cuestión de la comunidad de mujeres y de hijos es la segunda "ola" que Sócrates afrontará y en la cual no podemos entrar en este momento¹².

En la argumentación platónica, por cierto, como señala con razón J. Annas¹³, no se tiene 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 tiene 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 justicia¹⁴. En este punto no compartimos su posición. Por el contrario, creemos 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 pensados 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 ni obligaciones legales, nada tiene que ver con los deseos y necesidades, ni con la felicidad de una clase en especial de ciudadanos¹⁵. 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 solo 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 le asignan funciones diferenciales en fun-

ción 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)¹⁶.

Las mujeres guardianas, la igualdad de oportunidades, la comunidad de mujeres e hijos, son rasgos paradigmáticos de 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)¹⁷. En las Leyes, sin darle la espalda al modelo de ciudad trazado en la República, Platón ensaya una segunda vía, no ya para dioses e hijos de dioses, sino para hombres (V, 739b-e; 746b-d; VIII 835c). 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 la función que Aristóteles asignará a la mujer en la Política.

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata
CONICET / AAMEF

Notas

- 1) Cf., por ejemplo, C. Pierce, "Equality: Republic V", The Monist 57 (1973) 1, pp. 4-10.
- 2) M. I. Santa Cruz, "La idea de la justicia en Platón", Anuario de Filosofía Jurídica y Social 2 (1983), 71-96.
- 3) polupragmosýne, que, junto con la metabolé o trueque de funciones, está considerado como injusticia: 434b-c.
- 4) Cf. Santa Cruz, ob. cit.; pp. 87-88.

- 5) El texto ha sido considerado con frecuencia de naturaleza feminista, tal como lo hace, por ejemplo, R. Crossman, Plato Today, London Unwin, 1971 (1ª ed. 1937), pp. 122-124. En un importante trabajo, Julia Annas trata de derribar lo que ella considera el mito del feminismo de Platón ("Plato's Republic and Feminism", Philosophy 51 (1976) 197, 307-320). Coincidimos sólo parcialmente con el análisis de Annas.
- 6) 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.
- 7) Fedro 265d-266d; Sof. 253d; 262b-263b; 264c; Pol. 262e; 268d.
- 8) Cf. P. Friedländer, Plato. The Dialogues. Second and Thirds Periods, trad. ing., Princeton University Press, 1969, p. 105.
- 9) Bien señalados por J. Annas, ob. cit., pp. 309-311.
- 10) Cf. C. Pierce, ob. cit., p. 3.
- 11) Cf. Fedro 265e; Pol. 259d; 287c.
- 12) 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 compartimos su opinión en este aspecto. Cf. Crossman, loc. cit.
- 13) ob. cit., pp. 311-313.
- 14) ob. cit., pp. 313-314.
- 15) Cf. E. Barker, Greek Political Theory, London, Methuen, 1960, p. 206.
- 16) Sobre el problema de la equiparación de la justicia con la igualdad, cf. Santa Cruz, ob. cit., pp. 89-91.
- 17) Cf. Santa Cruz, ob. cit., pp. 72-73.