

LA EDUCACIÓN REVISITADA

Ensayos de hermenéutica pedagógica

Ángel C. Moreu y Enric Prats (coords.)



LA EDUCACIÓN REVISITADA
Ensayos de hermenéutica pedagógica

LA EDUCACIÓN REVISITADA

Ensayos de hermenéutica pedagógica

ÁNGEL C. MOREU
ENRIC PRATS (COORDS.)

Publicacions i Edicions



UNIVERSITAT DE BARCELONA



ÍNDICE

<i>Presentación</i>	13
<i>Filosofía de la educación</i>	17
Héctor A. SALINAS FUENTES, Lectura pedagógica del bestiario clásico: del gobierno de las ovejas a la educación de las abejas	19
Francesc CALVO ORTEGA, Ejercicios espirituales y pedagogía. La práctica de la filosofía en el mundo grecolatino	39
Jaume BANTULÀ I JANOT, En torno al «enseñar deleitando» de Horacio	59
<i>Historia de la educación</i>	71
Jeroen J. H. DEKKER, Entre Rousseau y el pecado original. El modelo holandés de protección de la infancia en el siglo XIX	73
Isabel VILAFRANCA MANGUÁN, Fichte y el modelo de ciudadanía en los <i>Discursos a la Nación Alemana</i>	89
Montserrat GURRERA LLUCH, La educación popular en la Cataluña industrial del siglo XIX: la incidencia de los primeros ateneos	111
Albert ESTERUELAS TEIXIDÓ y María Teresa VALBUENA DE LA FUENTE, El pensamiento pedagógico de Ferrer i Guàrdia	139

Jorge RAMOS DO Ó, O discurso psicopedagógico moderno e a racionalidade de governo do aluno	159
Juan Manuel FERNÁNDEZ-SORIA, La formación del maestro como educador cívico. Una mirada desde la historia	183
Cristina YANES CABRERA, Intereses y olvidos en los orígenes del proceso de profesionalización de los docentes de educación secundaria en la España contemporánea	221
Eulàlia COLLELDEMONT, Las palabras en los proyectos: la política pedagógica como proyecto social en la visión de António Sérgio	241
<i>Estudios sobre género</i>	253
Raquel de la ARADA ACEBES, Análisis histórico del discurso pedagógico: la mujer como sujeto de ciudadanía	255
Raquel CERCÓS I RAICHS, El ideal de <i>gentleman</i> : una pedagogía de la masculinidad (La herencia del puritanismo victoriano)	285
Gemma AGUADO, Anna ESCOFET y M. José RUBIO, Empoderamiento, tecnologías de la información y la comunicación y género. Una aproximación conceptual	309
Rocío GARCÍA CARRIÓN, Patricia MELGAR ALCANTUD, Laura RUIZ EUGENIO, Ixaso TELLADO RUIZ DE GAUNA Y Rosa VALLS CAROL, Socialización preventiva de la violencia de género	327
<i>Literatura y pedagogía</i>	347
Daniel IZQUIERDO CLAVERO, Apologética del desperdicio: Fragmentos para la pedagopoética	349
Armando PEGO PUIGBÓ, La biografía en la evolución de la narrativa vanguardista española: Educación literaria y sensibilidad histórica	367

Presentación

Xavier LAUDO CASTILLO, Pedagogía de la carne. La escritura de sí en Virgilio Piñera	387
<i>Pedagogía social</i>	403
Segundo MOYANO, Los contenidos educativos: bienes culturales y filiación social	405
Marta BURGUET I ARFELIS, Por una pedagogía de la paz. Hacia una ciudadanía de la no violencia	421
Jaume TRILLA I BERNET, Las pedagogías narrativas en la formación de los educadores sociales	433
Carlos SÁNCHEZ-VALVERDE VISUS, Toni Julià i Bosch, educador y maestro de educadores (sociales)	465
<i>Datos de las autoras y de los autores</i>	487

PRESENTACIÓN

Que vivimos en un mundo fragmentado y neonómada, donde todas las cosas —y la educación en lugar privilegiado— cambian con extrema rapidez, es algo cada vez más evidente. Así pues, a un colectivo como el de los profesionales de la Teoría e Historia de la Educación compete analizar una y otra vez la naturaleza de la educación, que constituye una de las dimensiones esenciales del quehacer humano. De hecho, estos dos campos —la Historia y la Teoría de la Educación— están unidos desde el nacimiento de la Pedagogía universitaria en la Alemania del siglo xix. No en balde, alguien como Wilhelm Dilthey dedicó a estas temáticas un volumen de sus Obras Completas, que reúne su *Historia de la Pedagogía* y sus fundamentos teóricos y sistemáticos; textos que Lorenzo Luzuriaga tradujo en el exilio. Con el paso del tiempo, aquella *Historia de la Pedagogía* ha acabado por convertirse en Historia de la Educación, mientras que la Pedagogía Sistemática —que en ocasiones se presentó como un remedo de la Pedagogía General— ha dado lugar a la Teoría de la Educación.

