

Palas Atenea: modelo de las guardianas de *La república* de Platón

Laura Victoria Almandós Mora

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

lvalmandosm@unal.edu.co

Palas Atenea como diosa tutelar de la Atenas clásica tuvo un lugar destacado en la vida política y litúrgica cotidiana de la democracia y el imperio. Fue un personaje literario y de culto complejo, con caracterización masculina como la de ser guerrera. Por su parte, la propuesta de Sócrates, en *La república* de Platón, de unas guardianas o gobernantes militares de una ciudad justa describe unas mujeres que, por su misma acción política, resultan masculinizadas. Así, mostraremos cómo las guardianas reelaboran el arquetipo de Palas respecto de la reproducción, la sexualidad, el deseo y la desnudez.

Palabras clave: Atenea; feminismo; guardianas; Platón; *República*.

Cómo citar este artículo (MLA): Almandós Mora, Laura Victoria. “Palas Atenea: modelo de las guardianas de *La república* de Platón”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 23, núm. 1, 2021, págs. 331-357.

Artículo original. Recibido: 27/05/20; aceptado: 07/09/20. Publicado en línea: 01/01/21.



Pallas Athena: Model of the Guardians of Plato's *Republic*

As Athens tutelary god, Pallas Athena had a prominent place in the liturgical and political daily life of democracy and of the empire. She had a complex literary and cult individuality with masculine characterizations as being a warrior. On the other hand, in Plato's *Republic*, female guardians or military governess of a just city are described as women that because of their political action result masculinized. We show how female guardians re-elaborate Pallas' archetype regarding reproduction, sexuality, desire, and nudity.

Keywords: Athena; feminism; female guardians; Plato; *Republic*.

Palas Atena: modelo das guardiãs da *República* de Platão

Palas Atena, deusa tutelar da Atenas do período Clássico da Grécia Antiga, teve um lugar de destaque na vida política e litúrgica cotidiana tanto na democracia quanto no império. Esta deusa foi uma personagem literária e cultural complexa, que foi caracterizada com papéis tipicamente masculinos, como o de guerreira. Por sua parte, na proposta de Sócrates, em a *República*, de Platão, de guardiãs ou governantes militares de uma cidade justa, ele concebe mulheres que pela sua própria atuação política são masculinizadas. Neste artigo, mostramos como as guardiãs reelaboraram o arquétipo de Palas a respeito da reprodução, da sexualidade, do desejo e da nudez.

Palavras-chave: Atenea; feminismo; guardiãs; Platão; *República*.

La comunidad de mujeres

La república ha sido una de las obras más conocidas de la extensa producción escrita de Platón, filósofo ateniense, considerado uno de los pilares fundamentales del pensamiento occidental. Es un escrito con la forma que hizo célebre su autor, el diálogo. Su narrador es Sócrates, uno de los que formaron parte de la larga conversación en el Pireo que, según debemos inferir, el texto reproduce.

Este narrador, y personaje principal, ya ha participado en diálogos anteriores de Platón y conserva algunos rasgos de las caracterizaciones que ha adquirido en dichas obras, principalmente, su carácter investigativo. Sin embargo, el Sócrates de *La república* no se identifica totalmente con el de las obras de juventud de Platón, en las que los interlocutores y los lectores terminaban sin poder responder a las preguntas planteadas y al examen que Sócrates les hacía. Ya en textos previos los parlamentos de Sócrates habían empezado a proponer respuestas, a plantear positivamente posiciones y puntos de vista; no resultaban aporéticos.

La república fue elaborada en la etapa conocida como la madurez del autor, en la que desarrolla la llamada teoría de las ideas o las formas. Esta teoría, aunque ocupa pocas líneas en las obras, es el rasgo más conocido y citado del pensador. La justicia, y la búsqueda de su comprensión y adquisición, es una de estas ideas o formas paradigmáticas y, por tanto, será un tema articulador del diálogo aquí estudiado. La obra está estructurada en diez libros y cada uno de ellos aborda un aspecto relativo a la justicia. Existe una unidad en cada libro y una relación en la sucesión de los mismos. Nos ocuparemos de la primera parte del libro V (449c-466e) que, en la mitad de la obra, articula las reflexiones de los libros II-IV. Estos libros indagan los principios de la vida social e investigan las partes del alma del individuo. Los libros VI-VII, a su vez, buscan establecer el carácter y perfil del filósofo y la naturaleza de la filosofía en una perspectiva metafísica. En medio de estos extremos, el libro V, de cierta manera, contiene las temáticas que le anteceden y suceden; hace de bisagra entre lo que podríamos llamar un estudio más político y psicológico de la justicia, propio de los libros II-IV, y uno de los fundamentos filosóficos del universo práctico de los libros VI-VII.

La primera parte del libro V prolonga la discusión política del Estado justo y el injusto. Allí se propone un nuevo intento de sociedad ideal (449c-466e):

la comunidad de mujeres y niños, consecuencia del fracaso de un proyecto anterior (372a-e) que solo estipulaba la supervivencia material de los ciudadanos y no otras necesidades humanas. El libro del que nos ocupamos finaliza con la reflexión sobre la naturaleza del filósofo ya que, al indagar por la viabilidad de la equidad de las mujeres, Sócrates declara que la única posibilidad y, aun más, la necesidad de que la ciudad ideal se realice, será que los gobernantes y los filósofos sean las mismas personas (472a-480a). Si los gobernantes llegan a ser filósofos o los filósofos gobernantes (473d-e), entonces se realizará lo que se describe en la extensa primera parte del libro v: la comunidad (*koinonía*) de las mujeres y los niños.

La comunidad de mujeres descrita es pensada y no real. Consiste en la propuesta de la igualdad de varones y mujeres en la clase de los guardianes y responde a la pregunta por una sociedad justa, la mejor que podemos pensar. Este proyecto resulta ser un remedio o cura para los problemas de injusticia de las ciudades históricamente realizadas. La *polis* ideal se divide en tres clases según la asignación de oficios y tareas de sus miembros que, además, están ordenadas jerárquicamente: los que son mejores para ejercer la tarea de pensar y conocer serán los que gobiernen; los que por naturaleza tengan buena disposición para producir objetos y para comercializarlos estarán en la base de la *polis*; y, en la mitad, se ubican los que tienen arrojo y buena disposición en el campo de batalla. De los tres estamentos, los guardianes están conformados por las dos clases más altas: los gobernantes y los auxiliares. Entonces, todo lo que es válido para los guardianes puede no serlo para la tercera clase, de la que *La república* no ilustra cómo vivirían en la ciudad ideal. Los gobernantes y los auxiliares se distinguen en el texto de Platón porque los primeros son más sabios y efectivamente gobiernan, mientras que los auxiliares desempeñan los oficios de los jóvenes militares y obedecen a los primeros. Las responsabilidades de las decisiones del gobierno recaen sobre los gobernantes. Los auxiliares son el contingente militar.

La propuesta de la *koinonía* de mujeres, en el sentido en el que la expone Sócrates, no significa que todas las mujeres estén disponibles sexualmente para todos los varones, como podría entenderse la expresión, sino que para Sócrates se trata de la necesidad de compartir varones y mujeres la totalidad de las labores que deben realizar los gobernantes y auxiliares, tal como sucede con otros animales (466di). Los guardianes de ambos sexos recibirán

la misma educación física y entrenamiento; compartirán la misma vida en las barracas militares (458c8-9) y tendrán las mismas responsabilidades.

