



# Las madres en las ciudades ideales de Platón

Autor:  
Ernoul, Nathalie

Revista  
Mora

2009, N° 15, pp. 5-16



Artículo





## Las madres en las ciudades ideales de Platón

Nathalie Ernoul\*

En una cultura totalmente dominada por la imagen paterna, hablar de la maternidad no resulta fácil. Aunque el matrimonio y, más aún, la capacidad de dar a luz permiten a las mujeres cumplir con su feminidad ante la sociedad masculina, esta función carece de interés para historiadores y filósofos, excepto, cuando alcanza una dimensión política<sup>1</sup>. Descartando algunos escuetos epitafios en las tumbas, las madres están ausentes de los textos griegos<sup>2</sup>. Platón, como los demás pensadores de su época, presta muy poca atención a esta experiencia específica de la vida de las mujeres. Más bien, el filósofo toma prestada la facultad femenina de traer un hijo al mundo para convertirla en una actividad masculina. En efecto, los hombres de los diálogos platónicos, cuando traen al mundo un discurso filosófico, adoptan de las mujeres la experiencia de ser madre. Más adelante volveré a este tema de la maternidad masculina.

Pero, a pesar de lo que acabo de decir, las madres no están totalmente ausentes del discurso platónico. Cuando el filósofo construye las dos ciudades ideales de *Leyes* y *República*, se toma la molestia de describir la acción específica que las madres tendrían en ellas y, como veremos, el papel que se les atribuye no es desdenable en absoluto.

### La comunidad de las mujeres y de los niños en *República* de Platón

*Las mujeres de nuestros guardianes serán comunes todas y para todos, ninguna de ellas cohabitará en particular con ninguno de ellos, los hijos, a su vez, serán comunes y ni el padre conocerá a su hijo, ni el hijo a su padre! ¡ Los hijos, a medida que nazcan, serán entregados a un comité nombrado para este fin, que puede componerse de hombres o de mujeres o de ambos sexos a la vez, pues las funciones públicas deben ser comunes a los hombres y a las mujeres. Conducirán al bogar a las madres que estén con los pechos benchidos, poniendo el máximo ingenio para que ninguna de ellas pueda reconocer a su hijo, y si ellas no tienen suficiente leche, la proveerán otras mujeres que si la tengan, y respecto a las que tienen suficiente leche, procurarán que amamanten durante un periodo razonable de tiempo! ¡ Cuando las mujeres y los*

\* Equipe Pheacie, INHIA, Paris.

<sup>1</sup> J.-P. Vernant, 'El matrimonio es a la muchacha lo que la guerra al muchacho', en *Mythe et Société*, Paris, 1974, pag. 38.

<sup>2</sup> En relación con el tema de la maternidad en Grecia se puede leer el apasionante artículo de Lydie Bodiou, Pierre Brulé y Laurence Pierini, 'En Grece Antique: la douloureuse obligation de la maternité' *Clio*, 21, 2005.

---

*hombres hayan pasado la edad de dar hijos a la patria, dejaremos a los hombres la libertad de tener relaciones con quien quieran, excepto con su hija y su madre [...]. Las mujeres tendrán la misma libertad con respecto a los hombres (V, 461c). Pero cuando un guerrero se haya unido a una mujer, tendrá en cuenta a toda criatura que nazca en el décimo mes o en el séptimo después, la llamará hijo si es varón e hija si es hembra (V, 457d – V, 461d).*

Así enuncia Platón, en *República*, las reglas que definen el modo de vida comunitario entre los guardianes y sus hijos. Este diálogo, en el que el filósofo funda una ciudad ideal, fue probablemente escrito a principios del siglo IV a. C., es decir, unos diez años después del juicio de Sócrates y de su condena a muerte por la democracia ateniense en el año 399. Profundamente afectado por las circunstancias de la muerte de su maestro, Platón construye una ciudad reaccionando contra la corrupción, la demagogia y la perversión de las instituciones, contra todo aquello que —en su opinión— corrompe y paraliza la ciudad ateniense. Por ello, propone crear una ciudad “Una” e indivisible, basada en el amor a la ciencia y a la verdad.

La ciudad ideal se basa en una estructura jerarquizada, aceptada por el conjunto de los ciudadanos, que deposita el poder político en manos de los filósofos asistidos por guardianes, mientras que los campesinos y los artesanos garantizan la producción de los bienes materiales. La élite gobernante, formada y educada conforme a las virtudes polílicas y militares, debe dedicarse a un ideal social. En este contexto, la igualdad entre hombres y mujeres, así como un modo de vida comunitario, se hallan entre las condiciones exigidas para impartir justicia. Esta igualdad transformará considerablemente el papel desempeñado por las madres en la ciudad.