Estos cambios en la nomenclatura revelan las mudanzas que ha experimentado, en los últimos tiempos, no sólo la educación sino también su ciencia más genuina: la Pedagogía. Hace unos años —en la década de 1970— las discusiones epistemológicas derramaron mucha tinta en el ámbito de la educación. A la tradicional Pedagogía implantada en España a comienzos del siglo xx bajo el signo de la filosofía (la primera cátedra de esta disciplina se abrió en Madrid el año 1904) siguieron nuevos planteamientos y nuevas nomenclaturas. Gracias a la influencia del positivismo, del evolucionismo y del experimentalismo surgió una disciplina de nueva planta que respondía al epígrafe de «Ciencia de la Educación» y que pretendía fijar las bases de un conocimiento exacto y riguroso —esto es, científico— de la educación. Por esta vía, la vieja Pedagogía, de ascendencia filosófica, entraba en una crisis de la que difícilmente podría resarcirse, más si cabe desde el momento en que el sintagma «Ciencia de la Educación» pronto fue sustituido por el de «Ciencias de la Educación». De esta manera, quedaba confirmado que

la justificación científica de la educación no podía reducirse a una única ciencia —primero la filosofía, base de la Pedagogía; más tarde, la biología, fundamento de la Ciencia de la Educación—, sino que se había de acudir a un conjunto de disciplinas (Historia, Antropología, Psicología, Sociología, Economía, Derecho, etc.) que daban vida a las Ciencias de la Educación.

Durante este largo proceso de casi dos siglos de duración se ha visto cómo la Pedagogía —con su pretensión de proporcionar un conocimiento científico sobre la educación— ha transitado por diversos tramos o etapas. En un primer momento, la pedagogía vivió una fase literaria o rapsódica, en el sentido de que muchos autores —Pestalozzi es un buen ejemplo de lo que decimos— recurrieron a la novela para dar cuenta y razón de sus propuestas educativas. A esta primera fase literaria, siguió la filosófica, ya citada, que encontraba en la Filosofía un sólido punto de anclaje; éste es el caso de Herbart y de Natorp, es decir, de los herederos de Kant. Poco después, a remolque de las doctrinas darwinistas, la Pedagogía —transformada ahora en Ciencia de la Educación— buscó su solidez en la biología. Más tarde, en el período de entreguerras (1919-1939), llegaron las Ciencias de la Educación, que si por un lado pretendían abarcar todas las variables que incidían en el hecho educativo, por el otro dejaban a la Pedagogía tradicional en una situación de extrema debilidad y postración. Sólo algunos autores reivindicaron que la síntesis de lo aportado por las diversas Ciencias de la Educación podía articularse a través de una Pedagogía que asumiese una doble dimensión: sistemática y normativa.

Sea como fuere, lo cierto es que hoy los debates epistemológicos no interesan tanto como antaño. Las circunstancias han cambiado y los distintos giros —lingüístico y hermenéutico, principalmente— han dejado sentir su huella en el campo de la educación. Más que de epistemología hoy se discute de conceptos y discursos, en el sentido de que la educación —como cualquier otra realidad humana— se da en un mundo «empalabrado». De ahí la importancia de volver a dar nombre a las cosas, de volver a pasar por los mismos lugares que ha transitado la Pedagogía, de buscar sus silencios y de repensar una realidad cambiante, plural y abierta, como es la educación. De ahí, también, el título de esta obra colectiva, que pretende visitar la educación, desde la doble perspectiva de la experiencia y de la expectativa, en una tarea de interpretación que tiene mucho de ejercicio hermenéutico.

Fue así como el Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Barcelona pensó en la oportunidad de reunir en un volumen toda una serie de trabajos, pertenecientes a autores de distinta procedencia. Una buena parte de ellos son personas vinculadas al mismo departamento. Pero nos parecía

que el resultado era insuficiente y limitado, pues quedaban al margen tendencias y sensibilidades de gran interés. Había que abrir el abanico de colaboradores, de modo que se estimó la conveniencia de invitar a autores de otras universidades, no sólo españolas sino también extranjeras. El resultado de este conjunto diverso y heterogéneo es la mejor garantía de que la obra no sea monocolor, sino que responda a las policromías y polifonías de un mundo como el nuestro, abocado a la diferencia.

