



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ISSN: 1806-9584

Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de
Comunicação e Expressão da Universidade Federal de
Santa Catarina

Sonna, María Valeria

La comunidad de mujeres en *República* de Platón

Revista Estudos Feministas, vol. 30, núm. 1, e75479, 2022, Enero-Abril

Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação
e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina

DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n175479>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38170954012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM 

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La comunidad de mujeres en República de Platón

María Valeria Sonna¹  0000-0002-2645-1884

¹Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, CDMX, México.
04510 – investigacion@filos.unam.mx



Resumen: La manera en la que Platón articula su discurso en torno a las mujeres en el Libro V de República da lugar a una suerte de contradicción. Por un lado, se les otorga derechos y se las libera de la dominación masculina en 453a-457b, pero se las sitúa nuevamente en calidad de propiedad de los hombres en 457d- 466c. Dicha ambigüedad ha dado lugar a un profuso debate en torno a si Platón suscribió realmente a la igualdad de las mujeres o si las considera propiedad de los hombres. En el presente trabajo propongo interpretar esta ambigüedad del texto como un efecto retórico que deja traslucir el carácter patriarcal del lenguaje que envuelve a la institución misma del oikos y que va más allá de la pregunta por las intenciones del autor.

Palabras clave: politeia; oikos; koinonia; mujeres.

The Community of Women in Plato's Republic

Abstract: The way in which Plato articulates his discourse about women in Book V of Republic gives rise to a contradiction. On the one hand, women are granted rights and released from male domination in 453a-457b but are again placed as male property in 457d-466c. This ambiguity has given rise to a profuse debate about whether Plato really subscribed to women's equality or whether he considers them to be the property of men. In the present paper, I suggest an interpretation of this ambiguity as a rhetorical effect that reveals the patriarchal character of the language that surrounds the very institution of the oikos and goes beyond the question about the author's intentions.

Keywords: Politeia; Oikos; Koinonia; Women.

A comunidade das mulheres na República de Platão

Resumo: O modo como Platão articula seu discurso sobre as mulheres no Livro V da República gera uma espécie de contradição. Por um lado, elas recebem direitos e são libertadas do domínio masculino em 453a-457b, mas novamente são colocadas como propriedade masculina em 457d-466c. Essa ambigüidade deu origem a um debate profuso sobre se Platão realmente subscreveu a igualdade das mulheres ou se as considera propriedade dos homens. No presente artigo, tentarei mostrar essa ambigüidade do texto como um efeito retórico que revela o caráter patriarcal da linguagem que circunda a própria instituição do oikos, além da pergunta sobre as intenções do autor.

Palavras-chave: politeia; oikos; koinonia; mulheres.

Introducción

En el presente trabajo abordaré el tema de la comunidad de mujeres y niños en la *pólis* ideal de República.¹ El Libro V está dedicado al estatus de las mujeres del grupo *élite* de la *pólis* que incluye al de los guardianes y de los gobernantes. El tratamiento de la cuestión se divide en dos secciones que se identifican metafóricamente con dos olas, en virtud de la dificultad que implica sortearlas sin naufragar en el intento. La primera ola (453a-457b) introduce una reforma sobre la división sexual del trabajo tal y como se establecía en la Atenas de la época. Se sostiene

¹ El presente artículo es resultado parcial de una investigación posdoctoral que se realizó gracias al financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM y radicada en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, bajo el asesoramiento de la Dra. Leticia Flores-Farfán. Para contactar con la autora: valeriasonna@filos.unam.mx / vsonna@gmail.com.

que las mujeres deben desempeñar las mismas tareas que los hombres y por lo tanto recibir la misma educación. Para defender esta idea, Platón plantea la hipótesis de que las mujeres y los hombres son iguales en su naturaleza (*phýsis*) y origen (*génesis*) (451d; 453a).² La segunda ola (457d- 466c), que constituye el tema principal de este trabajo, introduce una reforma sobre la institución basal de la estructura social ateniense, la casa griega (*oîkos*). Se propone que todo lo que pertenece al *oîkos*, tanto los bienes como la familia, deben ser comunes (*koinós*). Para defender esta idea, Platón argumenta que el hecho de que las mujeres y los niños sean comunes garantiza la cohesión social y la armonía política (464b). Hay una tercera ola en la que se discute la efectiva aplicación de todo lo argumentado, sección que aborda la tesis central del proyecto político de *República* que sostiene que los gobernantes deben ser también filósofos (473d y ss.). En esta ola, sin embargo, ya se deja de lado el problema específico del rol social de las mujeres.

Se suele hablar acerca de la propuesta de la segunda ola como la "comunidad de mujeres". No obstante, el léxico que usa el filósofo da lugar a dudas, ya que por momentos se refiere a dicha comunidad como si mujeres y niños/as fueran parte de los bienes comunes de los varones. Esto resulta en una suerte de contradicción en la manera en la que Platón articula su discurso en torno a las mujeres en cada una de estas olas, otorgándoles derechos y liberándolas de la dominación masculina en la primera ola, pero volviendo a situarlas en calidad de propiedad de los hombres en la segunda. Dicha ambigüedad ha dado lugar a un profuso debate en torno a si Platón suscribió realmente a la igualdad de las mujeres o si las considera propiedad de los hombres.