### Una política eugenésica

Inspirándose en el modelo espartano, Platón intenta crear una comunidad homogénea basada en una política eugenésica rigurosa, cuyo objetivo es salvaguardar y mejorar “la raza” de los guardianes.

La sexualidad de los guardianes está completamente supeditada al control de los gobernantes de la ciudad. Estos últimos organizan los encuentros amorosos y autorizan o prohíben las uniones sexuales en función de la calidad de los pretendientes. Los gobernantes de la ciudad proceden de manera similar a la de un criador que intenta mejorar la raza de sus animales: hacen todo lo posible para que los individuos más sobresalientes se unan tantas veces como sea posible y los menos buenos muy rara vez (V, 459b). Platón insiste en que ninguna mujer deberá convivir con ningún hombre, mientras que en la Grecia histórica la vida en común era uno de los principales requisitos para dar legitimidad al matrimonio. Sin embargo, la noción de unión legítima no desaparece por ello. La unión entre hombre y mujer se considerará legítima y será aceptada por los magistrados tan solo si obedece a determinados ritos sociales y religiosos, cuyo único objetivo es el de “conservar en toda su pureza la raza de los guardianes” (V, 460c). Desde esta perspectiva, los hombres y las mujeres están llamados a “casarse” varias veces con distintas parejas. El matrimonio se limita al tiempo que

---

dura el encuentro amoroso y puede repetirse tantas veces como sea necesario para la reproducción eugenésica. No obstante, los guardianes deberán respetar la edad legal durante la que se les permite tener hijos: de veinte a treinta años en el caso de las mujeres<sup>4</sup>, o bien de treinta a cincuenta años en el de los hombres. Los hijos nacidos fuera del marco jurídico y religioso, así como los deformes o nacidos de ciudadanos de calidad inferior (V, 460c), se consideran bastardos (V, 461b) y son rechazados por la ciudad.

Si bien parece que en Atenas los bastardos podían ser reconocidos, en determinadas condiciones, como ciudadanos de pleno derecho<sup>5</sup>, Platón les niega el derecho de ciudadanía y, probablemente, hasta el derecho a la existencia. La expulsión de los hijos ilegítimos fuera de la ciudad va acompañada de una relativa permisividad respecto a las relaciones sexuales. Fuera de los intervalos de tiempo reservados a la procreación, se consiente que los guardianes, hombres y mujeres, disfruten de una libertad sexual sin restricción.

### Una maternidad instrumentalizada

Los hijos son separados de su madre al nacer y se les encomienda a un comité, compuesto por hombres y mujeres, que se hace plenamente cargo de ellos. El niño no conocerá nunca a la mujer que lo trajo al mundo y la madre no podrá identificar nunca al niño al que haya alumbrado. Sin embargo, toda mujer que haya tenido un hijo es automáticamente designada para convertirse en una de las madres de los niños del grupo. De esta forma, se salvaguarda la función simbólica de la madre, aunque ya no está relacionada con la procreación de un niño en particular. Por lo tanto, el papel de madre se limita estrictamente a las funciones biológicas características del sexo femenino: el alumbramiento y la crianza. Además, poco importa qué mujer amamanta a qué niño: "Si las madres no tienen suficiente leche, la proveerán otras mujeres que si la tengan, y respecto a las que tienen suficiente leche, procurarán que amamenten durante un periodo razonable de tiempo [...]" (V, 460c-d). En cuanto a los hombres, nunca sabrán si realmente engendraron un hijo. En cambio, se les garantiza —de forma simbólica— una fuerza generadora sin fallos y sin otro límite que el de la edad. En cuanto un guardián varón se une con una mujer, se convierte virtualmente en el padre de un hijo. Por lo tanto, un hombre estéril

---

<sup>4</sup> Recordemos que, en Atenas, la edad legal de una joven para contraer matrimonio es de catorce años. Cf. Nadine Bernard, *Femmes et société dans la Grèce classique*, Paris, Armand Colin, 2005, pág. 57.

<sup>5</sup> Ateniendonos a lo expuesto por F. Mac Dowell, "Bastards as Athenian Citizen" *Classical Quarterly*, 26 (1976), págs. 88-91. Para Cl. Leduc, quien reexaminó el decreto de 451/0 a la luz de las definiciones que Aristoteles da del ciudadano, no deja lugar a dudas que el *nothos* nacido de padre ateniense y de madre ateniense tenía derecho a la ciudadanía ("Citoyenneté et parenté dans la cité des Athéniens, de Solon à Périclès", *La Grèce Ancienne et l'anthropologie de l'Antiquité*, Actas del Coloquio organizado por Méris en Atenas, 29 de septiembre - 2 de octubre de 1992).

puede pensar que es el verdadero padre de uno de los hijos de la comunidad, lo que, evidentemente, no es posible en el caso de que la estéril sea la mujer.