Para ordenar y clasificar los diferentes trabajos —unos individuales, otros colectivos— hemos seguido un criterio temático. En primer lugar se han incluido los estudios que corresponden al ámbito de la Filosofía de la Educación, a los que siguen los relativos a la Historia de la Educación. Este bloque constituye, ciertamente, el núcleo más extenso del libro, quizá porque la Historia de la Educación no encuentra habitualmente canales ordinarios para su difusión más allá de ocasiones como ésta. En cualquier caso, estos trabajos de índole diacrónica repasan los distintos aspectos y corrientes de la pedagogía contemporánea desde Rousseau hasta épocas recientes.

Siguen a continuación los trabajos sobre género, que ocupan, por derecho propio, un lugar capital en el discurso pedagógico actual. El giro feminista también ha influido en la pedagogía, de modo que no puede extrañar la presencia de estos estudios, que denuncian la ancestral dependencia y sometimiento de la mujer; una realidad del pasado que, desgraciadamente, perdura en nuestros días bajo diversas formas de opresión y explotación —a veces difíciles de detectar y denunciar— como las que hacen referencia a la violencia de género.

Si la Pedagogía inició sus primeras singladuras al amparo de la literatura, no resulta extraño que, tras el doble giro lingüístico y hermenéutico, la educación sea de nuevo sensible a su articulación literaria. Se podría decir que —hoy como ayer— la literatura y la pedagogía constituyen dos mundos que marchan en paralelo. La tradición de la novela de formación (*Bildungsroman*), iniciada por Wieland en la Alemania de la Ilustración, encontró en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Goethe su obra ejemplar y modélica, consolidando el género de la novela de formación, que adquiriría así su auténtica mayoría de edad.

Finalmente, hemos incluido un apartado referido a los estudios de pedagogía social. A pesar de responder a diferentes autores, sus trabajos mantienen cierto aire de familia, en el sentido de que pedagogos como Deligny o Makarenko constituyen ejes transversales que cruzan todo este bloque. Si en muchas ocasiones nos quejamos de que la Pedagogía Social antepone la acción a la reflexión, aquí nos podemos congratular de todo lo contrario: la acción que implica siempre la Pedagogía Social no está reñida con una adecuada y necesaria reflexión teórica.

De hecho, y tal como reflejan los trabajos aquí recogidos, ambos aspectos —acción y reflexión— marchan al unísono.

Es hora de acabar esta breve presentación, que no tiene otro objeto que plasmar —a modo de frontispicio— unas palabras preliminares de introducción y agradecimiento. Tanto es así que seríamos injustos si no destináramos aquí unos renglones de recuerdo y gratitud para todas las personas que han hecho posible este libro. En primer lugar, hemos de dar las gracias a los distintos autores, por su desinteresada colaboración y participación. En segundo término, a quienes desde la amistad y el diálogo nos han motivado para sacar adelante una obra colectiva, de autoría y procedencia dispar, pero que —salvando todas las posibles distancias— da un poco el tono intelectual y académico del Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Barcelona; no sólo de sus miembros, sino también de aquellos que —siempre vinculados a nuestra área de conocimiento— nos han dado generosamente su confianza al encomendarnos sus originales. Y por último, nuestro agradecimiento también a la dirección del departamento —inicialmente, María Rosa Buxarrais, y más adelante, Ana Ayuste— sin cuyo apoyo y ayuda este libro no hubiera sido posible.

A la vista de la calidad personal e intelectual de todas las personas que han intervenido en su gestación y elaboración, sólo nos queda esperar que el libro no defraude a sus posibles lectores, bien entendido que somos nosotros —los editores— los únicos responsables de sus posibles limitaciones, omisiones y errores. Dicho lo cual, y antes de concluir esta presentación, sólo nos queda reiterar los agradecimientos y explicitar el deseo de una buena y provechosa lectura.

ÁNGEL C. MOREU
ENRIC PRATS

LECTURA PEDAGÓGICA DEL BESTIARIO CLÁSICO: DEL GOBIERNO DE LAS OVEJAS A LA EDUCACIÓN DE LAS ABEJAS

HÉCTOR A. SALINAS FUENTES

A mis queridos caracoles: Jano, Roro y Gera

«La estúpida prisa de los modernos hombres civilizados, que ni siquiera disponen de tiempo para adquirir una verdadera cultura, es algo completamente extraño a los animales. Incluso las abejas y las hormigas, símbolos de laboriosidad, pasan la mayor parte del día en el *dolce far niente*; lo que ocurre es que entonces no se dejan ver las muy ladinas, porque permanecen dentro de sus construcciones, en las que no trabajan» (Lorenz, 1999, pp. 128-129).