Además de las tareas atléticas y militares, las mujeres guardianas también se ocuparán de tomar decisiones políticas, porque las mejores naturalezas constituirán la clase de los gobernantes y no solo la de los auxiliares.¹ A la *koinonía*, resultado del diseño de una sociedad lo más justa y buena que se puede pensar —aunque para Sócrates tiene varios defectos porque surge de la necesidad del lujo de los hombres—, Halliwell, entre otros, la llama comunismo (9). Los libros II y III han establecido las necesidades de educación y formación de los guardianes. A partir del libro V, todo lo dicho se deberá cumplir también para las mujeres guardianas, pues, según este planteamiento, pueden llegar a los más altos cargos políticos (540c5-6; Halliwell 164). Como los guardianes varones son lo mejor de su generación y deben tener aptitudes excelentes para el desempeño ético, lo propio ocurrirá con las mujeres: serán las mejores las que estén capacitadas para la guerra y el gobierno. Si los guardianes, antes de introducir el tema de las mujeres, no podían tener propiedad privada (416d), y si el oro divino de sus almas se podía corromper con el oro material (416e), en el libro V se aplican las mismas normas para las mujeres. Sin embargo, como ya advertimos, las afirmaciones sobre las guardianas se refieren a la élite de la población y no a todas las mujeres de la *polis*.

La descripción de la comunidad de mujeres de *La república* abarca varias páginas (449c-466e). No hay un pasaje que no sea debatible y no haya sido debatido en los estudios relacionado con este texto. En términos generales, la propuesta es la siguiente: a) varones y mujeres vivirán sin segregaciones, en barracas militares; b) ninguna mujer cohabitará en privado con un varón (457c); c) se determina la supresión del espacio doméstico y del trabajo de la crianza (460b, 460d); d) las mujeres recibirán la misma educación que los varones (456c-d); e) las mujeres se ejercitarán desnudas con los varones en la palestra (457a); f) se prohíbe el conocimiento de la identidad de los hijos y los padres (457c); g) se asigna a los gobernantes la tarea de definir las parejas sexuales temporales con fines eugenésicos (459a-d). Los mejores serán premiados con más asignaciones de parejas o matrimonios sucesivos

¹ No estamos de acuerdo con Annas (311) que limita la igualdad a los auxiliares y entiende que los gobernantes son solo varones. Compartimos la perspectiva de Halliwell (164), ya que Platón propone que habrá amantes o amigas de la sabiduría (456a4-5), es decir, filósofas.

(460b). Aunque se reconoce la presencia del deseo (458d2-3; 461b9-c7), los principios de la libertad individual y del placer no son considerados por Sócrates; h) las mujeres llevarán a cabo las mismas tareas que los varones (456b), incluyendo la filosofía (456a).

Toda la propuesta de igualdad entre mujeres y varones tiene una historia de interpretaciones —rastreada con detalle por Natalie Bluestone—, que habla tanto de los prejuicios y razones de los intérpretes como del texto platónico. Esta historia se divide básicamente en intérpretes misóginos y feministas (Halliwell 9). Los primeros niegan, de múltiples maneras, que Platón defienda la justicia de la *koinonía* y que las mujeres tengan igual responsabilidad y educación. Los feministas defienden la tesis de que el autor sí plantea la investigación con seriedad y no solo estaba haciendo reír a la audiencia. Nosotros creemos que en *La república*, aunque es de carácter investigativo y no un tratado, contiene una crítica seria a la asignación de roles sexuales imperante.

El proyecto de Platón se relaciona con la época de producción del texto y con la Atenas clásica donde el autor nació y vivió la mayor parte de su vida (Halliwell 9). Es importante para analizar la *koinonía* no darle la espalda a la perspectiva histórica, ya que las razones para la elaboración de la propuesta —aunque llena de burlas, dudas y objeciones en el propio texto (449c2, 450b1, 450b5, 450b7, 450c7, 450d1, 453d)— no surgen del vacío, sino de unas realidades culturales que no se restringen a lo político factual o especulativo; se gestan, también, en los imaginarios míticos o religiosos de la época.

Una vez establecido el lugar de la primera parte del libro v de *La república* en el conjunto de la obra y la argumentación principal que formula, presentaremos el mito de Palas Atenea que, a nuestro juicio, elabora una noción cercana a las mujeres guerreras y filósofas de la *koinonía* de Platón. ¿De dónde provenía la idea de la comunidad de mujeres tan opuesta a la realidad y las valoraciones políticas de la época? Proponemos que en el arquetipo de la diosa se encuentra una matriz inspiradora del modelo de ciudad justa que contempla la igualdad de los sexos. Lo evidente, si nos tomamos en serio la propuesta, es que el filósofo no estaba conforme con la distinción de roles según los sexos, imperante en su sociedad, ni con el injusto estado de segregación. Esta injusticia no se basaba en alguna comprensión reivindicativa de las mujeres por parte de Platón, sino más

bien puede entenderse como “cada uno en su función” (453b5), idea que se aplica tanto a las partes internas del alma individual como a las partes de la ciudad. Así, las mentes de las mejores mujeres no se diferencian de las de los mejores varones, por lo que deben llevar a cabo las mismas funciones.

Por otra parte, el autor debió enterarse de distintas prácticas políticas de otras sociedades, que halló mejores que lo que veía en su propia ciudad y que, de alguna manera, pudieron ilustrar alguna de las propuestas de su *koinonía* (Halliwell 10), aunque el texto afirma que es lo contrario de lo existente (456a5-6). Halliwell admite que, aparte de las influencias en cuanto a los roles protagónicos de las mujeres en sociedades dorias como Esparta, o en lugares más lejanos como Egipto o el Mar Negro (10), “el pensamiento de Platón sobre las mujeres estaba teñido por potentes imágenes de la mitología de su cultura”² (11). Aunque este autor contemporáneo, en su edición del libro v, privilegia la leyenda de las Amazonas como inspiradoras del pasaje de *La república* que estamos considerando, menciona, en primer lugar, a Atenea con el imaginario militar asociado a la diosa (11). En este artículo mostraremos que el imaginario militar de la diosa está relacionado con varias determinaciones de las guardianas, reunidas en el proyecto de la comunidad de mujeres. Para documentarnos sobre Atenea nos valdremos de varias fuentes académicas y antiguas, principalmente del poeta Calímaco que escribió un himno a la diosa en la época helenística.

El arquetipo de la guerrera

Luego de este resumen sobre las generalidades de *La república*, de establecer el lugar del pasaje estudiado en el contexto de la obra, de enumerar los posibles orígenes del relato platónico de la legislación de los guardianes, expondremos los aspectos que nos interesan en relación con todo ello, sobre la diosa epónima de Atenas. Se trata de un antecedente y fuente de la concepción de las mujeres guardianas así como de la idea de igualdad de mujeres y varones.

En el plano teórico y metodológico, las afirmaciones que siguen están basadas en la concepción que tienen K. G. Jung y otro de los exponentes de la psicología analítica, Erich Neumann, sobre los mitos, el arte, la

² “Plato’s thinking about women was coloured by potent images of his culture mythology”.

literatura, lo masculino y lo femenino como parte de los contenidos de la mente. Segundo estos autores, las obras literarias son expresión de un autor particular que se dirige a las imágenes míticas para darles expresión desde su propia experiencia. El artista crea a partir de su vida personal y de un proceso creativo impersonal (Jung 84-105). Los relatos míticos y las obras de arte, a su vez, son expresiones conscientes de contenidos del inconsciente que sirven para conjurar miedos e incertidumbres o para expresar deseos. Metodológicamente la psicología analítica opera comparando los contenidos mitológicos, las obras de arte y, muchas veces, los testimonios de los pacientes psiquiátricos que ayudan a revelar los contenidos del inconsciente colectivo, porque su discurso puede estar más cerca de él.