De esta manera, la maternidad se instrumentaliza en beneficio del grupo y las mujeres guardianas se ven despojadas del poder detentado por las mujeres griegas, a las que la costumbre<sup>5</sup> permite designar a un hombre como padre del niño y determinar la verdadera paternidad. Pero este desposeimiento tiene lugar en un contexto en el que las mujeres comparten con los hombres las funciones políticas y militares de la ciudad. En igualdad de condiciones en política y en igualdad de condiciones en el ámbito de la procreación, no es necesario subrayar la diferencia sexual para delimitar los roles y los poderes recíprocos de cada uno de los sexos. Se ha dicho frecuentemente que, en *República*, Platón pretendía suprimir la familia<sup>6</sup>. No es del todo cierto. La comunidad de los guardianes disuelve los lazos privados que habitualmente unen a los miembros procedentes de un mismo origen biológico y, en cambio, refuerza, al menos de forma simbólica, la noción de familia global en el seno de la comunidad de los guardianes. A las funciones simbólicas de padre y de madre corresponden las funciones simbólicas de "hijo" y de "hija". Los niños llamarán "padre" y "madre" a todos los hombres y mujeres en edad de haberles engendrado. La generación siguiente considerará a estos hombres y mujeres como su "abuelo" y "abuela". Por último, los individuos de una misma generación se llamarán unos a otros "hermanos" y "hermanas". Para prevenir el riesgo de uniones incestuosas y, por lo tanto, la confusión entre los escalones generacionales, se establece una ley que prohíbe toda relación sexual entre generaciones distintas. El contacto sexual solo es posible dentro de una misma generación, es decir, entre los supuestos "hermanos" y "hermanas", si el sorteo así lo decide y si la Píta lo aprueba (V, 461e). Recordemos que, en Atenas, el incesto se toleraba entre hermano y hermana no uterinos y, en cambio, estaba terminantemente prohibido entre hermano y hermana nacidos de una misma madre, pero de padres diferentes. Al parecer, la ley espartana sobre incesto adélfico<sup>7</sup> es simétricamente inversa a la ley ateniense: se autorizaba el matrimonio entre hermano y hermana uterinos si eran de padres diferentes.

Así, los lazos consanguíneos de filiación son sustituidos por lazos de filiación por categoría de edad correspondiente a una generación y recrean de forma simbólica el sistema de nomenclatura del parentesco restringido: hijos, padres y abuelos. Toda mujer es virtualmente la "verdadera" madre, la "verdadera" hermana o la "verdadera" hija de un miembro de la comunidad. Asimismo, todo hombre es virtualmente el "verdadero" padre, el "verdadero" hermano o el "verdadero" hijo de un miembro

<sup>5</sup> Cf. Aristóteles, *Retórica*, II, 1398b: "Acera de los hijos, siempre son las mujeres las que determinan la verdadera paternidad".

<sup>6</sup> Entre los numerosos defensores de esta tesis, citemos a: J. Annas, "Plato's *Republic* and Feminism", *Philosophy*, 51 (1976), págs. 307-321; S.M. Okin, "Philosopher Queen and Private Wives: Plato on Women and the Family", *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977 summer), págs. 342-375.

<sup>7</sup> Sobre las leyes que rigen las relaciones incestuosas entre hermanos y hermanas, véase N. Loraux, *Les enfants d'Athéna, Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981, pág. 130.

---

de la comunidad. Frente a esta eventualidad siempre presente, cada uno está encaminado a considerar al otro como si fuera realmente un miembro de su familia y deberá comportarse en la ciudad tal y como se comporta en el seno de la familia. Platón calca la organización de la ciudad sobre el modelo familiar. Al hacerlo, suprime los lazos personales que habitualmente unen entre sí a los miembros de una familia biológica y, en especial, hace desaparecer la relación privilegiada que existe entre una madre y el hijo que alumbró. Es el precio que las mujeres deben pagar para ser iguales a los hombres y acceder a la función política.