PREVIOS

Voy a intentar establecer un nexo entre el pensar de la época clásica y su relación con el contexto del mundo animal. Una tesis sería, entonces, que la educación es también un intento de comparación y/o desmarque del género de vida de los animales. Platón se desplaza, según mi parecer, desde un pensar en clave de pastoreo al pensar según el modelo de la apicultura. Cuando utiliza el símil de las abejas al referirse a los hombres, da a éstos una condición más civilizada que cuando utiliza el símil de las ovejas. En este sentido, bajo la idea de educación y de buen ciudadano se esconde el símil de la abeja-obrera, comparación válida para hombres y mujeres. Por eso, intentaré mostrar el desplazamiento del gobierno de las ovejas a la educación de las abejas, pues es aquí donde aparecerá la mujer situada en el espacio doméstico por contraposición al espacio político, mundo de hombres. Un mundo de hombres con un universo simbólico cada vez más elaborado. La tesis central sería entonces: la mujer es a la casa lo que el hombre es al espacio político; ambos son pensados en términos de abejas-obreras. Por tanto, el destino de la mujer es llegar a ser una buena esposa. La cuestión del género femenino queda así resuelta al serle asignado este modelo educativo: el de la buena esposa y madre.

LA COLMENA ES UNA REPÚBLICA

Nuestro querido Don Quijote, quien quizás en sus locuras múltiples señala la melancolía de la lucidez, se refiere un par de veces a las abejas y su *república*, diciéndonos en una ocasión: «En las quiebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquier mano, sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo» (Cervantes, 1980, p. 114). Sin lugar a dudas, cuando nombra la república está pensando en la idea platónica de república de ciudadanos, de hombres de ciudad que poseen la conciencia de un fin común, un *telos* en sentido aristotélico. Don Quijote no hace más que continuar la tradición que asocia abejas con súbditos y colmena con república. Ésta es una representación que no deja de estar presente en nuestra cultura, cuando no de forma evidente, siempre de forma implícita. Cuando se piensa la colmena como república, las abejas son concebidas como andróginas, pero, si se hace necesaria una versión femenina, entonces las virtudes se vuelven específicas: diligencia, castidad, cuidado, etc. Se trata, entonces, de hacer evidente que el modelo político y el mundo animal se afectan mutuamente.

En este sentido lo que nosotros llamamos civilización es, entre otras cosas, el proceso histórico de marcar las diferencias y diferenciarnos del mundo animal, o dicho de otra manera, ser animal social significa poseer competencias que diferencian del resto de animales: «Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento» (Aristóteles, 1987, I. 981a). Lo anterior permite pensar que la educación y el proceso de humanización se confunden.

W. Otto¹ señala el desplazamiento en la construcción de la figura de los dioses desde unos más cercanos a lo ctónico (los dioses de la antigua religión, centrados en la idea de la Tierra, habitan con los hombres) hasta unos cada vez más antropomórficos (los dioses homéricos habitan en el cielo y «sólo admiten deidades antropomórficas»). Este traslado implica el paso de unos modelos cercanos al mundo animal, es decir, más rústicos, a un modelo de convivencia que requiere un paradigma más humano, según el cual se irán depurando los elementos animalescos y monstruosos de la interpretación y construcción de la realidad social. Consecuencia de esto es que los dioses alcanzan la figura huma-

1. «En la época prehomérica, en cambio, debió haber prevalectido el pensamiento elemental en mayor grado según su antigüedad. Por eso los dioses aparecían en forma de animales, su existencia estaba íntimamente vinculada con árboles, plantas, ríos, con la tierra y formaciones terrenales, con vientos y nubes. No vivían en el cielo como los dioses olímpicos sino sobre y bajo la tierra» (Otto, W., 1973, pp. 21-22).

na, marcando, eso sí, la diferencia clara entre inmortales y mortales, y, con esto, se humaniza a los dioses y se los convierte en uno de los modelos referenciales para conducir al ser humano hasta un *telos* ajustado a su «naturaleza» mortal. Curiosamente, ese modelo divino mantiene una relación de correspondencia y paralelismo constructivo con la realidad social. Ambos requerimientos, el divino y el político, se tensan mutuamente para entrar en un proceso de configuración simultáneo, arrastrando consigo toda la variedad posible de discursos que puedan ayudar en ese juego de construir una visión de la realidad que sea envolvente. Así, en ese viaje histórico y cultural hacia la consolidación de la ciudad, todos los discursos se mezclan apoyándose entre sí, buscando, paradójicamente, crear, por un lado, ámbitos singulares de saber, mientras que, por otro, se hace evidente la dependencia epistemológica entre ellos. Es dentro de este movimiento donde aparece el predominio de un pensar masculino sobre la visión femenina que era predominante en la Vieja Europa: «En el círculo celestial de la religión homérica, sin embargo, éste [el predominio del sexo femenino en el mundo] retrocede de una manera que no puede ser casual. Los dioses que están allí en la primera fila no sólo son de sexo masculino, sino que representan con toda firmeza el espíritu masculino. Aunque Atenea se une a Zeus y Apolo en suprema tríada, ella desmiente el carácter femenino y se hace genio del masculino».²