Ahora bien, Atenea es más antigua que el texto platónico y sus orígenes se remontan a la tradición oral. Sobre su evolución histórica, Arthur Bernard Cook, citado por Guthrie (106-109), dice que Atenea fue originalmente una madre-montaña pregriega del cerro de la Acrópolis de Atenas. La diosa habría tomado su nombre de la ciudad y no esta de aquella. Aunque no se conoce la etimología del nombre, hoy los especialistas coinciden en que no es palabra indoeuropea sino prehelena, adaptada al griego de las tablillas del lineal B. Según Cook, se trataba de una Gran Madre que existió en los pueblos agrícolas neolíticos como deidad principal. La hipótesis del estudiioso infiere que se habría vuelto masculina y guerrera con la llegada de los indoeuropeos a la península balcánica, a principios del segundo milenio. Al convertirse en protectora de la ciudad, adoptó los rasgos militares y perdió los de madre, lo que muestra que la función de guerrera y madre se excluyen en cierto momento de la evolución cultural de la diosa.

La adoración de la serpiente, el búho y el árbol es traza cierta de la religión minoica que pasó a la cultura griega micénica a través de Atenea. La serpiente, que está presente en la iconografía de Atenea en la Época Arcaica y Clásica (figura 1), relaciona a Atenea con las profundidades de la tierra y los misterios de la vida y la muerte. El búho, por su parte, es un símbolo de su sabiduría. El árbol de la Acrópolis, que era su olivo,³ era emblema de la producción agroindustrial de la *polis* ateniense y estaba presente en el cuidado del cuerpo de los atletas y en la cocina cotidiana. El árbol, las

³ Smardz menciona cómo se concebía el olivo micénico en la Acrópolis (5); el olivo como árbol sagrado (13); Atenea asociada con el olivo (21); Atenea asociada al árbol (22); Atenea diosa de la fuente, el palacio y los reyes (22).

columnas de las edificaciones (la casa) y el altar son una misma expresión de lo femenino. Diosa del pensamiento y la sabiduría, pero también del hilado (figura 2) que elabora la ropa del cuerpo.



Figura 1. “Atenea llevando la égida con flecos de serpientes, hidria ática de figuras negras”, (ca. 540 a. C). Atribuida al pintor Euphiletos. Paris, Bibliothèque National. Wikipeadia. Web.



Figura 2. “Lebe gámico de terracota (cuenco de fondo redondo con manijas y soporte usado para matrimonios)”, (ca. 420 a. C). Atribuida al pintor Naples. The Metropolitan Museum of Art. Web.

Es probable que Cook tenga razón en identificar a Atenea de la Época Clásica con la Gran Madre de los primeros mil años de la Edad de Bronce e, incluso, con la deidad toponímica de la montaña en el neolítico y que haya devenido en la diosa de la guerra con la llegada de belicosos indoeuropeos, antepasados de los micénicos. Sin embargo, la hipótesis histórica no explica cómo se llevó a cabo el proceso de transformación de la diosa prehelénica tal como se consolidó en los siglos V y IV a. C.

Atenea es una figura cultural importante. Protagonista o personaje de muchas de las grandes obras literarias de la tradición helena, ha traspasado las fronteras de la cultura griega y ha alcanzado presencia incluso en nuestra época y ciudad (figura 3). A pesar de la permanencia y familiaridad con que nosotros hoy invocamos a Palas Atenea, los significados que tenemos de ella no son los mismos que los que tenían los griegos. Sin embargo, no sobra aclarar que nos ocuparemos de sus implicaciones en la Antigüedad.



Figura 3. Restrepo Acosta, Felipe. “Monumento a Minerva’ de Vico Consorti. Entrada principal, Biblioteca Luis Ángel Arango. Carrera 4, calle 11. Bogotá”. Wikipeadia. 14 de abril del 2010. Web.

En la Época Clásica, la diosa patrona de la *polis* ateniense se volvió más destacada, pues creció el poder político de la ciudad en los confines del Egeo. Aunque era venerada en muchos lugares de la Hélade con santuarios y rituales (Deacy, “Famous Athens” 222), en ninguno de ellos tuvo tanta importancia como en el Ática. El olivo que ella había ofrecido a los atenienses se erigía en la misma Acrópolis y testimoniaba el triunfo de la diosa sobre su competidor por la primacía divina de la ciudad: el dios Poseidón (Apollod. 3.14.1). La gente eligió entre dos ofertas divinas: el cultivo de aceitunas que les trajo Atenea y una cascada de sal que ofreció Poseidón. La explotación de los olivares y la exportación de aceite fueron medios de supervivencia insustituibles de los ciudadanos, por lo que se entiende fácilmente la elección de los habitantes del Ática del árbol sobre la fuente (Deacy, *Athena* 79-80).

Acerca de la maternidad, el rasgo más destacado de lo femenino en la Antigüedad, la situación de Atenea no es simple, como se puede inferir de la evolución histórica de una Diosa Madre que devino virgen y guerrera. Aunque la hija de Zeus nunca tuvo marido —en esto es en lo único que rechaza lo viril, como dice en Esquilo (*Eu.* 736-742)—, se le atribuye un hijo de crianza,⁴ Erictonio, quien la acompaña en las representaciones iconográficas. El hijo es representado, muchas veces, con cuerpo de serpiente, como lo dice Pausanias (1.24.7).⁵ Es el primer rey del Ática, según el mito, nacido de un intento de cópula de Hefesto con Atenea, una vez que ella lo visitó para reparar sus armas. Hefesto,⁶ dios de la metalurgia y

4 “Athena, the virgin, thus comes within an ace of being the mother of the ancestral king who enjoys continuing honor in the Erechtheion. The paradox of the identity of virgin and mother is something which the myth recoils from articulating” (Burkert 143). Traducción: “Atenea, la virgen, entonces le faltaba poco para ser la madre del rey ancestral que goza honras permanentes en el Erecteón. La paradoja de la identidad de virgen y madre es algo que el mito teme articular”.

5 “La estatua de Atenea es de pie con manto hasta los pies, y en su pecho tiene insertada la cabeza de la Medusa de marfil; tiene una Nike de aproximadamente cuatro codos y en la mano una lanza; hay un escudo junto a sus pies y cerca de la lanza una serpiente; esta serpiente podría ser Erictonio. En la base de estatua está esculpido el nacimiento de Pandora” (Paus. 1.24.7).

6 Hefesto preside las *technai* como la herrería y la orfebrería, que no son actividades donde lo viril se desarrolle propiamente, aunque no le son externas. Él se ocupa de los metales, Atenea de la lana. Hefesto es objeto de la infidelidad de su esposa Afrodita con el dios de la guerra, lo que sin duda significa una deflación de su masculinidad. Otro rasgo de su virilidad debilitada es su dolencia en los pies: es el dios cojo del Olimpo. Zeitlin dice: “Beyond the universal embarrassment of a cuckolded husband is the singular unattractiveness of this lame and ugly spouse, as Hephaistos himself acknowledges. As

el fuego, entra en pasión amorosa e intenta poseerla. Ella lo rechaza y, en el forcejeo, el semen se derrama en la pierna de la diosa. Esta, disgustada, se limpia con un pedazo de lana (Apollod. 3.14.6) que tira al suelo. Gea,⁷ la tierra, acoge y gesta el semen en la lana que ha rozado por la pierna de Atenea. Una vez nacido Erecteo o Erictonio, Gea se lo entrega a la diosa Palas, quien lo cría como su hijo (Deacy, *Athena* 11). En la cerámica, son múltiples las representaciones de la entrega de Erecteo a Palas por parte de Gea (figuras 4 y 5). En ellas se conserva el aspecto más maternal de la diosa Palas, desprovista de armas de guerra. Erecteo es identificado como un rey que había nacido en el Ática, antepasado de todos los atenienses que se consideraban a sí mismos autóctonos. De esta manera, la comunidad política de la ciudad de Atenas es descendiente de la diosa y de ella toman el nombre como ciudadanos: atenienses.