Desde Aristóteles hasta nuestros días, el proyecto comunitario de Platón ha sido condenado con extrema severidad. Aristóteles le reprochaba una excesiva unidad que destruía la propia naturaleza de la ciudad: "no se hace una ciudad a partir de individuos semejantes"<sup>8</sup>. Siglos más tarde, algunos de nuestros contemporáneos acusaron a Platón de desconocer las realidades del ser femenino:

*Bien es cierto que convierte a la mujer en un ser igual al hombre —dice Paul-Alexandre Janet—, pero está claro que no la entiende. Si la mujer puede elevarse a la altura del hombre no es a través de la ciencia, ni por la fuerza, sino mediante el amor de la maternidad<sup>9</sup>.*

### Las madres en la ciudad de *Leyes*

En la segunda ciudad ideal que Platón construye al final de su vida, *Leyes*, la situación de las madres es muy diferente. Aunque en nada se parezca a la de las que viven en las ciudades griegas, la ciudad de *Leyes* es mucho menos drástica que la de *República*. Su estructura política y social no requiere reformas en profundidad, y la organización general de la ciudad se basa en un esquema de división sexual de los poderes similar al que conocemos en las ciudades reales: la propiedad privada y los poderes políticos están exclusivamente en manos de ciudadanos varones, mientras que la actividad de las mujeres consiste en cumplir con las tareas domésticas, pero ante todo en tener hijos. Aunque Platón renuncia a una concepción eugenésica de la reproducción<sup>10</sup>, los ciudadanos no son libres de reproducirse como deseen, la ley solo les autoriza la procreación de un varón y de una hembra (XI,

---

<sup>8</sup> Aristóteles, *Política*, II, 1261a: "Desde ya, no solo de una pluralidad de hombres está compuesta la Polis sino que, además, éstos son de distintas clases, porque de individuos semejantes, no resulta una Polis".

<sup>9</sup> P.-A. Janet, *Histoire des idées politiques et leur rapport avec la morale*, Ginebra, Slatkine Reprint, 1971, pág. 138 (Reedición de un libro publicado en 1913).

<sup>10</sup> W.W. Fontenbaugh explica esta ausencia de política eugenésica en *Leyes* por el carácter moderado de la ciudad. "Platon: Temperament and Eugenic Policy", *Aethusa*, 2 (1975), págs. 283-305, especialmente las págs. 293-296. Pensamos mas bien que el abandono del eugenismo es consecutivo a un cambio de estrategia matrimonial entre *República* y *Leyes*.

---

930d). En esta misma línea, se les pide controlar su sexualidad limitándola a la procreación de hijos legítimos: "Absteniéndose de todo surco femenino en que no se quiera que brote lo sembrado" (VII, 839a)<sup>11</sup>. Si al cabo de diez años de vida en común los cónyuges no tuvieran hijos, deberán separarse automáticamente (VI, 784b)<sup>12</sup>.

El periodo de fecundidad de las mujeres es un tiempo dedicado por completo a la maternidad y a los cuidados prodigados a sus hijos. Pasados los cuarenta años de edad, la mujer ha cumplido con su principal función social, la de garantizar la reproducción de la ciudad. Adquiere entonces derechos jurídicos, pero también, derechos políticos y militares (VI, 786b)<sup>13</sup>.

### Las madres de *Leyes* son ante todo educadoras

En efecto, la educación de los hijos pequeños, chicas y chicos, es responsabilidad exclusiva de las madres. Éstas son las que inculcan a sus hijos los grandes principios de la *paideia* platónica, música y gimnasia. Pero, rasgo curioso del filósofo, la educación se inicia a muy temprana edad, incluso antes de que nazca el niño, durante el propio periodo de gestación, cuando "estén desarrollándose (*nephomeno*) en el propio seno materno" (VII, 789a)<sup>14</sup>. Para el desarrollo adecuado del cuerpo de su futuro hijo, la mujer embarazada deberá dar largos paseos con el fin de "imprimir movimientos y balanceos" al niño que está gestando. Para formar el alma de éste, procurará no enuregarse a placeres ni tener disgustos demasiado frecuentes e inmoderados, y vivirá a lo largo de toda la gestación con arreglo a lo que es suave, apacible y tranquilo (VII, 792e). Así que, contrariamente a Aristóteles, Platón no piensa que el periodo de gestación sea un simple periodo de crianza mecánico y pasivo del embrión<sup>15</sup>. Desde el inicio del periodo intrauterino, las madres tienen un papel determinante en la formación de su hijo. Esta concepción del papel

---

<sup>11</sup> Acerca de las metáforas agrícolas del acto sexual que conviene a la mujer en un surco que labrar, véase J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès: sobre la organización religiosa del espacio y del movimiento en los griegos", *Mythe et pensée*, Paris, 1965, pág. 140.

<sup>12</sup> Un matrimonio estéril es automáticamente caduco.