La constatación aristotélica³ de que los hombres son los únicos que hablan es puesta en relación con animales gregarios y abejas; la comparación se basa en la idea de que los hombres y cierto tipo de animales e insectos poseen un instinto social; bajo el juego de comparaciones y diferenciaciones se impone el criterio de que la naturaleza ejerce de principio fundador. En esto, el Estagirita está siguiendo las líneas trazadas por Platón cuando establece, de manera doctrinal, una serie de diferenciaciones que permitirán pensar la identidad del hombre: el hombre no pertenece a la raza de los dioses, no forma parte de los extranjeros, tampoco es

2. *Ibidem*, p. 131. De igual manera: «Este cambio quedó reflejado en una cosmología en la que predominaban los dioses del cielo y el orden de la sociedad fue, en correspondencia con lo anterior, de carácter patriarcal. El orden moral de la cultura de la diosa, heredado del Neolítico, se basa en el principio de la relación de lo manifiesto con lo no manifiesto, donde lo primero era la epifanía. O “mostrarse”, de lo no manifiesto. La vida humana, animal y vegetal constituían parte de esta epifanía. El orden moral de la cultura del dios, derivado de las tribus semíticas y arias, estaba basado en el paradigma de la conquista y de la oposición: una visión de la vida y, particularmente, de la naturaleza, como un “otro” a quien conquistar. El mundo manifiesto era percibido como intrínsecamente separado del mundo no manifiesto, que ahora se situaba fuera o más allá de la naturaleza, en el reino de los dioses trascendentes» (Baring, A., y Cashford, J., 2005, pp. 189-190).

3. «La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra» (Aristóteles, 1994, I. 1253.10-11).

una mujer, ni un niño, ni loco, ni esclavo, ni un animal. A partir de aquí, el hombre, es decir, el varón, es convertido en referente para todas las formas humanas y no humanas. En él, en el varón, se manifiesta la apertura a la problematización por lo humano en términos generales. El varón adulto es el modelo que rige los destinos de todas las creaciones, es decir, el que conduce, el que gobierna la totalidad de fenómenos del espacio político.

Trucos para definir una identidad por diferenciación, trucos para poder responder a la pregunta ¿quién soy? Bajo este ardid la mujer queda determinada como reverso del varón y las virtudes femeninas como reverso de las masculinas, cuestión que viene de los tiempos homéricos.⁴ Porque puede lo que el animal no puede: hablar y autogobernarse, el hombre puede llegar a ser lo que es, siempre que sea capaz de vivir de acuerdo con ese elemento divino que posee: el intelecto, y en un medio humano por excelencia: la ciudad. Por todo esto, el animal político ha nacido para la *paideia*, pero ésta se ha impuesto viril.

Dice Platón que los hombres están constituidos por tres componentes contrapuestos: una bestia, un león y un hombre: «Modela, entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas. [...]. Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga. [...] Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí. [...] En torno suyo modela desde fuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino sólo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre» (Platón, 1997, IX. 588 b-e). Platón nos quiso encauzar hacia lo virtuoso, y en ese intento la virtud supone la coincidencia de lo educativo, lo político, lo religioso, lo biológico, lo jurídico..., todo coincide con todo, y nuestro espíritu, mediante la razón, quiere gobernar lo animalesco; para ello, lo incluye, lo integra para luego poder conducirlo, consciente de no ser capaz de eliminar lo animalesco, pues estos componentes diversos y contrapuestos no desaparecen, sólo podrían regularse, jerarquizarse. Se trata de encaminarnos hacia el hombre concebido en términos de animal racional...,

4. «Los conceptos de belleza, virginidad, castidad, fidelidad, decoro, obediencia, sumisión, resignación, etc., obedecen a criterios muy concretos de los *hombres de Homero* y, naturalmente, del propio poeta que está detrás de sus personajes. Y lo mismo cabría decir de los defectos o, como dice el autor, de los *vicios de mujer* (cobardía, tendencia a la mentira y al engaño, debilidad, astucia malintencionada, etc.). Todas estas cualidades, buenas y malas, fruto de la valoración de los hombres del arcaísmo griego, tienen para nosotros un carácter programático porque sentaron en su tiempo, y en los siglos que le siguieron, las bases de una posterior concepción de la mujer que se ha repetido incansablemente» (García, S. M., 1999, pp. 14-15).

animal humanizándose... Desde el niño, visto como un cachorro, hasta el hombre ciudadano, cuyo máximo modelo es el filósofo. Cachorros que devienen objeto de captura de la racionalidad socialmente establecida...⁵