Atenea es una diosa sin madre que ha nacido de la cabeza de su padre Zeus. El padre, a su vez, había engullido a la madre gestante, Metis. Ella nació con la ayuda de Hefesto que raja con un hacha el cráneo de Zeus. Saltó a la vida ataviada para la guerra, con casco, espada o lanza, égida y escudo (figura 6).

Encontramos un paralelismo con las guardianas de Sócrates que también carecerán de madre y tendrán unos hijos que apenas rodarán por sus cuerpos durante la gestación, pero, a diferencia de Palas que delegó a Gea la tarea, ellas deberán completar el embarazo. Estos hijos son fruto de relaciones decretadas por la ley, no voluntarios, y de los que ellas no serán propiamente madres. Atenea cría a Erecteo; las guardianas, en cambio, no criaráni los niños, los depositarán en un lugar donde serán atendidos por nodrizas, aunque los irán a amamantar si producen leche (*Rep.* 460c). La lactancia la harán las madres a los bebés que tengan hambre cuando ellas lleguen al sitio de crianza y no al

a result, he cannot claim a full virility, according to the prevailing epic standards. [...] Manliness is measured by a fine male body and evidence of physical prowess" (35-36). Traducción: "Más allá de la vergüenza universal de un marido cornudo se trata del singular desagrado hacia un esposo cojo y feo, como Hefesto mismo lo reconoce. Como resultado, él no puede reclamar una completa virilidad, según los estándares épicos dominantes. [...] La hombría se mide por un cuerpo masculino apropiado y la evidencia de proezas físicas".

⁷ La tierra es un elemento asociado a lo femenino, en la psique humana. En los relatos griegos, Gea, como primera madre genealógicamente hablando, encarna la fertilidad indiscriminada que acoge toda simiente, y en su oscuridad porta un carácter monstruoso. Sus hijos portan algo de bestialidad y algo de desmesura.

propio hijo porque su identidad será desconocida. Las guardianas reproducirán sus cuerpos sin un vínculo afectivo con el que será el padre biológico de la criatura (Pl. *Rep.* 457c 10), elegido por los magistrados. Tampoco establecerán relación con el hijo porque procrearán solamente para reproducir el cuerpo de ciudadanos de la *polis*, no para satisfacer un proyecto individual.



Figura 4. The Trustees of the British Museum. “Hidra ática de figuras rojas con Gaia, Atenea y Erictonio”, (ca. 470-460 a. C.). *The British Museum*, n. 1837, 0609.54. Web.



Figura 5. “Cáliz con Gaia, Atenea y Erictonio”, (ca. 440-430 a. C.). Atribuida al pintor Kodros. Berlin Antikensammlung, inv. n. F2537. *Staatliche Museen zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*.



Figura 6. “Nacimiento de Atenea. Exalíptro ático (trípode de figuras negras)”, (ca. 570-560 a. C.). Wikipedia. Web.

Como el hijo de la diosa virgen, los hijos de las guardianas nacerán de una relación al margen del deseo, ni buscada ni elegida. El personaje de Platón, Sócrates, reelabora y modifica el mito de Atenea que, con sus imágenes y rituales, es una manifestación de un arquetipo femenino complejo que integra a lo femenino la búsqueda de la verdad, propio de lo masculino.

Los mitos, como los sueños, emergen del inconsciente como formas del instinto (Jung 41-49; Neumann 38, 75, 147, 153, 211, 263). Por otra parte, los procesos históricos configuran y afianzan lo real y lo imaginado en la mente, planos que no siempre coinciden. El relato mítico legitima y critica, afirma y niega un estado de cosas; no es unívoco. Por ejemplo, el matrimonio como realidad vivida en las comunidades humanas, vigente en las culturas de diversas épocas y geografías, puede ser fantaseado como inexistente o puede pensarse de forma que no coincide con la sociedad en que se vive.

El mito de Atenea, como el proyecto de Platón de la *koinonía* y las mujeres guerreras, niega el matrimonio. No otorgar la función de esposa a una mujer, a la vez, expresa el deseo y temor inconsciente de anularlo,⁸ al imaginar una vida humana con una reproducción y una relación entre los sexos que no requiere ese vínculo. Lo mismo puede decirse respecto de los

8 Véase la postulación de un mundo mítico ideal, no real: “La vida futura será la repetición de la vida terrenal, salvo que todo el mundo permanecerá joven, se desconocerá la enfermedad y la muerte, y nadie se casará ni será entregado en matrimonio” (Man, citado en Lévi-Strauss 333).

otros arquetipos que forman parte del complejo que distingue lo femenino y lo masculino. Encontramos la doble tensión de afirmar, y la necesidad de trasgredir, los roles reales atribuidos a los sexos, considerándolos simultáneamente positivos y negativos. Los contenidos míticos de la diosa y la propuesta política de Sócrates expresan un estado de cosas a la vez irreal, deseable y temido.

La masculinidad militar de Atenea y su negación de casarse y tener hijos forman parte de un mismo horizonte de comprensión de los sexos. En la determinación arquetípica se asigna el espíritu agonístico y guerrero a lo masculino, y la procreación y el principio de transformación (crianza de niños, elaboración del vestuario) a lo femenino. Sin embargo, los dos aspectos convergen en la diosa epónima del Ática. La diosa no se identifica con lo masculino simplemente. Expresa lo femenino, ya sea en sus cualidades negadas (el matrimonio y el parto), de las cuales existe un relato, ya como afirmación de lo que no es femenino, en un sentido simple (la acción y la guerra), pero puede serlo en un sentido complejo. Esto es posible por la permeabilidad entre lo femenino y lo masculino, por la necesidad intrínseca de devenir lo otro que existe en cada uno, y porque lo otro está en cada uno de ellos. La diferencia sexual es un requisito de la razón, de la conciencia y de la ciudad histórica, pero es necesidad inconsciente transgredir los límites que separan y distinguen, y concebir como fantasía mítica o utopía aquellas realidades de las que no tenemos experiencia, pero podemos pensarlas, desearlas y temerlas.

El proyecto del libro v de *La república* propone una realidad que subvierte los límites del orden histórico. Allí Sócrates expresa una parte no realizada de las imágenes del inconsciente que reconoce la autonomía de un “ser para sí” de lo femenino por oposición al rol histórico de “ser para otro”. El proyecto de las mujeres guardianas no ha sido realizado en las *poleis* conocidas (456c2-3) pero, para Sócrates, ello no significaba su imposibilidad. En la apuesta por la *koinonía* se transforma el orden político real, así como el privado de la ciudad vivida, y se reelabora, con variaciones, un arquetipo femenino no convencional y complejo: el de Palas Atenea.