<sup>13</sup> VI, 786b: "Y para la mujer, si parece acaso que se hace necesario servirse de ella en lo militar, ordénesele a cada una, una vez que haya engendrado hijos, lo que le sea factible y adecuado hasta un límite de cincuenta años".

<sup>14</sup> En griego, sobre la polisemia del verbo *nepbo*, criar, educar, desarrollar el cuerpo y su uso para designar la formación del embrión, véase P. Demont, "Remarques sur le sens de *nepbo*", *Revue des Études Grecques*, 91 (1978), págs. 359-384.

<sup>15</sup> Aristóteles sostiene que tan solo el varón, principio motor y generador, da alma al embrión. La hembra, principio material, no le da más que materia y cuerpo: *Sobre la reproducción de los animales*, I 20, 729a; II 4, 786b. Cf. S. Byl, *Recherche sur les grands traités biologiques d'Aristote*, op. cit., págs. 211-225.

desempeñado por las mujeres en la formación de la criatura contradice "el sueño griego basado en una herencia puramente paterna"<sup>16</sup> del que Esquilo fue uno de los portavoces más elocuentes, al calificar el embrión de "invitado ajeno a la madre"<sup>17</sup>.

Es menester de la madre encargarse de la educación de su hijo desde su nacimiento hasta los tres años de edad. A partir de entonces, cuenta con el apoyo de nodrizas. Platón advirtió perfectamente que, en cuanto nace, el recién nacido posee una forma de metalenguaje a través del cual manifiesta lo que le gusta y lo que detesta. "Todo ser recién nacido suele ponerse enseguida a emitir gritos y sonidos, y el animal humano más que los demás: no solo da gritos sino que además llora" (VII, 791e). Estos gritos, estos llantos son los signos (*semeion*), las indicaciones (*tekmerion*) que permiten a las madres adivinar lo que el niño desea.

Las madres se ocupan de "los tratamientos que requieren los cuerpos y las almas" de sus hijos, llevándolos en brazos hasta que sean capaces de mantenerse en pie debidamente, cuidando de su buen desarrollo físico. Ayudan a sus hijos a superar los terribles e incontrolables miedos que, en algunas ocasiones, les dominan, acunándolos en sus brazos y entonando cantos<sup>18</sup>. Música y gimnasia, en un entorno apacible, son, una vez más, esenciales para el desarrollo armonioso de los más pequeños (VII, 790d):

*La molice en la educación ocasiona en los niños usos y costumbres caprichosas, les hace propensos a los ataques de ira y les expone a reaccionar de forma violenta ante pequeñeces aunque, por otra parte, una brutal y vigorosa esclaritud les lleva a tener almas bajas, serviles y misántropas, incluso les vuelve insociables*

Cumplidos los tres años de edad, la educación de los niños ya no incumbe a las madres ni a las nodrizas sino a los pedagogos.

Platón es probablemente uno de los pocos hombres griegos interesado por la educación de los niños de más temprana edad, "esos seres que no comprenden aun lo que se les dice" (VII, 791e), y en darse cuenta de la relevancia del papel desempeñado por las madres para el desarrollo adecuado del futuro adulto. En las ciudades griegas, al niño no se le considera realmente como un ser humano sino más bien como un animalito salvaje, dominado por sus instintos<sup>19</sup>. Las madres se encargan de criarlos y de vigilarlos, pero resulta inimaginable que una criatura pueda

<sup>16</sup> De acuerdo con la fórmula de J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès" *Mythe et pensée*, op. cit., pag. 133

<sup>17</sup> *Euménides*, 657-661.

<sup>18</sup> "Cuando quieren las madres dormir a los niños que tienen el sueño difícil, no les procuran tranquilidad sino, al contrario, movimiento, al estar constantemente acunándolos en sus brazos y tampoco silencio, sino una melopea con la que realmente parece que están encantando a los niños, como en la curación de los enloquecidos por el frenesí báquico, por medio de este movimiento que es una combinación al tiempo de danza y canto

<sup>19</sup> Véase P. Vidal-Naquet, "Le cri, l'enfant grec, le cult" *Le chasseur noir*, Paris, 1981, pag. 207



acceder a forma alguna de educación. Por lo tanto, es muy sorprendente ver a un griego pensar que la formación de los hombres empieza muy temprano, desde el nacimiento e incluso antes, desde su concepción. Según el filósofo, es antes de los tres años, al estar los hijos bajo la responsabilidad de sus madres, “cuando, con la costumbre, se arraigan de una forma sumamente decisiva, los comportamientos de toda una vida” (VII, 792d). Así, las madres son verdaderas educadoras de las que depende tanto el futuro de su hijo como el comportamiento de éste en la ciudad. Las madres de la ciudad de *Leyes* también están presentes, aunque solo sea de forma indirecta, en el marco legislativo de la ciudad. Habitualmente, las mujeres están absolutamente excluidas de los tribunales y tampoco intervienen en un conflicto que afecta a la familia. Ahora bien, en *Leyes*, ocupan de forma explícita un lugar en un tribunal denominado “el tribunal de la familia”, cuando los jueces son llamados a pronunciarse sobre la pena en que incurre un individuo que haya huido de forma voluntaria a otro individuo de su propia familia. Una asamblea que reúne a la familia en el sentido amplio, los *syggenets*, pronuncia la sentencia, aunque encomienda fijar la pena a los padres de la víctima:

*Si un pariente hiere a su pariente, han de reunirse los ascendientes y consanguíneos por parte de varón y de mujeres hasta los hijos de los primos (pros gunaikon kai andron), tanto varones como mujeres (gunaikas te kai andras); después de juzgar el caso, encomendar la estimación del daño a los padres naturales (IX, 878d).*

Las madres también están presentes cuando el legislador convoca a la familia (*oi prosekontes*), por parte de padre y por parte de madre (*pros patros kai pros metros*), para pronunciarse sobre la sustitución repentina de un tutor de huérfano<sup>20</sup>. Aunque Platón vive en el seno de una sociedad que niega por completo a la madre la más mínima autoridad sobre los miembros de su familia, imagina unas reglas jurídicas que rompen con los usos de su tiempo; por consiguiente, el filósofo valora el papel de las mujeres y de las madres en la ciudad.

También cobra importancia el papel que las madres desempeñaban en un procedimiento que, en Atenas, permitía a un padre repudiar a su hijo y desheredarlo bajo simple declaración ante magistrados. Se le denomina el procedimiento de *apokenuxis*. Transformado por Platón, este procedimiento deja de otorgar únicamente al padre el poder de repudiar a su hijo y se lo reconoce al conjunto de la familia paterna, incluidos los primos carnales e igualmente los que lo sean de su hijo por parte de madre hasta el mismo grado de parentesco.

*Si el padre convence a su auditorio y obtiene los votos de más de la mitad de los parientes, todos con derecho a voto, salvo el padre, la madre y el acusado, salvo también todos, hombres o mujeres (gunaikon eite andron), que no tengan edad para ello, entonces y solo en esas condiciones y de acuerdo con estos procedimientos, le será lícito al padre repudiar a su hijo, pero en modo alguno si no se hace así (XI, 929c).*

<sup>20</sup> VI, 766c: “Y si muere alguien que sea tutor de huérfanos, los que, siendo parientes por parte de padre o de madre en grado más cercano que el de los hijos de primos, habiten en el país, elijan a otro en plazo inferior a diez días”.

---

La iniciativa del procedimiento de *apokremixis* solo incumbe al padre, pero la decisión final está supeditada al parecer de la familia entera, salvo al del padre y al de la madre. En este caso, la asamblea de los *suggeneis* funciona como un verdadero tribunal: la decisión se toma mediante voto por mayoría. El padre formula ante el consejo de familia el acta de acusación en contra de su hijo y establece los hechos demostrando que este último es merecedor de ser expulsado del linaje por toda la familia. El hijo acusado, en su defensa y para refutar la acusación que se le imputa, tiene derecho al uso de la palabra durante un tiempo de igual duración al que tuvo su padre<sup>21</sup>. El procedimiento platónico de *apokremixis* es entonces fuente de debate contradictorio entre el padre y su hijo. No solo el padre no tiene ningún poder de decisión para renegar de su hijo (ya que no vota) sino que, una vez iniciado el proceso, los medios llevados a cabo con objeto de garantizar la defensa del hijo ponen a ambos, padre e hijo, en pie de igualdad. En consecuencia, la palabra del padre puede ser cuestionada por la asamblea de los *suggeneis*, la cual puede perfectamente darle la razón al hijo en contra del padre<sup>22</sup>.

#### **Asesinato entre padres: reciprocidad y equivalencia padre/madre. El infanticidio**

El papel desempeñado por las madres vuelve a adquirir relevancia en la legislación relativa a los homicidios en el ámbito familiar. Al contrario del padre romano, el padre griego no dispone del derecho de vida y muerte sobre sus hijos<sup>23</sup>. Durante la ceremonia de las Anfidromías, celebrada en el décimo día del nacimiento del niño, el padre le reconoce el derecho a existir, despojándose de esta forma de su derecho de muerte. El infanticidio debía de ser un crimen suficientemente excepcional en Grecia como para que Platón mencione la rareza de dicho acto<sup>24</sup>. Pero, por muy raro que sea, examina su eventualidad en cualquiera de sus posibles formas: un padre que mata a su hijo o hija, una madre que mata a su hijo o hija. Según

---

<sup>21</sup> XI, 929b: "Acusará a su hijo ante todos demostrando que merece por todos los conceptos ser expulsado públicamente del linaje, y permitirá también al hijo el uso de la palabra en la misma forma para sostener que no es merecedor de sufrir tal tratamiento".