Hay quienes confían en que el filósofo suscribió a la idea de la igualdad tal y como es planteada en la primera ola. En su traducción anotada de *República*, Cornford titula la sección dedicada al Libro V "la igualdad de las mujeres" y en la introducción del tema sostiene que la vida común de los guardianes implica una comunidad igualitaria (Francis M. CORNFORD, 1941, p. 141). Según Vlastos, la radicalidad y novedad de la propuesta platónica no radican en el hecho de otorgar derechos a las mujeres o disolver el *oîkos*, lo que había sido ya imaginado por Aristófanes en *Asamblea*, sino el proponer la igualdad de naturalezas entre hombres y mujeres (Gregory VLASTOS, 1994). Nicholas Smith (1980) sigue a Vlastos y sostiene que uno de los mayores aportes de *República* consiste en haber cuestionado la estereotipación sexual en la división de los roles sociales. El autor considera especialmente importante el hecho de que esta propuesta no se deriva de un principio ético ulterior, sino que se sostiene por sí misma. Por otro lado, hay una gran cantidad de autoras que descartan la posibilidad de que Platón haya considerado realmente que las mujeres están en pie de igualdad con los hombres. En primer lugar, cabe mencionar que son frecuentes las expresiones misóginas en *República*, y en la obra platónica en general. Esto ha llevado a muchas autoras a relativizar el peso de la emancipación de las guardianas (véase Arlene W. SAXONHOUSE, 1976; Dorothea WENDER, 1973; María Elena UREÑA-PRIETO, 1995). Según Pomeroy, Platón no tenía la intención de proponer una igualdad de estatus entre hombres y mujeres, y el léxico que utiliza indica que era incapaz de ver a las mujeres como iguales. Sostiene que el filósofo no habla nunca de una verdadera comunidad sino del carácter común de las mujeres, como también de los niños, con respecto a los varones (Sarah B. POMEROY, 1974). La hipótesis de Moller-Okin es que el objetivo de Platón es abolir la familia porque ve en esta estructura social una amenaza para la cohesión del estado; en consecuencia, saca a las mujeres de la esfera de labores que le eran asignados y les confiere un lugar en pie de igualdad con los varones, disolviendo la determinación biológica como factor para la división de tareas (Susan MOLLER-OKIN, 1977). La autora confía en que, más allá de las intenciones de Platón, las consecuencias son positivas porque cuestiona un orden patriarcal. Annas, en cambio, sostiene que el filósofo está lejos de la preocupación moderna por la abolición de la familia nuclear como un medio para la liberación personal y una vida más satisfactoria. Sostiene que, por el contrario, su obsesión con la unidad y la estabilidad apunta en la dirección opuesta al aumento de la autorrealización y la autonomía por parte del individuo (Julia ANNAS, 1976). Por otro lado, con una línea argumentativa similar a la de Pomeroy, Saïd sostiene que la comunidad de mujeres y niños de la segunda ola tiene un doble significado. Uno de ellos es meramente metafórico y menta la comunidad de actividades entre hombres y mujeres; el otro es estructural al argumento, y menta la posesión común de las mujeres por parte de los hombres (Susan SAÏD, 1986). Según Saïd, este último significado es estructural al argumento porque esta posesión común es lo que garantiza la cohesión y unidad del grupo de los guardianes en una gran familia simbólica.

En el presente trabajo intentaré reconstruir la asimetría simbólica a la que se refiere Saïd y que Pomeroy descubre en el léxico del texto de *República*. No obstante, intentaré presentar esta asimetría sin atender a las intenciones del autor, sino a lo que el texto deja entrever. Intentaré una interpretación de esta ambigüedad como un efecto retórico que deja traslucir la concepción patriarcal de la casa griega, más allá de lo que el propio Platón pensara o creyera.

² He desarrollado un análisis más extenso de la primera ola en un artículo titulado "Maternidad y división sexual del trabajo en *República* y *Leyes*", aceptado para publicación en la Revista Endoxa de la UNED.

En vistas al objetivo establecido, recurriré al estudio de Dawson, quien sostiene que esta ambigüedad a la que da lugar el texto de *República* excede a Platón y evidencia el carácter patriarcal del *oikos* griego (Doyne DAWSON, 1997). En su estudio sobre las formas de la utopía comunista en el pensamiento griego antiguo, este autor sostiene que existe una concepción de las mujeres y los niños como propiedad que es inherente a la idea misma de la familia. Como veremos, esta asimetría es también expresada, según Benveniste, en el vocabulario de la institución indoeuropea del matrimonio (Émile BENVENISTE, 1983).

La comunidad de mujeres y niños/as

La primera ola introduce, como ya mencioné, una reforma sobre la división sexual del trabajo tal y como esta era concebida en la Atenas de la época. Es preciso tener en cuenta que las mujeres atenienses no tenían acceso a la vida pública: no eran consideradas ciudadanas, por lo que no tenían voz ni voto en las asambleas y tampoco podían acceder a las magistraturas. Sus tareas, que se reducían a la costura y preparación de los alimentos, estaban confinadas al interior de la casa. Las mujeres se ocupaban asimismo del cuidado y educación de los infantes hasta su pubertad, momento en el que su educación, en caso de ser varones, pasaba a manos de los educadores hombres. La educación que recibían las mujeres era muy pobre en comparación con la que recibían los hombres. Mientras que estos últimos recibían una formación en retórica y gimnasia, las mujeres eran instruidas solo para las tareas domésticas por sus madres. Vivían confinadas a una vida de encierro en la casa y no se les permitía libre interacción social ni la posibilidad de una vida sexual por fuera del matrimonio, lo que para los hombres estaba totalmente permitido (POMEROY, 1998).

La reforma que Platón propone es bastante radical, teniendo en cuenta este contexto. Plantear que el *oikos* debe desaparecer y que las mujeres deben desempeñar las mismas tareas que los hombres y que por lo tanto estas deben recibir la misma educación, supone ir en contra del sentido común ateniense. Para defender esta idea, Platón plantea la hipótesis de que las mujeres y los hombres son iguales en su *phýsis* y su *génesis* (451d; 453a) (véase Giulia SSSA, 1993).

La segunda ola introduce una reforma en la estructura social. Sócrates propone que todas las mujeres y los niños/as sean “comunes”. Esto implica eliminar el *oikos*, de modo que no haya ni bienes ni familia que pertenezcan a ningún hombre en calidad de privados (*ídios*). Esta reforma es bastante radical si se tiene en cuenta la situación real de la institución de la casa griega, una de las instituciones basales de la organización sociopolítica de la época.

Cabe mencionar que el *oikos* griego no se reduce a la casa en el sentido contemporáneo. La casa griega es un grupo humano estructurado de modo más o menos complejo que incluye a la familia extendida, así como a los esclavos que trabajan en ella y sus familias (Claude MOSSÉ, 1991). El *oikos* es tanto la casa en el sentido de vivienda – que podría ser el hogar de cualquier persona y no necesariamente de un ciudadano –, como también el patrimonio o la propiedad heredable de un ciudadano, especialmente la tierra: el *kléros* (DAWSON, 1997). Siguiendo la definición de casa de Lévi-Strauss, la casa griega también debe ser pensada como “una persona moral que detenta un dominio compuesto al mismo tiempo por bienes materiales e inmateriales” (Claude LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 67). En este sentido es importante recalcar que el *oikos* estaba siempre bajo posesión de un ciudadano varón, el *kúrios*, que es quien tiene autoridad o poder sobre el *kléros* (véase Henry George LIDDELL; Robert SCOTT, 1996, *κύριος ad locum*). Las mujeres tenían sobre los bienes una posición de *epíkleros*, figura legal que garantiza que estas acompañan la herencia, pero no pueden administrarla. La heredera puede disponer de la propiedad que ha heredado, pero siempre a través del varón que le es más próximo (marido, hijo, hermano, etc.), a quien se adjudica su administración (véase Claudine LEDUC, 1993; David SCHAPS, 1975). Aunque vale aclarar que esto era diferente en otras ciudades, como Esparta, donde las mujeres gozaban de una vida social más libre y recibían educación en las artes y en gimnasia (POMEROY, 2002), o Gortina, donde podían disponer y administrar de sus bienes y sus propiedades (LEDUC, 1993).