La asociación de Atenea con la mujer guerrera o guardiana no es explícita en *La república*, pero es reconocida por Platón, en las *Leyes*. Muchos años después de haber escrito *La república* el autor reflexiona sobre la manera más razonable para diseñar una *polis*. El Ateniense, personaje principal del

diálogo, propone, respecto de la educación de los jóvenes, que la instrucción en la música y la gimnasia sea la misma para varones y mujeres, tal como lo había prescrito Sócrates en *La república*. Sin embargo, en relación con el resto de la vida de las mujeres, al contrario de *La república*, en las *Leyes* se propone que no vayan a la guerra, ni lancen flechas de los arcos, ni lleven lanza y escudo como la diosa, refiriéndose a Atenea (Pl. *Lg.* 806a). Estas mujeres, no obstante, seguirán teniendo derecho a la misma educación que los varones.

Recordemos que la diosa nace ya con armas de la cabeza de su padre. Pero, en esta última obra de Platón, *Leyes*, las mujeres se encargan de la casa y de la crianza de los hijos, y no participan de los ejercicios militares. Serán entregadas en matrimonio, como en la ciudad histórica, como en Atenas. El Ateniense de las *Leyes* parece menos osado que el Sócrates de *La república*. Podríamos pensar que Platón, en su última obra, enmendó la osadía del proyecto anterior. Tanto en *La república* como en las *Leyes* se repite la lógica de exclusión de la casa y la guerra, separación tajante entre lo privado y lo comunitario: si las mujeres se ocupan de la casa, no irán a la guerra, y si van a la guerra, no habrá casa, porque no habrá mujeres que se ocupen de ella. Las propuestas de cada obra respecto de la función social femenina son diversas pero la lógica de la contradicción irreconciliable entre gobierno, vida militar, igualdad de las mujeres con los varones, filosofía, por una parte, y matrimonio, casa, crianza de los hijos, por otra, subsiste intacta, aunque los dos proyectos sean divergentes. Postulamos que el carácter irreconciliable de la vida política y militar con el matrimonio y la crianza de los hijos está presente en buena parte del pensamiento griego de la Antigüedad. El carácter de Palas así lo revela. Sin importar el momento en que se haya transformado la Gran Madre montaña en diosa guerrera, lo cierto es que en ese momento la maternidad se suprime en la diosa. La razón de esta tajante separación, desde nuestro punto de vista, está en que se trata de momentos diferentes del desarrollo de la conciencia (Neumann, *The Origins*) y de lo femenino. En la maternidad, los procesos de individuación (de ser uno aparte de los demás) no se han completado; en la etapa guerrera sí.

La igualdad de funciones de gobierno de las mujeres y los varones del proyecto de *La república* impide el matrimonio, en sentido propio. En el relato de Sócrates queda el nombre de la institución, *gamos*, como mecanismo que posibilita la procreación de nuevos guardianes, pero queda anulado

porque sin relación entre los contrayentes, más allá de la que hace exitosa la reproducción, no se preserva el matrimonio. Como consecuencia del hecho de que las guardianas no tengan marido sino un buen semental, se sigue que no padecerán sometimiento, ni circularán ellas mismas como un bien o propiedad.⁹

Algunas especialistas contemporáneas han hecho énfasis en el despojo¹⁰ que, en el nivel de las representaciones mentales, ha sufrido lo femenino por cuenta de relatos como los de Atenea o de las mujeres guardianas, en los que las feminidades se masculinizan y, así, les roban lo mejor de lo femenino y lo pasan al botín de lo masculino. Sócrates, con su mayéutica, es el primer acusado de esta falta.¹¹ La apropiación que hacen los filósofos se lleva a cabo tomando una parte del simbolismo femenino, sobre todo la concepción y procreación, aspectos centrales y positivos del arquetipo de la madre y, por la vía de devaluar el cuerpo y sobrevalorar el alma, los

- 9 Contra esta interpretación y a favor de entender el proyecto de Sócrates sobre las mujeres guardianas como propiedad de los varones, véase Pomeroy (33-35).
- 10 Loraux explica que los varones se han apoderado de todo lo positivo femenino: procreación, creación, poder, y que solo dejan lo negativo femenino a las mujeres: seducción, artificio. “Pero el varón se ha apoderado de lo ‘natural’: quedan tan solo el artificio y la fascinación —es el caso de Atenea, la diosa de cuerpo improbable—, y queda la seducción, este hermoso desastre encarnado por la fascinante Helena” (385-6). Saxonhouse afirma que Platón, al incorporar a las mujeres a la política, les suprime toda función o atracción erótica y que así las hace inferiores. Menosprecia el autor, también, la función reproductiva femenina, y la descripción del proceso filosófico es la de la experiencia sexual de las mujeres, ahí estaría el despojo. DuBois pone de relieve el deseo platónico de apropiarse de la maternidad para el varón filósofo, para incorporar en el retrato del filósofo las metáforas tradicionales usadas para representar lo femenino en la cultura clásica (“The platonic” 141). “This is appropriation of female experience, of the female body” (152) afirma la autora, quien concluye: “The male philosopher becomes the site of metaphorical reproduction, the subject of philosophical generation; the female, stripped of her metaphorical otherness, becomes a defective male, defined by lack” (155). Traducción: “Esto es una apropiación de la experiencia femenina, del cuerpo femenino”, “El hombre filósofo se convierte en el lugar de la reproducción metafórica, el sujeto de la generación filosófica; lo femenino, privado de su otredad metafórica, se convierte en un hombre defectuoso definido por sus carencias”.
- 11 DuBois (*Sowing*) entiende que Sócrates en *Teeteto*, *Banquete* y *Fedro* despoja los principales valores de generación y reproducción de lo femenino tradicional griego para asignárselos al filósofo varón, luego de devaluar el cuerpo para empoderar el alma. Para DuBois, una vez llevado a cabo este movimiento, lo femenino queda desprovisto de lo poco positivo que le había asignado la tradición anterior y lo masculino retiene el resultado del despojo, en el resto de la tradición filosófica occidental. Aristóteles con su concepción de lo femenino como masculino defectuoso (*peperoménon*) (Arist. GA 737a25) sería, para la autora, la consecuencia necesaria del raponazo platónico.

atribuye a esta. En el alma, concepción y procreación se presentan como infinitamente superiores a la capacidad femenina de la reproducción del cuerpo, porque los varones no tienen útero.

El libro v de *La república* privilegia, mediante la igualdad de varones y mujeres, la inteligencia y la capacidad de discernir de las mujeres y hace de la maternidad un accidente del cuerpo que deberá superarse lo más pronto posible, para que no deje secuelas afectivas de apego ni en la madre, ni en el hijo (457c). Sócrates pone así a las mujeres, según esta perspectiva del despojo, a amoldarse y asimilarse a la inteligencia masculina, ya que ellas, como guerreras, deberán hacer lo que define a lo masculino, tanto en la realidad como a nivel simbólico: la guerra y la no maternidad. ¡Atención a la disyuntiva entre las opciones excluyentes! Las mujeres guardianas, convertidas en varones, son despojadas de la procreación, más allá del acto biológico del embarazo y el parto, al negárseles la relación con los hijos y lo que simbólicamente significa la maternidad de cuidado y formación de otro ser humano.