La educabilidad pone en juego esa posibilidad de autogobierno en donde lo animalesco permanece. La educación, remedio para todos los males, pone en juego no la erradicación de lo bestial, sino su control. Pero, «si damos crédito a los informes de la OMS, la llamada violencia de género (en forma de violaciones, maltratos y crímenes “pasionales”) constituye hoy por hoy una causa principal de muerte entre la población femenina mundial en edad fértil. Éste es un fenómeno casi universal: aunque la incidencia y la virulencia de la agresión masculina contra las mujeres varía mucho de unas comunidades a otras, los estudios interculturales exhaustivos indican que las sociedades donde los varones raramente violentan al otro sexo son la excepción y no la regla. Por mucho que el arrogante *Homo sapiens* se complazca en atribuir lo peor de sí mismo al «animal que llevamos dentro», lo cierto es que ningún otro animal nos iguala en esta sombría estadística. La muerte de una hembra a manos de un macho es un suceso infrecuente fuera de la especie humana» (García Leal, 2005, p. 239).

EL ZUMBAR DE LAS ABEJAS

Este zumbido, como un rumor latente, ya lo encontramos en Homero cuando en dos ocasiones da eco a esa actividad de las abejas propiciada por el sol de verano y de primavera. Así, establece comparaciones entre la vida de las abejas y la de los hombres. En la primera destaca la defensa de las abejas de sus «casas» y sus crías (Homero, 1991, XII, 165-172), y, en la segunda, se refiere a los hombres en campañas militares como si de enjambres de abejas se tratara (Homero, 1991, II, 85-95). Sin realizar una exégesis del saber de la apicultura en la época, no renuncia al uso de un saber compartido por todos. Ese saber habla de la vida en comunidad de las abejas y de su organización. Ambas cosas inexcusablemente deben hacerse presentes en la organización de las comunidades humanas. Late en

5. «Pero cuando retornen el día y el alba, los niños deben dirigirse a sus maestros, ya que ningún ganado menor ni ningún otro tipo de ganado debe vivir nunca sin pastor, ni, por cierto, los niños sin ciertos tutores ni los esclavos sin señores. El niño es la más difícil de manejar de todas las bestias. En efecto, en la medida en que todavía no tiene disciplinada la fuente de su raciocinio, se hace artero, violento y la más terrible de las bestias» (Platón, 1999, *Diálogos IX. Leyes*, VII. 808d). Los niños-cachorros: «¿No recuerdas que decíamos que hay que conducir los niños a la guerra, como observadores montados a caballo, y que, en caso de que no fuera peligroso, había que acercarlos y gustar la sangre, como cachorros?» (Platón, 1997, *Diálogos IV. República*, VII. 537a-b).

la perspectiva del relato homérico la semejanza entre la colmena y la ciudad, entre el desempeño de los hombres y el de las abejas. En un mundo determinado por la mirada masculina, las abejas son aquí al modo de varones-guerreros.

Ya en Hesíodo encontramos una concreción mucho más específica, los zánganos pueden ser los varones y/o las hembras. La idea del zángano como el vago era de conocimiento popular. Así, al exhortar a su hermano, Hesíodo compara al vago con el zángano sin aguijón.⁶ *El zángano sin aguijón, el macho sin espada, podríamos decir.* También para la mujer no virtuosa usa el símil del zángano en el marco del mito de Prometeo, es el momento en que Zeus, en castigo, envía a la mujer para convivir con los hombres, con los varones: «Pues de ella [Pandora] desciende la estirpe de las femeninas mujeres. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad. Como cuando en las abovedadas colmenas las abejas alimentan a los zánganos, siempre ocupados en miserables tareas —aquéllas durante todo el día hasta la puesta del sol diariamente se afanan y hacen blancos pasteles de miel, mientras ellos aguardando dentro, en los recubiertos panales, recogen en su vientre el esfuerzo ajeno—, así también desgracia para los hombres mortales hizo Zeus altisonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas» (Hesíodo, 1997, 590-600). Esta asociación entre el zángano y el inútil, así como la necesidad de hacer laboriosas a las abejas reaparece en Aristóteles.⁷

Cuanto aquí se nos dice de las abejas hemos de entenderlo como referido a las abejas-obreras. No será hasta Aristóteles, iniciador de la mirada zoológica, cuando tendremos una clasificación elaborada de sus respectivas tipologías. Él estudiará y describirá el modo de vida de las colmenas, pero siempre compartirá con Platón y la época el predominio de la mirada masculina sobre la realidad animal y, al igual que él, utilizará modelos naturales falseados a las necesidades sociales de un mundo plenamente masculino.