El modelo que encontramos en la obra de Homero refleja la estructura de las sociedades griegas que antecede al período clásico. El modelo homérico es el de una sociedad estructurada en *oikoi*. Esto comienza a cambiar a partir del S. VII a.C. con la aparición de la *pólis* y, con el tiempo, el *oikos* termina por perder su dominio a la *pólis* (LEDUC, 1993). Si bien hacia el S. IV a.C. la estructura social en casas ya había sido desplazada por la *pólis*, todavía existían familias muy poderosas que formaban parte de la aristocracia ateniense. Estas familias eran muchas veces una amenaza a la estabilidad política a causa de sus alianzas personales. De allí que, según Moller-Okin, el interés principal de Platón sea proyectar un modelo de *pólis* en la que el *oikos*, disuelto, no represente una amenaza a la estabilidad política. El dar a las mujeres un rol en los asuntos del Estado es una consecuencia de esta intención primera (MOLLER-OKIN, 1977).

Natalie Bluestone cuestiona la consistencia del argumento de Moller-Okin, y afirma que su mayor dificultad estriba en la falta de claridad respecto de la naturaleza del vínculo causal entre la abolición del *oikos* y la liberación de las mujeres a la esfera pública. Puesto que este vínculo no

puede ser, según Bluestone, estrictamente de naturaleza lógica, sería mejor para su argumento, que Okin basara su hipótesis en la incapacidad psicológica, por parte de Platón, para concebir una parte sin la otra. Pero, aun así, la hipótesis seguiría siendo cuestionable (Natalie H. BLUESTONE, 1987). Vlastos dirige una objeción semejante contra la postura de Moller-Okin, y sostiene que el razonamiento que la sustenta es deficiente, puesto que el hecho de abolir el *oikos* no implica necesariamente otorgar a las mujeres su emancipación política. Vlastos sugiere, asimismo, que Platón podría haber abolido la familia y convertirlas en consortes colectivas, ponerlas al cuidado de los niños o como factótum para los hombres; pero no estaba obligado a convertirlas en guardianas y gobernantes de la *pólis*.

Si bien esto es cierto, hay algo que vale la pena tener en cuenta y que quizás abona la posición de Moller-Okin. Es frecuente encontrar en la literatura griega la alusión a la ociosidad de las mujeres. Esta es una de las características del *génos gunaikôn*, "raza de las mujeres", uno de los tópicos predilectos de la tradición del vituperio de las mujeres que Nicole Loraux rastrea hasta Hesíodo (LORAUX, 1978). El vituperio del *génos gynaikôn* es parte de lo que podríamos llamar "retóricas de lo femenino", es decir que no se trata tanto de una representación de las mujeres como de un discurso acerca de lo femenino. Como lo muestra Loraux, esta retórica está instalada en el discurso cívico de las ciudades griegas (véase LORAUX, 2006). Sin embargo, como advierte Violaine Sebillotte-Cuchet, no debemos perder de vista que se trata de representaciones, lo que presenta ciertas dificultades si se intenta derivar de ello una interpretación de la realidad concreta de las mujeres de la época desde una perspectiva histórica (SEBILLOTTE-CUCHET, 2007; 2015).

La ociosidad de las mujeres es un tema presente en la *Teogonía*, donde Hesíodo se refiere a las mujeres comparándolas con zánganos que deben ser alimentados por las abejas y que recogen en su vientre el esfuerzo ajeno (traducción de Aurelio PÉREZ-JIMÉNEZ; Alfonso MATÍNEZ DÍEZ, 2018, p. 96): "así también, desgracia para los hombres mortales, hizo Zeus altitonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas" (Hes., *Th.*, 595-600). Asimismo, en el *Yambo de las mujeres*, de Semónides, una de las tribus (*phûlon*) de mujeres nace de la yegua, cuyos rasgos principales son la ociosidad y la opulencia. Las mujeres que nacen de la yegua huyen del trabajo y el esfuerzo, pero además de ociosas son costosas, lo que hace de la mujer-yegua una carga para "el que la posee" (*ékhonti*) que, si no es un rey, sufre para mantener este "lujo extravagante" (*aglaós*) (Sem. 7.55-65). Jenofonte, quizás influido por esta retórica misógina, expresa su preocupación por la ociosidad de las mujeres de la clase aristocrática (*Mem.* 2,7,7, *Econ.* 7-10). De haber sido compartida por Platón, esta preocupación podría haber influido en su idea de poner a las mujeres a trabajar en los asuntos de la *pólis*.

El modelo de República como *low utopia*

Volviendo al problema planteado por Moller-Okin, las familias poderosas, con hombres poderosos a su cabeza, eran una amenaza a la estabilidad de la *pólis*. Esto llevó a muchos a pensar que la estabilidad política podría darse con la abolición del poder y la riqueza personal. De allí que hacia fines de la guerra del Peloponeso, comenzaran a proliferar en la literatura las utopías comunistas que marcan el comienzo de la tradición utopista. *República* se enmarca en esta tradición y forma parte de lo que Dawson identifica como "*high utopias*", en virtud de la radicalidad de la reforma que proponen sobre las instituciones existentes.

Lo que define al comunismo griego radical de las *high utopias*, según Dawson, es la constante de tres elementos: comunidad de bienes, comunidad de mujeres e igualdad entre hombres y mujeres (1997, p. 7). La propuesta es avanzada por primera vez en por Aristófanes en *Asamblea* y retomada luego por Platón en *República*. Según Dawson, a diferencia de las *low utopias* – que se caracterizan por buscar, siguiendo el modelo espartano, una legislación que conserve el *oikos* a la vez que incluya elementos comunistas como las comidas y la educación comunes –, las *high utopias* plantean la idea radical de la abolición del *oikos*.

Al adentrarse en el análisis de las *high utopias*, Dawson destaca como una de sus características más llamativas el hecho de que el comunismo en la propiedad siempre va acompañado del comunismo en la familia. De modo que parece darse por sentada la conexión entre "comunidad de bienes" y "comunidad de mujeres" (1997, p. 8). El ejemplo paradigmático de las *high utopias* es la *República* de Platón. El objetivo de la reforma radical que Platón propone es constituir un modelo de *pólis* donde la cohesión de la sociedad esté garantizada por el carácter común de los bienes. Una sociedad en la que "se comparta en máximo grado eso que llaman mío" (464a). Y con respecto a este punto, Platón no deja lugar a dudas: la causa principal de la cohesión social y de la armonía política es la comunidad (*koinonía*) de mujeres e hijos/as (464b).