<sup>22</sup> Este recurso jurídico del hijo es, al parecer, propio de la legislación platónica. Los textos griegos acerca de este procedimiento no mencionan recurso posible del hijo en contra del padre. En Roma, según Dion de Prusa: "Los padres pueden darles muerte a los hijos, sin juicio ni ningún pliego de cargos", 15, 20, citado por Y. Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort. Du châtimeut dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Ecole française de Rome, 1984, págs. 499-548, pág. 500.

<sup>23</sup> Si bien es cierto que el padre romano tiene un derecho de vida y muerte sobre sus hijos, existen escasísimos casos de padres infanticidas. Cf. Y. Thomas, "A Rome, pères citoyens et cité des pères", *op. cit.*, pág. 198.

<sup>24</sup> IX, 868c: "Si, como sucede aunque pocas veces, el padre o la madre en su arrebatado matan al hijo o a la hija [...]".

---

que el acto haya sido cometido en un arrebato de cólera o de forma voluntaria, la pena a la que se expone el criminal es diferente. Si un padre o una madre mata a su hijo en un arrebato de cólera, la ley establece que el pariente infanticida sea desterrado durante tres años. A su regreso a la ciudad, le estará terminantemente prohibido compartir mesa y culto con su cónyuge e hijos (IX, 868d): "Al regresar, el que realizó tales cosas no ha de participar en los sacrificios con sus propios hijos ni se sentará jamás a la misma mesa con ellos". Si el homicidio se comete de forma voluntaria, la ley es más severa. El asesino recibe la pena aplicada a todos los crímenes cometidos de forma voluntaria en el seno de la familia: se da muerte al culpable, su cadáver es lapidado, arrojado fuera de los límites de la ciudad y dejado insepulto (VIII, 873b):

*[...] si alguno es hallado culpable de tal asesinato por haber matado a alguna de las personas dichas, los ministros judiciales y sus jefes le darán muerte y le echarán desnudo en un determinado cruce de caminos, fuera de la ciudad. Y todas las autoridades, en nombre de la ciudad entera, llevando una piedra cada una, láncenla sobre la cabeza del cadáver y purifiquen así la ciudad toda. Y después de ello transportenlo a las fronteras del país y arrojenlo fuera, insepulto, conforme a ley.*

Recordemos que no todos los infanticidios son pensables para el griego. En la tragedia, las madres no matan nunca a su hija. Sin embargo, cuando se comete un infanticidio, jamás se trata de un crimen trivial. La madre que mata a su hijo lo hace para vengarse de su marido. El padre que mata a su hija previo pacto con la divinidad pervierte las reglas del sacrificio: está condenado a morir de antemano. En cuanto al padre que mata a su hijo, pervierte el funcionamiento normal de la ciudad; se halla de oficio "excluido de la ciudad". En cambio, para Platón es todo lo contrario, el infanticidio es un crimen familiar como cualquier otro, pensado de manera abusiva sobre el modo de la reciprocidad. El filósofo insiste, sin duda alguna, en la gravedad y la rareza de dicho acto, pero nunca lo convierte en un crimen pervertido.

### **El parricidio y el matricidio: las funciones de padre y madre son irreducibles entre sí**

Probablemente, en el razonamiento de Platón sobre el matricidio y el parricidio es donde podemos percibir de forma más precisa la especificidad del papel de la madre en el pensamiento del filósofo.

El parricidio y el matricidio no son crímenes como el infanticidio. La legislación de *Leyes* es especialmente severa y no concede circunstancias atenuantes, aun cuando el crimen se cometa en situaciones de legítima defensa. Por otra parte, matar a quienes le han dado a luz despoja al homicida de sus lazos de filiación. En efecto, al hijo homicida nunca se le designa como hijo o hija de la víctima sino que siempre se hace mediante el artículo indefinido *tis*, "alguno"<sup>25</sup>. La muerte no es suficiente

---

<sup>25</sup> IX, 873b: "Y si alguno (*tis*) es hallado culpable de tal asesinato [...] En realidad, Platón utiliza *tis* cuando habla de homicidios cometidos de forma voluntaria y deliberada sobre un miembro de la familia "de un padre o de una madre, de hermanos, o de hijos"

---

para expiar este crimen, harían falta varias: “Si fuera posible que una misma persona pudiera morir muchas veces, el asesino de su padre o de su madre que comete tal hecho en un arrebato, recibiría justísimamente mil muertes” (IX, 869b). Si la víctima, antes de morir, no puede o rechaza absolver a su asesino, el hijo parricida o matricida por arrebato de cólera será ejecutado.