Los postulados de Aristóteles en relación con la apicultura y, significativamente, en la designación de un rey, se expresan claramente: «Las reinas o jefas tienen también un aguijón, pero no se sirven de él para picar, lo que hace creer a

6. «Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar. Pero tú [Perses] preocúpate por disponer las faenas a su tiempo para que se te llenen los graneros con el sazonado sustento. Por los trabajos se hacen los hombres ricos en ganado y opulentos; y si trabajas te apreciarán mucho más los inmortales (y los mortales; pues aborrecen en gran manera a los holgazanes)» (Hesíodo, 1997, *Obras y fragmentos. Trabajos y días*, 305-310); Platón, en *Diálogos IX. Leyes*, LX. 901a, utiliza esta misma idea y reconoce su deuda con Hesíodo.

7. «La presencia de un pequeño número de zánganos es favorable a la colmena, pues vuelven a las abejas más laboriosas» (Aristóteles, 1992, *Investigación sobre los animales*. IX. 627b. 9-10).

algunos que están desprovistas de aguijón» (Aristóteles, 1992, 553b). El traductor escribe «reinas» para hacernos comprender el texto, por ello advierte a pie de página que Aristóteles pone: Βασιλεις και ηγεμονες. Igualmente, en *Investigación sobre los animales* lo explica a pie de página.⁸ Así, hasta finales del siglo xvi se admite la presencia de un rey de las abejas.

En los diversos estudios que Aristóteles realiza en torno al mundo animal, existe la idea de que aquellos animales que tienen los humores más ligeros y puros poseen una sensibilidad más viva, de lo cual deriva que poseen un alma más inteligente, incluso aquellos que no tienen sangre, caso de los insectos que cuentan con ese espíritu gregario: las hormigas y las abejas (Aristóteles, 2000, 650b, 20). En este mismo sentido se expresa en *Investigación sobre los animales*: «Tienen instinto social, los animales que actúan con vistas a un fin común, lo que no ocurre siempre con los animales gregarios: pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre éstos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a un jefe; otros, como las hormigas y otros muchos, no tienen jefe» (Aristóteles, 1992, 488a). Siguiendo este razonamiento, es decir, trasladar a los animales los conocimientos doctrinalmente existentes en la realidad humana, vemos que Aristóteles se plantea el problema de la reproducción de las abejas y lo resuelve diciendo que los reyes de las abejas engendran a las abejas (obreras) y éstas a los zánganos, pero sin cópula.⁹ Su explicación depende de un claro androcentrismo: «Sino que ocurre como es razonable, ya que el macho pro-

8. «De todos los insectos, la abeja es el himenóptero que Aristóteles ha descrito con mayor prolijidad y exactitud, salvo algunos errores, como por ejemplo, el asunto referente al sexo de la reina. En efecto, Aristóteles por un error que persiste hasta la segunda mitad del siglo xvi, en cuya época gracias a los estudios de Swammerdam y Malpighi se conoce el verdadero sexo de la reina, llamaba a la reina madre *jefe* (*ho hegemon*) o *rey* (*basileus*), y que los latinos (Plinio y Virgilio, por ejemplo) tradujeron por *dux*, *ductor*, *imperator*» (Nota a pie de página del traductor: Julio Pallí Bonet, en Aristóteles, 1992, p. 287).

9. «No es lógico que las abejas sean hembras y los zánganos machos: pues a ninguna de las hembras la naturaleza le concede armas para la lucha; sin embargo, los zánganos no tiene aguijón, mientras que todas las abejas lo poseen. Tampoco lo contrario es lógico, que las abejas sean machos y los zánganos hembras: pues ninguno de los machos acostumbra a afanarse por su prole, y las abejas de hecho lo hacen. [...] Es evidente que las abejas no nacen por cópula, ni de cada uno de los géneros uniéndose entre sí, ni de la unión de abejas y zánganos. [...] Queda, entonces, como parece que ocurre entre algunos peces, que las abejas engendren sin cópula a los zánganos, siendo hembras por el hecho de engendrar, pero poseyendo en ellas mismas, como las plantas, el sexo femenino y el masculino. Por eso también tienen el órgano para la defensa: pues no hay que usar el término hembra cuando no existe un macho separado. Si está claro que ocurre así con los zánganos y que no nacen por cópula, entonces también es necesaria la misma explicación en el caso de las abejas y los reyes, es decir, que no se engendren por cópula. Pues bien, si estuviera claro que el germen de las abejas surge sin reyes, también sería necesario que las abejas nacieran de ellas mismas sin cópula.

porciona la forma y el principio del movimiento, y la hembra, a su vez, el cuerpo y la materia» (Aristóteles, 1994, 729a).