El léxico platónico: los usos de *koinonía* y *tà koiná*

El carácter común de mujeres y niños/as ya había sido mencionada en el Libro IV, al comienzo del delineamiento del tipo de vida que llevan los guardianes. Sócrates menciona, sin

profundizar en ello, que respecto de “la posesión de mujeres, el matrimonio y la procreación... es necesario que todo esto se haga lo más posible según el proverbio de que los asuntos de los amigos son comunes” (423e-424a). La expresión “*koiná tò tôn phílon*” parece ser de origen pitagórico. Según Dawson, el estilo de vida pitagórico, con su propuesta de una *koinonía* de amigos y de la puesta en común de sus bienes, es una de las influencias del modelo comunista de República, así como la legislación espartana. Aunque la imitación de esta última es, según el autor, más bien una tradición de las *low utopias* (DAWSON, 1997).

Al comienzo de su exposición en el Libro V, Sócrates es interpelado por sus interlocutores para que profundice y explique de qué se trata esta comunidad (*koinonía*) de mujeres y niños/as y cómo se llevará a cabo. Se suele hablar acerca de esta propuesta de Platón en la segunda ola como de la “comunidad de mujeres”. En efecto, esta es la manera en la que encontramos traducida la fórmula que Platón repite en República: “*tàs gynaiikas koinás*”. Esta manera de traducir al castellano la formulación en griego tergiversa el sentido general de la propuesta, ya que la manera en la que Platón se refiere a la comunidad permanece en una ambigüedad en torno al carácter de esta. El léxico que usa el filósofo da a entender que las mujeres y los niños/as son parte de los bienes comunes de los varones más que miembros de la comunidad.

El discurso platónico oscila entre una construcción de la imagen de las mujeres que las sustrae del dominio de los hombres en la primera ola y la construcción de la imagen de una comunidad de mujeres que son compartidas en carácter de posesión por todos los hombres en la segunda. Pomeroy afirma que Platón no habla nunca de una comunión o asociación de las mujeres con otras mujeres o con los varones, sino del carácter común de las mujeres, como también de los niños, con respecto a los varones. La autora afirma su postura en el relevamiento del léxico con el cual Platón describe este carácter común.

En la mayor parte del texto Platón se refiere a las mujeres y niños/as, no como una comunidad, cuyo término más adecuado en griego sería *koinonía*, sino como “comunes” (*koinós*), o como parte de los bienes comunes o asuntos públicos (*tà koiná*). Al comienzo del Libro V, Adimanto le reclama a Sócrates haber querido pasar desapercibido diciendo con aire trivial que “es evidente para cualquiera que en lo concerniente a las mujeres y los hijos las cosas de los amigos tienen que ser comunes (*gynaikôn te kai paídon koiná tá phílon éstai*)” (449c). Con estas palabras interpela a Sócrates para que explique a qué se refería cuando afirmó que las mujeres y los niños debían ser comunes. Como vimos antes, Sócrates introduce el tema en 424a usando la expresión “la posesión de mujeres” (*gynaikôn ktêsin*) y con respecto a ello sostiene que “los asuntos de los amigos son comunes” (*koiná tò phílon*). La expresión que usa Adimanto también permite colegir que las mujeres y los niños son parte de *tà koiná*, de los asuntos comunes.

Podemos dejar pasar esta formulación, ya que Adimanto está preguntando desde el lugar del sentido común ateniense, para el cual las mujeres y los niños/as son efectivamente posesiones. Además, el joven está parafraseando a Sócrates, que se había referido al tema de este modo. Podemos suponer que la estrategia de Platón es partir del sentido común para luego desplazarse al significado que él quiere dar al concepto e introducir una idea de vida comunitaria que incluye a las mujeres y los niños.

En favor de ello podríamos argüir que hacia el final de la argumentación de la segunda ola se dice que “guardianes y guardianas deben ocuparse de todo en común (*koinós*)”. (457c). Esto abonaría la idea de una verdadera comunidad donde los asuntos (*tà koiná*) son comunes a mujeres y hombres. Sin embargo, inmediatamente a continuación, se vuelve a hacer referencia a la posesión común de las mujeres por parte de los hombres: “[q]ue todas estas mujeres de todos estos hombres (*tôn andrôn toutôn pánton*) deben ser comunes (*eínai koinás*) y ninguna convivirá en privado (*ídios*) con ninguno. Asimismo, los hijos serán también comunes (*koinós*) y ni el padre debe conocer a su hijo ni el hijo a su padre” (457d).

En este pasaje, Platón usa la expresión “de todos estos hombres” en genitivo, nuevamente indicando posesión o propiedad y es con respecto a este genitivo que las mujeres y los niños/as son comunes. La idea es, como se aclara a continuación, que no sean parte del ámbito privado (*ídios*) de ninguno de los guardianes.

Hay otro término que Platón utiliza para referirse a esta comunidad de mujeres y niños/as, *koinonía*. Este término sí remite, si atendemos a su campo semántico, a una verdadera comunidad: “comunión”, “participación” “fraternidad” (véase LIDDELL; SCOTT, 1996, κοινός). Platón usa este término en más de una ocasión, para referirse a la importancia de la educación en la filosofía. La capacidad de convivencia (*koinonía*), es un prerequisite para la amistad en *Gorgias* 507e; para la comunicación con los dioses en Simposio 188c y para la relación entre ciudadanos en *Leyes* 861e. También usa el término *koinonía* para referir a la sociedad en su conjunto en *Político* 276b. Si atendemos al significado más usual de *koinonía* como comunidad o comunión y a los usos que Platón hace del término en los diálogos mencionados, podría pensarse entonces que al menos en dos ocasiones, las mujeres son consideradas como parte de la comunidad.

Las dos apariciones de *koinonía* en 449c-d y en 450b, ambas en boca de Glaucón, parecen modificar el sentido anterior que tenía la "comunidad" en el sentido de *koinós* o *tà koiná*. No obstante, tanto Pomeroy como Annas desestiman este uso de *koinonía* reparando en el significado legal que el término tiene en los documentos legales atenienses, como copropiedad de bienes (POMEROY, 1974; ANNAS, 1976).