Al parricida o matricida las cosas se le complican al cometer los hechos voluntariamente. A Platón, la simple condena a muerte le parece una pena demasiado liviana. Por lo tanto, recurre a una ley inspirada en doctrinas órficas que presenta como una fábula o una historia, un *mythos* o un *logos*. En ella se estipula que

*la expiación de los homicidios tiene lugar en el Hades, y al volver otra vez aquí, los autores han de pagar necesariamente la pena exigida por la naturaleza, la misma que impusieron a su víctima: acabar la nueva vida a manos de otro de igual manera que aquella* (IX, 870e).

En realidad, esta ley órfica no es más que la versión griega de lo que llamamos la “ley del talión”.

Así, de forma ideal, el culpable de parricidio o de matricidio voluntario debería verse, a su vez, sometido a parricidio o a matricidio:

*El que haya matado a su padre ha de resignarse a sufrir otro tanto a manos de sus hijos en el tiempo que sea, y si mató a su madre, forzosamente ha de renacer con sexo femenino y, una vez renacido, perder su vida, andando el tiempo, por obra de aquellos a quienes dé a luz* (IX, 872c).

Platón lleva la lógica de la ley órfica hasta su extremo. Un hijo que haya matado a su madre debe, para expiar su crimen, asumir previamente la función de madre, y, a su vez, al convertirse en madre, ser matado por su hijo. En su ideal de justicia, en un intento de lograr una estricta equivalencia entre la pena de la víctima y la pena del culpable, Platón se enfrenta a la irreducibilidad de la diferencia entre sexos. Un padre es hombre, una madre es mujer, y sus papeles no son intercambiables. De tal manera que el hijo parricida o matricida no mata solo de forma simbólica a su padre o a su madre sino que mata, en concreto, al que lo engendró genéticamente o a la que genéticamente lo alumbró. Por este motivo, el castigo ejemplar al que será sometido el hijo matricida —su metamorfosis en mujer, luego en madre para que pueda ser, a su vez, víctima de un matricidio— ilustra perfectamente la naturaleza de la diferencia entre sexos definida en *República*: “el hombre engendra, la mujer alumbraba”. Sin embargo, cuando está enfocado de forma concreta, con todas sus consecuencias, el parricidio y el matricidio concierne, parece ser, tan solo a los hijos. Solamente un hombre es, claro está, susceptible de convertirse en mujer. ¿La ausencia de hijas parricidas o matricidas significaría que es impensable que una hija mate a su padre o a su madre, o que sea difícilmente concebible, incluso para Platón, que una chica pueda convertirse en hombre?

Por consiguiente, Platón tiene dos formas de abordar la maternidad de las mujeres en la ciudad. En la primera, el filósofo despoja a las mujeres de ella para integrarlas mejor en un grupo social mixto, en el que cada individuo se halla en pie

---

de igualdad. Reducida a sus funciones biológicas más estrictas, la diferencia entre hombre y mujer no otorga ningún poder específico ni a un sexo, ni al otro. En la segunda forma, una vez restaurada la diferencia social entre sexos, Platón revaloriza el papel de la madre y lo convierte en una función absolutamente indispensable para el buen funcionamiento de la ciudad, una función que ninguna otra podría sustituir.

Traducción de Ana Iriarte

### Bibliografía

- Calderón Dorda, Esteban y Alicia Morales Ortiz (eds.), *La madre en la Antigüedad: literatura, sociedad y religión*, Madrid, Signifer Libros, 2007.
- Femenias, María Luisa. *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*, Buenos Aires, Nuevo Hacer, 1996.
- González Suárez, A., *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía de Platón*, Ediciones Clásicas, 1999.
- , *Aspasia*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
- Iriarte, A., *De Amazonas a ciudadanos*, Madrid, Akal, 2002.
- Loraux, N., *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona, Al Acanalado, 2004.
- Loraux, N., *Madres en duelo*, Madrid, Abada, 2004.
- Pérez Sedeño, E., (coord.), *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- Picazo, M., *Algunas se acordara de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*, Barcelona, Bellaterra, 2008.
- Tulbert, S. (ed.), *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Vakareel, A., *Sexo y Filosofía, sobre Mujer y Poder*, Barcelona, Anthropos, 1991.