La interpretación del despojo ha Enriquecido, sin duda, la lectura de los textos, y ha introducido discusiones importantes. Pero esta lectura, aunque no sea equivocada, nos parece insuficiente. La hipótesis del despojo es acertada en el sentido de que en los textos de la literatura que analizan las autoras que hemos mencionado, se encuentra un marcado énfasis en la distinción irreconciliable entre masculino y femenino,¹² por encima de la complementariedad y permeabilidad o mezcla de ambos con momentos de inclusión del contrario, que creemos que es lo acertado. En general, la valoración positiva de lo masculino y negativa de lo femenino es innegable ya desde el relato de la elaboración de Pandora en las dos obras principales de Hesíodo (*Th.* 535-615; *Op.* 45-105) en las que las mujeres conforman un *genos*, una tribu aparte. Coincidimos con Loraux y DuBois en que el valor positivo de la procreación es tomado frecuentemente, sobre todo por Sócrates, para atribuirlo a la filosofía y al filósofo. Es tan prominente la insistencia en la metáfora de la procreación, la preñez, el parto y la asistencia al parto que, incluso, Aristófanes (*Nu.* 135) hace burla de ella cuando Estrepsíades toca en la puerta del *Frontisterio*¹³ con tanta fuerza que el joven discípulo

¹² Preferir la distinción sobre la indeterminación o la mezcla indistinta es propio de la racionalidad masculina y actividad imprescindible de la conciencia.

¹³ Se vierte al español *phrontistérion* (*Nu.* 94) como “pensadero” o “caviladero”. Así es

que abre la puerta se queja de que los golpes le han hecho abortar una idea recién concebida. No se trata de una versión solo de Platón; seguramente Sócrates había hecho ya la apropiación de lo femenino al descubrir la afinidad entre su diálogo y el oficio de la partera Fenarete, su madre. Sin embargo, la hipótesis del despojo se queda corta, si consideramos que lo femenino abarca una realidad que está más allá de lo materno o reproductivo y contiene un momento de lo masculino. En este sentido, lo femenino en lo masculino es una forma de considerar el despojo no como asalto sino como acto legítimo. Si la masculinidad comporta una feminidad que le es propia, entonces el despojo deja de ser tal.

Hemos visto que la maternidad de Atenea es ambigua, en cuanto a la ausencia/presencia de su madre y en cuanto a su defectuoso rol al respecto. El “ser para otro” (madre de, hija de), propio de la maternidad, resulta negado o al menos no realizado plenamente. Otro aspecto, tan importante como la maternidad en la determinación de lo femenino simple o reproductivo, es la belleza. Atenea y las guardianas se rebelarán contra esta asignación y requerimiento que de lo femenino prevalece socialmente. La belleza es un instrumento de seducción¹⁴ que las mujeres, en general, aumentan o realzan a voluntad, cambiando su apariencia, especialmente a través de la cosmética. Si nos atenemos al poeta helenístico Calímaco, en el Himno v a Atenea, *Al baño de Palas*, la diosa rechaza los perfumes, las mezclas, los espejos,¹⁵ lo que podríamos llamar la cosmética. Con ello, rechaza la intención de tomar un baño con el propósito de seducir: quedar linda, perfumada y provocar el deseo de otro, complacerlo. La diosa no necesita el reconocimiento de otro que la deseé por lo que podemos inferir que su baño es rito de higiene, salubridad y placer.

Calímaco cuenta que, en el certamen de belleza, del que fue juez Paris, Palas, como participante, se frotó con ungüentos sin mezcla, productos de su propia cosecha, entiéndase de su olivo. El poeta recomienda traer

traducido el neologismo que Aristófanes inventa en la comedia que parodia a Sócrates, para designar la casa donde se piensa, *phrontizein*.

¹⁴ La belleza es lo que ejerce el poder de atracción sobre el que desea, en la concepción del *Banquete* de Platón y, en general, en la cultura griega.

¹⁵ “Ni perfumes, ni alabastros para el baño de Palas / Atenea no gusta de los ungüentos mezclados / y no llevéis tampoco espejo: su rostro es siempre bello”. “μὴ μύρα λωτροχόους τῆς Παιλλάδη μηδ’ ἀλαβάστρως / (οὐ γὰρ Ἀθανάτια χρίματα μεικτὰ φιλεῖ) / οἴσετε μηδὲ κάτοπτρον. ἀεὶ καλὸν ὅμμα τὸ τήνας” (Call. *Lav.Pall.* 15-17).

solamente “aceite viril” para la ocasión que se está preparando, pues ella, el día del concurso en el Ida, quedó del color de la rosa de la mañana o del grano de granada, después de frotarse el ungüento como lo hacen los jóvenes atletas;¹⁶ el aceite puro es el único producto apropiado para ella. Se refuerza el carácter masculino de Atenea con el símil de los héroes: a ella hay que llevarle el aceite que usan Cástor y Heracles.¹⁷ Pero están presentes las mejillas rojas de muchacha agraciada. A la diosa no le gustan los afeites y perfumes. No obstante, “siempre es de rostro (ojo) bello”,¹⁸ hasta el punto de tener belleza para competir en el divino certamen contra Hera y Afrodita. Afrodita, la diosa ganadora del concurso olímpico, que luego originó la guerra de Troya, es la única, de las tres, que usa el espejo y se arregla dos veces el mismo bucle.¹⁹ Atenea, en lugar de mirarse y arreglarse la cabellera, corrió dos veces sesenta estadios, como un atleta.²⁰ Nuevamente, el poema refuerza el código masculino de la diosa y su belleza que no es para otro, aunque compita con otras. ¿No alabaría el Sócrates de *La república* la acción de Atenea, que prefiere ejercitar su cuerpo a maquillarlo? Podemos ver en el Himno de Calímaco, de manera implícita, la contraposición del *Gorgias* (465b) de Platón entre la gimnasia, como verdadera *téchnē* (arte), y la cosmética, como un arte espurio. La seductora Afrodita opta por la cosmética: arreglarse dos veces el pelo frente al espejo. Esta parece la opción favorita de las mujeres que buscan la aprobación de los otros. En primer lugar, se trata del momento adulador y “para otro” de lo femenino, siguiendo con el vocabulario del *Gorgias*. Atenea, en cambio, elige la gimnasia, práctica viril, que es beneficiosa para el cuerpo, no seductora. Actúa sobre la realidad de su cuerpo para mejorarlo, no por la apariencia que proyectará en otro.

La interpretación del rechazo de los perfumes y del espejo no se entiende tanto en el sentido de un rechazo a toda feminidad, sino del rechazo de lo

¹⁶ “Se frotó expertamente, aplicando a su piel ungüento sin mezclar, productos de su propio árbol”. “έμπεράμως ἐτρίψατο λιτὰ βαλοῖσα / χρίματα, τὰς ιδίας ἔκγονα φυταλιᾶς” (Call. *Lav.Pall.* 25-26)

¹⁷ “Con el que Cástor y también Heracles se untan”. “ῷ Κάστωρ, ὥ καὶ χρίεται Ἡρακλέης” (Call. *Lav.Pall.* 30).

¹⁸ “ἄει καλὸν ὄμμα τὸ τήνας” (Call. *Lav.Pall.* 17).

¹⁹ “Se miró la gran diosa en el espejo de latón, ni en la diáfana corriente del Simunte”. “οὕτ’ ἐς δρείχαλκον μεγάλα θεός οὐτε Σιμοῦντος / ἔβλεψεν δίναν ἐς διαφαινομέναν” (Call. *Lav.Pall.* 19-20).