Asimismo, según Hernández de la Fuente, hay una acepción de *koinonía* como "comercio sexual" que queda recogida en autores como Eurípides, por ejemplo, en *Bacantes* cuando Ágave se refiere a su hijo, Penteo, como el fruto de su unión (*koinonía*) con Equión (David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, 2014, p. 198). Según creo, esta acepción no debería ser descartada de plano para el caso de *República*, dado que al problema de la sexualidad femenina está atado directamente el problema de la reproducción, que es una de las razones por las cuales es necesario controlarla. Quizás un contrapunto interesante es pensar cómo en *Asambleístas* de Aristófanes uno de los aspectos fundamentales del efecto cómico es la libertad sexual de las mujeres, que queda asociado a la idea de la ginocracia. En *República*, si bien el efecto buscado es desexualizar los cuerpos de las mujeres, la sexualidad femenina sigue siendo el epicentro de las reflexiones en torno a la idea de una comunidad. En *República*, no hay peligro de ginocracia porque la reproducción está bien controlada.

El matrimonio entre guardianes

La hipótesis principal del texto de Pomeroy (1974) sostiene que, en primer lugar, Platón no tiene la intención de proponer una igualdad de estatus entre hombres y mujeres y, en segundo lugar, que el léxico que utiliza indica que es incapaz de ver a las mujeres como iguales. Vlastos objeta que la evidencia recolectada por Pomeroy no es suficiente para sostener la conclusión. Asimismo, afirma que la hipótesis de la autora es refutada por la siguiente evidencia:

en cualquier grupo matrimonial dado cada mujer pertenece a todos los hombres en el peculiar pero preciso sentido de que, hasta donde ella sabe y hasta donde ellos saben, la "lotería" eugenésica podría convertir a cualquiera de ellos en el padre de su hijo. *Mutatis mutandis* cada hombre pertenece a todas las mujeres de su grupo exactamente en el mismo sentido. Y no hay otro sentido relevante de "pertenencia". Entonces la relación no puede ser propiedad. No tendría sentido decir que x es propiedad de y cuando y también es propiedad de x. (VLASTOS, 1994, p. 15)³

Vlastos hace referencia a la manera en la que están organizados los matrimonios para el grupo de los guardianes. Sería de esperarse que en una verdadera vida comunitaria que tiene por objeto eliminar el *oikos*, el matrimonio sea abolido de plano. Sin embargo, para la casta de los guardianes, lejos de ser abolido, el matrimonio sigue regulando las uniones sexuales y solo se celebran aquellos que son "lo más sagrados (*ierós*) posible". El criterio para decidir cuáles son los más sagrados, la utilidad o beneficio (*ophélimos*) que representan para la *pólis* (458e). Esta utilidad está pensada en función de la eugenesia y de control del crecimiento de la población (459e-460a).

En Atenas, a los niños considerados bastardos (*nóthoi*), es decir, nacidos fuera de la unión legítima, se les privaba de la paternidad y por lo tanto del título de ciudadanos. El padre tenía el derecho de exponer a los niños que no aceptaba en su casa, lo que se conoce como *apóthesis*. En *República* no se habla de *apóthesis*, pero sí de esconder a los niños que nazcan deformes o fuera de los matrimonios legítimos (460c). Estando fuera de la edad reproductiva y cuidándose de no engendrar, los guardianes son libres de unirse con quien quieran. Pero estando en edad reproductiva, las uniones deben ser oficiadas por los sacerdotes y sacerdotisas, estando la *pólis* autorizada a renegar de aquellos niños y niñas que nazcan fuera de la ley y de los ritos sagrados, es decir, de los bastardos (461c).

Para aplicar esta política eugenésica de control poblacional, los gobernantes (*árkhontoi*) se valen de una mentira necesaria: para garantizar que la unión sea estrictamente entre los mejores y las mejores de los guardianes, se organizarán unos sorteos falsos de modo que los mediocres (*phaúlos*) culpen al azar por las uniones y no a los magistrados (460a). Para incentivar el buen desempeño en la guerra y al mismo tiempo promover la política eugenésica, se ofrece ciertos premios a los guardianes que demuestren excelencia: es recibir besos de sus amados y amadas y mayor licencia para acostarse con mujeres (460b). Este dato no es menor, ya que las mujeres vuelven a aparecer como objeto de posesión; esta vez como premio al buen desempeño, mientras que, por supuesto, nada se dice de los hombres que serán dados en recompensa para las guardianas de mejor desempeño.

Lejos de abolir la familia, Platón imagina una suerte de familia extendida, donde los vínculos biológicos son transformados en vínculos simbólicos. Según Saïd, una de las claves para entender en qué sentido las mujeres siguen siendo una posesión en *República* está en

³ La traducción me pertenece.

la legislación sobre el matrimonio: “[I]llos de desaparecer, el matrimonio incluso se vuelve omnipresente, como se puede ver al examinar en detalle ‘el dispositivo de la sexualidad’ en la República, en comparación con el de la Atenas clásica” (SAÏD, 1986, p. 152).

Volviendo al argumento de Vlastos, lo que cabe cuestionar es a mi entender el “*mutatis mutandis*” que habilita, a su criterio, la inversión de posiciones. Esta inversión no está expresada en la literalidad del texto. A mi entender, Vlastos cae en un círculo vicioso al tratar de justificar lo expresado en la segunda ola a partir de lo expresado en la primera. De este modo se elude una cuestión de interés, que consiste en abordar justamente esa ambigüedad a la que el texto da lugar. Es innegable que la construcción discursiva de la segunda ola se caracteriza por ser una retórica de posesión. A través del uso de expresiones como “posesión de las mujeres” (*gynaikôn ktésin*), “mujeres comunes” (*tàs gynaikas koinás*) o “posesión y uso correcto de mujeres y niños” (*orthè paídon kai gynaikôn ktésis te kai khreia*) en 451d, surge un efecto de sentido que pone a las mujeres en el lugar de posesión. Esto genera una contradicción con respecto a la idea sostenida en la primera ola, de que las mujeres son iguales a los hombres y tienen por lo tanto los mismos derechos.

El gran oîkos y la vida común

Creo que a este respecto es interesante lo que Dawson afirma acerca de la concepción griega del oîkos. Según este autor, esta ambigüedad excede a Platón ya que está presente en el lenguaje mismo a causa del carácter patriarcal del oîkos griego:

La estructura patriarcal del hogar griego da cuenta del patriarcalismo obstinado de la terminología de los filósofos: aun un sistema de completa igualdad entre hombres y mujeres es descripto, al menos por Platón y Aristóteles, como uno donde los hombres comparten todas sus mujeres. (DAWSON, 1997, p. 8)

Dawson advierte, no obstante, que la patriarcalidad del léxico platónico no debería cegarnos a la radicalidad de su propuesta. Al igual que Vlastos, Dawson cree que, desde el punto de vista de las mujeres, la comunidad podría ser descripta como una “comunidad de hombres”. La diferencia entre la postura de Dawson y la de Vlastos es que el primero no desestima el carácter patriarcal del léxico de la segunda ola, sino que lo explica en función de las categorías mediante las cuales se pensaba el oîkos en la época.

Siguiendo a Dawson, habría que pensar entonces que los recursos del lenguaje nos permiten, cuando se trata de la casa y la propiedad – entre las que se cuentan las mujeres y los hijos/as –, hablar en otros términos más que en los de posesión y dominio. Creo que justamente en ello reside el interés teórico del problema. Creo que la pregunta interesante no es la que apunta a las intenciones o a la coherencia del discurso platónico. No importa tanto si Platón era consciente o no de esta ambigüedad, o si sus intenciones están mejor reflejadas en la primera o la segunda ola. Lo interesante es observar esta ambigüedad como un efecto retórico que deja traslucir la idea patriarcal de dominio sobre las mujeres más allá de lo que el propio Platón pensara o creyera.

Con respecto a los lazos de parentesco, Platón disuelve los lazos privados que generalmente unen a los miembros del mismo origen biológico, pero reconstituye una familia simbólica que incluye a toda la comunidad. Debido a que ningún guardián puede reconocer a sus progenitores o a su prole, la restricción de las uniones termina operando por franjas etarias. Los niños y niñas llaman a todos los hombres y mujeres de la edad de haberlos engendrado con el nombre de “padre” y “madre” y a los de la generación anterior con el de “abuelo” y “abuela” (461d5-e1).

La igualdad de nacimiento es un elemento crucial para el concepto de autoridad que garantiza la cohesión social de la pólis. Según Flores-Farfán, para comprender el proyecto político de República hay que atender especialmente a la forma de la isonomía que da cohesión a la ciudadanía. La comunidad se constituye como una unidad política de los iguales en la que estos se reconocen como tales entre sí por una decisión política que ampara la isonomía en el halo mítico de la igualdad de nacimiento. La autora se refiere al mito de autoctonía presentado en 414c. Asimismo, esta construcción de los ciudadanos como una gran familia es completada en Rep. 470c y ss. por la escisión entre amigos – entre los cuales solo hay conflicto – y enemigos – la figura del bárbaro, contra quienes se hace la guerra (Leticia FLORES-FARFÁN, 2010). La manera en que se establecen las relaciones de parentesco para la gran familia de los guardianes refuerza la isonomía y garantiza la unión basada en el amor y el respeto (463c).

Si seguimos a Saïd, no es sino hasta que se plantea el carácter común de las mujeres y los niños que esta cohesión se consolida. Según la autora, para hacer de la clase guardiana una familia unida, Platón elimina en la medida de lo posible el vínculo que une al niño con su madre. Las guardianas de República son eximidas de la tarea de crianza de los niños por ellas procreados, esta tarea es asignada a las y los educadores designados por la pólis. Las guardianas sólo deben gestar y dar a luz; también deben amamantar, pero deben amamantar

a todos los niños por igual, sin saber nunca a cuáles de ellos han parido. A esto deben dedicarse durante sus años fértiles que son veinte años, entre los veinte y los cuarenta (457d-460b). El eximir a las guardianas de las tareas de crianza garantiza que dispongan del tiempo necesario para la educación y el desempeño de las tareas militares y de gobierno, pero el precio que pagan para ser iguales a los hombres es la supresión del vínculo privilegiado que une a una madre con su cría. La maternidad queda de este modo totalmente instrumentalizada (Nathalie ERNOULT, 2005; 2009) En este entramado político y social, el rol principal de las mujeres guardianas sigue siendo el de la reproducción, pero con el añadido de que, al eliminarse el vínculo biológico, se elimina también el vínculo afectivo con la cría y lo que resta para las mujeres es ser las incubadoras de la *pólis* (Laura ALMANDÓS, 2013).

Esta completa destrucción de lo biológico fue fuertemente criticada por Aristóteles, quien subrayó su imposibilidad (*Pol.* II, 3, 8, 1262a), sin embargo, como lo nota Said, para un lector moderno familiarizado con las estructuras elementales del parentesco no resulta descabellada una definición de paternidad en términos puramente simbólicos (1986, p. 156). La autora destaca el hecho de que, en *República*, la paternidad es ante todo un acto de lenguaje que se confunde con un proceso de denominación, puesto que el "padre" del infante no es su progenitor sino aquel que lo reconoce como propio al darle un nombre. De modo que, mientras que la paternidad conserva todo su peso simbólico, que pasa a ser una función de la *pólis*, la maternidad, al disolverse el vínculo que une a la familia biológica, desaparece.

El peso simbólico de la paternidad

La función puramente simbólica del padre ha quedado bien demostrada por los estudios de Chantraine y Benveniste, que dejan en claro que *páter* no significa esencialmente "aquel que engendra" sino que es un término que tiene un valor social, jurídico y religioso. Lo cual explica que sea un término de respeto. Zeus es padre de todas las cosas no porque las haya engendrado sino porque tiene dominio sobre ellas (Pierre CHANTRAINE, 1946, p. 234-235).

Según Benveniste (1983), padre y madre, así como hermano y hermana, no constituyen parejas simétricas en indoeuropeo dado que frente a *mater*, *pater* no designa el padre físico. El autor afirma la primacía del concepto de paternidad que en indoeuropeo se ve corroborada por muchos indicios de carácter lingüístico, uno de los cuales es la creación del término latino *patria*, sobre *pater*:

El adjetivo derivado de *pater* es *patrius*. Tenemos ahí un adjetivo que sale exclusivamente del mundo del "padre"; no hay correlativo para la "madre"; no existe *matrius*. El motivo es, evidentemente, la situación legal de la madre; el derecho romano no conoce institución a la que convenga un adjetivo *matrius*, que pondría en posición igual a "padre" y "madre"; la potestas es exclusivamente *patria*. Según este derecho, no hay ni autoridad ni posesión que pertenezca en propiedad a la madre. Del lado de *mater*, el adjetivo derivado es totalmente diferente, es *maternus*. (BENVENISTE, 1983, p. 143)

Como ha sido notado por Iriarte, el pensamiento de la *pólis* (por oposición a las leyendas heroicas) tiende a presentar la maternidad como condición de posibilidad de la paternidad (Ana IRIARTE, 1996, p. 76). La autora insiste aquí sobre la denuncia de la apropiación del principio materno por el principio paterno. Esta apropiación combina el silenciamiento de lo materno en el plano simbólico, jurídico y político con el peso que se le otorga a la filiación uterina.