²⁰ “Y Palas, después de correr dos veces sesenta diaulos [...].” “ἀ δὲ, δις ἔξήκοντα διαθρέξασα διαύλως” (Call. *Lav.Pall.* 23).

femenino como objeto, o como “ser para otro”, ser complaciente y adulador, para usar los términos del *Gorgias*. Afrodita, arreglándose dos veces el bucle frente al espejo, en el concurso, actúa como el retórico que no enseña ni dice lo verdadero, sino que busca ganarse el favor del ciudadano receptor. El retórico usa las palabras para despertar los sentimientos que alcanzarán su objetivo seductor; no dirá, necesariamente, la verdad. El “ser para otro” de lo femenino, que se concentra en complacer, en la apariencia (*eídōlon*), proyecta lo que no es como aspecto negativo de lo femenino simple. Por su parte, la procreación y la creación realizan un “ser para otro” positivo, porque crean nuevas realidades, no las aparentan simplemente, sino que se realizan en el otro. El modelo de Atenea corresponde a un momento de lo femenino que no tiene que complacer como objetivo principal y por ello se convierte en “ser para sí”. Ella realiza un “ser para sí” que no es aislado o solitario; lo lleva a cabo en relación con otros y en el cuidado de ellos, mas no como seducción, ni a través de la apariencia. Cuida, guía y acompaña con inteligencia a sus protegidos, pero no los complace, ni los seduce, ni los gratifica. Aconseja y dirige al héroe con sabiduría como una hermana, dice Neumann (*The Origins* 248). El momento del “ser para sí” de lo femenino de la diosa no es diferente de su “ser para otro”; se identifica con la *sophía*, que se deja ver por su propio resplandor, no por voluntad de mostrarse. Una belleza no complaciente ni falaz. Una belleza que es siempre bella, como dice Calímaco.

El himno de Calímaco recalca la proximidad de Atenea con su padre, como si ella fuera el padre. Dice el poeta que aquello que Palas aprueba se cumple, tal como sucede con Zeus. De todas sus hijas, a ella sola Zeus concedió todo lo suyo, sus atributos y poderes (Call. *Lav.Pall.* 132). Atenea es lo femenino del padre, lo otro en que se reconoce la masculinidad de Zeus. Neumann explica la relación de porosidad entre lo masculino y lo femenino de la siguiente manera:

Así como en lo masculino el *ánima* es la hija del espíritu-figura masculino que representa la totalidad, la divinidad masculina; así en lo femenino el *ánimus* es el hijo del espíritu-figura femenino que representa la totalidad, la Sofía, la divinidad femenina. (“La conciencia” 94-95)

Atenea encarna el momento de lo femenino que se desliga de las funciones que la relacionan con los demás, por lo tanto, del rol de madre. Por su parte, la Gran Madre es sobre todo un “ser para otro”: desde el punto de vista positivo engendra, alimenta y, en su cara negativa, mata a sus hijos si no son capaces de separarse de ella. Los hijos vienen después de la madre, luego del origen y deben librar una fuerte lucha para adquirir su independencia y su separación del útero inicial, para volverse individuos. Este es el momento de determinación simple y generativo de lo femenino. Atenea no está de espaldas de la Gran Madre y seguramente se identificó con ella como madre montaña de la acrópolis, pero ha superado el momento primigenio y se identifica con la etapa reproductiva superada; esa es la determinación de Sofía. No es varón porque ha criado, pero, como las mujeres guardianas, carece de lazos domésticos y sus acciones están determinadas por una voluntad que comprende y anticipa lo que la circunda. Atenea representa la superación del útero y centra el sentido en su capacidad de pensar y de actuar. La indumentaria militar de la diosa acompaña a la cabeza de la Medusa que ha cazado Perseo con ayuda de Palas. La Medusa es una representación de lo negativo de la Gran Madre, aquello que el héroe debe matar para lograr su autonomía o terminará por engullirlo. Atenea es lo femenino que acompaña al héroe en la liberación de la madre monstruosa.

Un mito sobre Atenea relata cómo ella fue vista involuntariamente por Tiresias, un mediodía apacible en que la diosa se bañaba, luego de desnudarse, con su favorita, la ninfa Cariclo. El poema mencionado de Calímaco describe con vivacidad y economía ese encuentro desafortunado. La diosa, al ver que el joven la ha visto, se encoleriza y lo ciega. Lo castiga en el lugar de la osadía: los ojos (Call. *Lav.Pall.* 82). Palas protege la inviolabilidad de su cuerpo impenetrable de guerrera con la dura condena que somete al niño (Call. *Lav.Pall.* 82, 87, 93), quien, con solo verla desnuda, parece haberla vulnerado o poseído.

La diosa actúa de esa manera con Tiresias gracias a su superioridad divina. Las guardianas, en cambio, no tendrían ese poder. Sin embargo, Sócrates se da cuenta de que una consecuencia de la igualdad entre mujeres y varones en relación con la educación es que deberán ejercitarse en el gimnasio. Etimológicamente, gimnasio en griego indica desnudez. Las mujeres se entrenarán desnudas o no podrán llegar a ser guerreras. Un obstáculo que seguramente tendrá la propuesta de *La república* de las mujeres en

el gobierno y el ejército, pues sería exponer los cuerpos desnudos de las jóvenes. Sócrates enfrenta así la objeción:

Que las mujeres de nuestros guardianes, por tanto, se desnuden, ya que se cubrirán con la virtud en lugar del vestido, y que con ellos tomen parte en la guerra y en lo demás que atañe a la vigilancia de la ciudad; sólo que de estas tareas habrá que asignar a las mujeres, antes que a los varones, las más livianas, en razón de la debilidad de su sexo. Y si algún hombre se ríe de ver a las mujeres desnudas y que ejercitan su cuerpo con el más noble de los fines, ese tipo “recoge verde el fruto” de su risa, ya que ignora en absoluto, al parecer, de qué se ríe ni lo que hace.²¹ (Pl. *Rep.* 457a 6-b5)

La intervención de Sócrates implícitamente reconoce la dificultad de que la falta de vestido erotice a las guardianas y las deje expuestas a la burla: las debilite. La mención de la debilidad del sexo apunta en esa dirección, más que constituirse en una declaración absoluta de la inferioridad de lo femenino, que sería contradictoria con la totalidad de la propuesta de igualdad de varones y mujeres en la vida política. Respecto de la erotización del desnudo de las jóvenes que se entrena en el gimnasio, Sócrates dirige su atención a los que así lo harían. Sin embargo, nada dice del sentimiento de las muchachas. Los que vean los cuerpos desnudos como objetos de deseo no saben lo que hacen, ellos no comprenden el ropaje de virtud que cubre esos cuerpos, afirma Sócrates. La virtud (*areté*) se plantea como un anafrodisíaco, aquello que anula el deseo de algún transeúnte. La indiferencia de las muchachas y la protección de la *areté* serían los antídotos contra la lascivia. Podemos inferir que las jóvenes deben sentir como los varones que son vistos en el gimnasio de la *polis*: indiferentes a los observadores y orgullosos de su propio cuerpo entrenado.

²¹ “Αποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξὶν, ἐπειπερ ἀρετὴν ἀντί ίματίων ἀμφιέσονται, καὶ κοινωνητέον πολέμου τε καὶ τῆς ἀλλης φυλακῆς τῆς περὶ τὴν πόλιν, καὶ οὐκ ἄλλα πρακτέον. τούτων δ' αὐτῶν τὰ ἐλαφρότερα ταῖς γυναιξὶν ἡ τοῖς ἀνδράσι δοτέον διὰ τὴν τοῦ γένους ἀσθένειαν. ὁ δὲ γελῶν ἀνήρ ἐπὶ γυμναῖς γυναιξὶ, τοῦ βελτίστου ἔνεκα γυμναζομέναις, ἀτελῆ τοῦ γελοίου σοφίας δρέπων καρπόν, οὐδὲν οἶδεν, ὡς ἔοικεν, ἐφ’ ὃ γελᾷ οὐδ’ ὅτι πράττει· κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται”.