Como lo destaca Iriarte, no obstante la ausencia de la madre y de lo materno en el lenguaje y en las leyes, hay evidencia de la importancia que los griegos atribuían a la madre. Por ejemplo, el tabú que impide el casamiento entre hermanos del mismo útero "manifiesta la importancia que en realidad se le da, aun sometida al anonimato tras la triunfante filiación paterna" (IRIARTE, 1996, p. 77). Según la autora, la incomodidad que genera la certeza de que la figura del padre solo puede ser ensalzada a costa del reconocimiento, por negativo que sea, del rol de la madre se hace patente en la literatura, en el imaginario de una reproducción puramente masculina.

Esta potestad de las mujeres es eliminada de plano para las guardianas de *República*, puesto que todos los hombres son padres reales en tanto lo son virtualmente. Lo importante, desde el punto de vista del estatus de las mujeres, es que la relevancia que el discurso político da a la función reproductora constituye un arma de doble filo. Si la intervención de la mujer-madre se reconoce explícitamente como imprescindible para definir la empresa política, este reconocimiento necesariamente implica un mayor control de la esposa legítima, en nombre de la paternidad (IRIARTE, 1996). De modo que este reconocimiento implica necesariamente un silenciamiento en el orden de lo simbólico de manera que pueda ser apropiado y no represente un peligro para la paternidad. Esto termina por poner en evidencia la fragilidad de la paternidad, ya que esta no existe sin el reconocimiento de la palabra de la madre. La maternidad, por el contrario, no necesita ser legitimada por la palabra del padre.

Como vimos, en *República*, el matrimonio y la familia no desaparecen para la casta de los guardianes porque su peso simbólico se mantiene. Según Saïd, lo que garantiza que se mantenga es la ley de incesto, que no parece tener otro sentido más que el de obligar a los miembros del grupo a remitirse al Estado para legitimar sus uniones. Lo que sí se suprime son los vínculos personales que unen a los miembros de una familia biológica. En particular, se suprime el vínculo que une a una madre con su cría, que además de ser biológico, es un vínculo afectivo. Lo importante es notar cómo está tan asociada la maternidad con el plano de lo biológico que, al desaparecer este, también desaparece aquella.

Creo que la asimetría que se hace evidente en *República* entre las condiciones y los derechos de la paternidad y los de la maternidad es producto de la asimetría que está a la base del lenguaje y que como lo releva Benveniste está presente en todo el grupo de culturas indoeuropeas. Esta asimetría también se hace evidente si tenemos en cuenta que en el modelo de la estructura social en casas que antecedió a la de las póleis, la casa se identificaba con el hombre que la gobernaba y era este el que otorgaba el reconocimiento a los hijos dándoles su nombre, lo que implicaba también darles la pertenencia al *oîkos*. Aun las mujeres de los esclavos debían presentar a sus recién nacidos ante este padre soberano del *oîkos* al que pertenecían (LEDUC, 1993).). El griego *páter* no designa necesariamente al padre biológico, sino más bien al soberano del *oîkos* y, por lo tanto, de un territorio. En cambio, el griego *méter* designa una relación que apunta al vínculo biológico entre una mujer y su cría, pero que no redundaba en ningún derecho sobre esta. Dicha asimetría queda envuelta en una retórica que se reproduce en *República*, pero que está presente también en otros textos griegos y que apunta a hacer desaparecer del plano simbólico, político, social y económico el peso de la madre y de sus derechos sobre los hijos y, en definitiva, sobre el *oîkos*. Este silenciamiento es lo que habilita la reducción de las mujeres griegas a una función reproductora esclava y no reconocida como tal.

Consideraciones finales

En el presente texto propuse partir de la premisa de que el tratamiento de la cuestión de las mujeres en *República* se organiza en función de dos retóricas diferentes. En la primera sección, Platón presenta una imagen de las mujeres como iguales a los hombres en su naturaleza y justifica de este modo su inclusión en la vida pública. La segunda sección, no obstante, está articulada mediante una retórica de posesión, de expresiones que mentan posesión, uso y propiedad. De modo que el efecto de sentido que surge del texto pone a las mujeres en el lugar de propiedad.

Mi objetivo fue el de revisar, siguiendo a Pomeroy, el léxico platónico de la segunda ola, con el propósito de poner en evidencia el carácter patriarcal del mismo. No obstante, intenté presentar la ambigüedad a la que da lugar la contradicción entre la primera y la segunda ola, sin atender a las intenciones de Platón como autor del texto, sino poniendo la mirada en lo que el texto deja entrever: un efecto retórico que deja traslucir la concepción patriarcal de la casa griega.

En vistas al objetivo establecido, recurrí al estudio de Dawson sobre las formas de la utopía comunista en el pensamiento griego antiguo. Especialmente para mostrar sus argumentos en favor de que existe una concepción de las mujeres y los niños como propiedad que es inherente a la idea griega de la familia. Esta asimetría, como vimos, está presente en el vocabulario de la institución indoeuropea del matrimonio y es también denunciada por Benveniste y Chantraine.

Asimismo, como vimos, la comunidad de guardianes es una gran familia extendida en la cual los lazos de parentesco no desaparecen, sino que pasan a tener un peso exclusivamente simbólico. Lo que desaparece son los lazos biológicos que unen a los miembros de una familia, tal y como esta era entendida en la época. Tal y como se sigue del análisis de Saïd, la conveniente obliteración de la función reproductiva de las mujeres en el plano simbólico es reforzada por la manera en la que se concibe la estructura social de la *élite* de la *pólis*, a saber, como una gran familia de guardianes en la que la función del padre es consolidada y trasladada al gobierno de la *pólis*.

La presentación de la maternidad como condición de la paternidad se hace evidente en la construcción de una comunidad que tiene la forma de un gran *oîkos* en el que el *kúrios* es la *pólis* y que, según el modelo de excelencia que otorga el criterio de selección de los gobernantes, lo más plausible es que estos sean hombres, dado que las mujeres son inferiores. Sin embargo, es indiscutible que Platón abre la posibilidad para que las mujeres participen tanto de la guerra como de la administración de la *pólis*. Por ello, si bien acuerdo con Saïd en que el texto de *República* reproduce una retórica de la maternidad que obtura su trascendencia simbólica y abona la asimetría entre las figuras del padre y la madre, creo, no obstante, que esta asimetría es expresión de la que, según Benveniste, se encuentra en las bases de la institución del matrimonio en las culturas indoeuropeas. Y si bien esta no es inocente, sino que sienta las bases para el mecanismo discursivo por el cual se garantiza la dominación patriarcal, está articulada en la estructura misma del *oîkos* y, por lo tanto, del lenguaje del que Platón dispone para construir su proyecto político en *República*.

Referencias

- ALMANDÓS, Laura. "Maternidad y reproducción en República V de Platón". *Anamnesis Revista de Bioética*, Bogotá, v. 8, p. 28–39, jul., 2013.
- ANNAS, Julia. "Plato's Republic and Feminism". *Philosophy*, Cambridge, v. 51, n. 197, p. 307–321, jul., 1976.
- BENVENISTE, Émile. *El vocabulario de las instituciones europeas*. Tradução Mauro Armíño. Madrid: Taurus, 1983.
- BLUESTONE, Natalie Harris. *Women and the Ideal Society: Plato's "Republic" and Modern Myths of Gender*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1987.
- CHANTRAINE, Pierre. "Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec". *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 59–60, n. 279–283, p. 219–250, 1946.
- CORNFORD, Francis M. *The Republic of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1941.
- DAWSON, Doyne. *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. New York: Oxford University Press, USA, 1997.
- ERNOULT, Nathalie. "Maternité et rôle maternel dans les cités idéales de Platón". In: CID-LÓPEZ, Rosa María. (Org.). *Madres y maternidades: construcciones culturales en la civilización clásica*. Madrid: KRK, 2009, p. 93–112.
- ERNOULT, Nathalie. "Une utopie platonicienne: la communauté des femmes et des enfants". *Clio*, Paris, n. 22, 1, p. 211–217, Nov 2005.
- FLORES-FARFÁN, Leticia. "Lo que permanece, los poetas lo fundan". *Revista de Filosofía*, Ciudad de México, v. 42, n. 129, p. 33–47, 2010.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David. "La noción de koinonía y los orígenes del pensamiento utópico". *Studia Philologica Valentina*, Valencia, v. 16, n. 13, p. 165–196, 2014.
- IRIARTE, Ana. "Ser madre en la cuna de la democracia o el valor de la paternidad". In: TUBERT, Silvia (Org.) *Figuras de la madre*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1996, p. 73–94.
- LEDUC, Claudine. "¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C.". In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Orgs.) *Historia de las mujeres*. Barcelona: Random House, 1993. v. 1. p. 271–338.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Historia y etnología". *Anuario de etnología y antropología social*, Ciudad de México, v. 1, p. 58–74, 1998.
- LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1996.
- LORAUX, Nicole. *Las experiencias De Tiresias. Lo Masculino y lo femenino en el mundo griego*. Tradução SERNA, C.; PORTULAS, J. Barcelona: Acanalado, 2006.
- LORAUX, Nicole. "Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus". *Arethusa*, Baltimore, v. 11, n. 1/2, p. 43–87, Spring and Fall, 1978.
- MÁRSICO, Claudia T.; DIVENOSA, Marisa. *Platón. República*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- MOLLER-OKIN, Susan. "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family". *Philosophy & Public Affairs*, New Jersey, v. 6, n. 4, p. 345–369, Summer 1977.
- MOSSÉ, Claude. *La mujer en la Grecia clásica*. Tradução SÁNCHEZ, Celia María. Madrid: Nerea, 1991.
- PÉREZ-JIMÉNEZ, Aurelio Pérez et al. *Hesíodo. Obras y fragmentos*. Traducción de Aurelio PÉREZ-JIMÉNEZ; Alfonso MATÍNEZ DÍEZ. Madrid: Gredos, 2018.
- POMEROY, Sarah B. "Feminism in Book V of Plato's Republic". *Apeiron*, Berlin, v. 8, n. 1, p. 33–35, jan., 1974.
- POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Edición: Revised ed. New York: Schocken Books Inc, 1998.
- POMEROY, Sarah B. *Spartan Women*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

SAÏD, Suzanne. "La République de Platon et la communauté des femmes". *L'antiquité classique*, Luxembourg, v. 55, n. 1, p. 142–162, 1986.

SAXONHOUSE, Arlene W. "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato". *Political Theory*, New York, v. 4, n. 2, p. 195–212, mai., 1976.

SCHAPS, David. "Women in Greek Inheritance Law". *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 25, n. 1, p. 53–57, mai., 1975.

SEBILLOTTE-CUCHET, Violaine. "Représenter les sexes. Réflexions à partir de publications récentes sur le genre et l'antiquité grecque". *Perspective - la revue de l'INHA : actualités de la recherche en histoire de l'art*, Institut national d'histoire de l'art. Paris, v. 4, p. 2–24, 2007.

SEBILLOTTE-CUCHET, Violaine et al. "Celles qui avaient un nom. Eurykléia ou comment rendre les femmes visibles". *Pallas. Revue d'études antiques*, Paris, n. 99, p. 11–19, 2015.

SISSA, Giulia. "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual". In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). *Historia de las mujeres*. Barcelona: Random House, 1993. v. 1. p. 89–207.

SMITH, Nicholas. "The logic of Plato's feminism". *The Journal of Social Philosophy*, New Jersey, v. XI, n. 3, p. 5–11, 1980.

UREÑA-PRIETO, Maria Helena. "Breves interrogações sobre a condição feminina na obra de Platão". *Humanitas*, Coimbra, v. 47, p. 343–356, 1995.

VLASTOS, Gregory. "Was Plato a feminist?" In: TUANA, Nancy (Org.). *Feminist interpretations of Plato*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994. p. 11–25.

WENDER, Dorothea. "Plato: Misogynist, paedophile and a feminist". *Arethusa*, Baltimore, v. 6, n. 1, p. 75–90, 1973.

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO, DE ACUERDO CON LAS NORMAS DE LA REVISTA

SONNA, María Valeria. "La comunidad de mujeres en República de Platón". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 30, n. 1, e75479, 2022.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

No se aplica.

El presente artículo es resultado parcial de una investigación posdoctoral que se realizó gracias al financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM y radicada en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad.

CONSENTIMIENTO DE USO DE IMAGEN

No se aplica.

APROBACIÓN DE COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN

No se aplica.

CONFLICTO DE INTERESES

No se aplica.

LICENCIA DE USO

Este artículo tiene la licencia Creative Commons License CC-BY 4.0 International. Con esta licencia puedes compartir, adaptar, crear para cualquier finalidad, siempre y cuando cedas la autoría de la obra.

HISTORIAL

Recibido el 06/07/2020

Presentado nuevamente el 19/09/2021

Aprobado el 08/11/2021