Conclusiones

La exposición de la comunidad de mujeres aparece abruptamente en el inicio del libro v de *La república*, sin ser sugerida ni anunciada previamente en la obra. Incluso la iniciativa de desarrollarla no es de Sócrates, el narrador del proyecto, sino que se lleva a cabo en el discurso por insistencia de los contertulios. Sócrates la enuncia mostrando las dificultades de interpretación que puede tener y lo impopular que puede llegar a ser. No obstante, las objeciones son refutadas con contundencia argumentativa y no dudamos que fue una propuesta seria para el autor. Está planteada como investigación y como partida de una reflexión sobre la justicia social (la justicia de las mujeres), aunque no plantee una línea de acción política concreta. La ciudad justa que pueda garantizar la felicidad de sus ciudadanos será una en la que las mejores mujeres compartan todas las tareas con los mejores varones: la guerra, el gobierno y la filosofía son los espacios principales de esta revolucionaria *koinonía*.

El mito de Palas, la madre simbólica de los atenienses, y su reelaboración en la *koinonía* de *La república* plantean un arquetipo femenino que no se centra en la noción de la Gran Madre, de la que todo nace, sino que surge de la superación de esta determinación en una más compleja: la adquisición de la autonomía de los vínculos familiares y la sabiduría. Este paso se hace mediante la integración de la experiencia de la separación de la madre, momento que se identifica con el nacimiento de la conciencia y con la masculinidad. Que las mujeres se ocupen de la guerra simboliza la adquisición de la independencia de la madre que es propia de lo masculino. Atenea y las guardianas transitan la masculinidad que queda integrada y sus determinaciones femeninas se modifican con esta integración. El relato de las guardianas, en esencia, no simplemente despoja a lo femenino de la procreación, la seducción, la casa, sino que, en virtud de la porosidad de las nociones de masculino y femenino y del proceso de adquisición de cada uno de sus contrarios, considera lo femenino en un momento ulterior de su desarrollo. Tal vez por estas razones las mujeres guardianas, además de militares, llegarán a ser filósofas reinas, justas y sabias gobernantes.

Obras citadas

- Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Apolodoro. *Biblioteca*. Traducido por Javier Arce y Margarita Rodríguez, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985.
- Aristófanes. *Las nubes. Comedias II*. Traducido por Luis Macía Aparicio, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- Aristóteles. *Reproducción de los animales*. Traducido por Ester Sánchez, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1994.
- “Atenea llevando la égida con flecos de serpientes, hidria ática de figuras negras”, (ca. 540 a. C). Atribuida al pintor Euphiletos. Paris, Bibliothèque National. *Wikipeadia*. Web.
- Bluestone, Natalie Harris. *Women and the Ideal Society. Plato's Republic and Modern Myths of Gender*. Boston, University of Massachusetts Press, 1987.
- Burkert, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Traducido por John Raffan, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- Calímaco. “Al baño de Palas”. *Himnos, epigramas y fragmentos*. Traducido por Luis Alberto de Cuenca y Máximo Brioso, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1980, págs. 76-81.
- Deacy, Susan. *Athena. Gods and Heroes of the Ancient World*. Londres, Routledge, 2008.
- . “Famous Athens, Divine Polis: The religious System”. *A Companion to Greek Religion*. Editado por Daniel Ogden, Londres, Blackwell, 2007, págs. 221-235.
- DuBois, Page. *Sowing the Body, Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*. Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- . “The Platonic Appropriation of Reproduction”. *Feminist Interpretations of Plato*. Editado por Nancy Tuana, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1994, págs. 139- 156.
- Esquilo. *Las Euménides. Tragedias*. Traducido por Beatriz Cabello, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986, págs. 497-538.
- Guthrie, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. Pennsylvania, Beacon Press, 1955.
- Halliwell, Stephen. *Plato: Republic v.* Londres, Oxbow Books, 1993.
- Hesíodo. *Teogonía. Trabajos y días. Obras y Fragmentos*. Traducido por Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000, págs. 9-53; 55-107.

- Jung, Carl. "Psychology and literature. Introduction". *Collected Works of C. G. Jung*, vol. 15. Princeton University Press, 1966, págs. 84-105.
- Laurentius, Johannes. "Cáliz con Gaia, Atenea y Erictonio", (ca. 440-430 a. C.). Atribuida al pintor Kodros. Berlín Antikensammlung, , inv. n. F2537. *Staatliche Museen zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*. Web.
- "Lebe gámico de terracota (cuenco de fondo redondo con manijas y soporte usado para matrimonios)", (ca. 420 a. C.). Atribuida al pintor Naples. *The Metropolitan Museum of Art*. Web.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducido por Marie Therése Cevasco, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- Loraux, Nicole. *Las experiencias de Tiresias*. Traducido por Cristina Serna y Jaume Pòrtulas, Barcelona, Acantilado, 2004.
- "Nacimiento de Atenea. Exalipstro ático (trípode de figuras negras)", (ca. 570-560 a. C.). *Wikipedia*. Web
- Neumann, Erich. "La conciencia matriarcal". *Arquetipos y símbolos colectivos*. Editado por Karl Kerényi *et al.*, Barcelona, Anthropos, 1994, págs. 51-96.
- . *The Origins of History of Consciousness*. Karnac, Books Ltd., 1989.
- Pausanias. *Descripción de Grecia, I-II*. Traducido por María Cruz Herrero, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1994.
- Platón. "Banquete". *Diálogos III*. Traducido por Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1988.
- . *Gorgias. Diálogos II*. Traducido por Julio Calonge *et al.*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1983.
- . *La república*. Traducido por Antonio Gómez Robledo, Ciudad de México, UNAM, 2000.
- . *Leyes. Diálogos VIII y IX*. Traducido por Francisco Lisi, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1999.
- Pomeroy, Sarah. "Feminism in Book v of Plato's Republic". *Apeiron*, vol. VIII, núm. 1, 1974, págs. 33-35.
- Restrepo Acosta, Felipe. "Monumento a Minerva' de Vico Consorti. Entrada principal, Biblioteca Luis Ángel Arango. Carrera 4, calle 11. Bogotá". *Wikipeadia*. 14 de abril del 2010. Web.
- Saxonhouse, Arlene W. "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato". *Feminist Interpretations of Plato*. Editado por Nancy Tuana, The Pennsylvania State University Press, 1994, págs. 67- 85.

Smardz, Karolyn E. *The Sacred Tree in Ancient Greek Religion*. Tesis de Maestría. University, Canadá, 1979.

The Trustees of the British Museum. “Hidra ática de figuras rojas con Gaia, Atenea y Erictonio”, (ca. 470-460 a. C.). The British Museum, n. 1837, 0609.54. Web.

Zeitlin, Froma. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

Sobre la autora

Profesora asociada al Departamento de Literatura de la Universidad Nacional de Colombia. Es filósofa, máster en Historia y doctora en Filosofía. Algunas de sus publicaciones más recientes son: “Fiero y manso: La figura del perro en *La república* de Platón”. *Revista Eidos*, núm. 33, 2020; “La virilidad de Clitemnestra en el *Agamenón* de Esquilo”. *Ideas y Valores*, vol. 69, núm. 173, 2020.

Sobre este artículo

Este artículo fue escrito a partir de un capítulo inédito de la tesis doctoral *Arquetipos masculino y femenino en dos diálogos de Platón*, 2012.