Hay aquí todo un esfuerzo por hacer encajar en la vida de las abejas unas cuantas ideas paradigmáticas de la época: que los hombres, principalmente guerreros y oradores, son los que llevan armas (aguijón), y que sólo ellos son reyes o gobernantes; lo anterior y el desconocimiento de la cópula lleva a Aristóteles a conclusiones que derivan de falsos presupuestos. Podemos agregar que más allá de los errores lo que queda es la comparación con unos insectos sociales que dan más consistencia a las ideas políticas del autor y, en general, a la idea de una sociedad humana bien gobernada. Lo mismo se advierte al pensar la división del trabajo de las abejas.¹⁰

Ésta es la herencia de Aristóteles, admitida y reutilizada por una serie de autores que dedican escritos a la agricultura o en general a la vida rural. No sólo la autoridad de Aristóteles explica lo anterior, también el hecho de no haber podido observar la cópula de la reina, el vuelo nupcial.

Volviendo a Hesíodo, el autor que contamina ese mundo de hombres con la misoginia, vemos en un apartado con título «Consejos de administración familiar», cómo sitúa perfectamente el lugar, rol y concepción de la mujer; la doncella ha de ser educada por el marido.¹¹

Hasta aquí, tenemos mujeres zánganos y hombres zánganos, así como abejas-obreras para referirse a ambos, pero, no debemos olvidar su reverso: la idea de que la virtud está en la laboriosidad y en la funcionalidad dentro de una localización señalada, la casa o el espacio comunitario, es decir, se nos apunta a la

Pero puesto que, de hecho, los que están al cuidado de estos animales lo niegan, sólo queda que los reyes se engendren a sí mismos y a las abejas» (Aristóteles, 1994, 759b-760a).

10. «Las abejas echan fuera a las perezosas y a las despilfarradoras. Se distribuyen entre sí el trabajo como hemos dicho más arriba: unas fabrican cera, otras la miel y otras la erithaca. Unas pulen los panales, otras traen agua para los alvéolos y la mezclan con miel, otras van a libar. De madrugada están silenciosas hasta que una de ellas las despierta zumbando dos o tres veces. Entonces van en tropel al trabajo y a la vuelta hacen en principio mucho ruido, pero este ruido va disminuyendo hasta que una de ellas emite un zumbido volando en círculos como para dar la señal de ir a dormir; entonces, de repente, se quedan calladas» (Aristóteles, 1992, L.IX. 627a. 20-30).

11. «A madura edad llévate una mujer a casa, cuando ni te falte demasiado para los treinta años ni los sobrepases en exceso; ése es el matrimonio que te conviene. La mujer debe pasar cuatro años de la juventud y al quinto casarse. Cásate con una doncella, para que le enseñes los buenos hábitos. Sobre todo, cástate con la que vive cerca de ti, fijándote muy bien en todo por ambos lados, no sea que te cases con el hazmerreír de los vecinos; pues nada mejor le depara la suerte al hombre que la buena esposa y, por el contrario, nada más terrible que la mala, siempre pegada a la mesa y que, por muy fuerte que sea el marido, le va requemando sin antorcha y le entrega a una vejez prematura» (Hesíodo, 1997, *Trabajos y días*, 695-706).

abeja-obrera; es decir, al pueblo, al que hay que conducir. Ya mucho antes, en *Semónides* (Ferraté, ed., 2000, pp. 138-142), se nos muestran conjugadas las ideas de género y abejas. Se trata de un yambo que hace un recorrido por los principales tópicos del pensamiento griego: la condición de mortales por oposición a los dioses, el reinado de Zeus, etc. E, inmediatamente, presenta una serie de perfiles perversos de la mujer representada según diversos animales. Una vez hecho esto, y por contraposición, define a la abeja como la representación más virtuosa de la mujer. Una vez más se ha de decir que él está pensando en la abeja-obrera, no en la reina.

Y la abeja, ¡dichoso el que la tiene!
 Sola a quien no le va ningún reproche,
 ella estira y aumenta nuestra vida.
 Y, amada al lado del marido amante,
 envejece cuidando de los hijos.
 Se distingue entre todas las mujeres
 y una divina gracia la rodea.
 Y no quiere sentarse con las otras
 para contarse cuentos sobre el sexo.
 De las mujeres que da Zeus al hombre,
 éstas son las más buenas y prudentes.
 Y todas las demás, porque él lo quiso,
 son un horror, y han de seguirlo siendo.
 Pues la cosa más mala que hizo Zeus
 es la mujer.

DEL GOBIERNO DE LAS OVEJAS Y EL LOBO

Jenofonte, en sus *Recuerdos de Sócrates*, utiliza la fábula del perro para dar legitimidad al orden jerárquico y funcional del gobierno de la casa. La alegoría no se refiere directamente al gobierno de la ciudad, pero es evidente que la casa y la ciudad mantienen una semejanza en todos los ámbitos, por lo cual la alegoría es extensible al gobierno de los hombres en cuanto ciudadanos: «¿Por qué no les cuentas la fábula del perro?, dijo Sócrates. Dicen que cuando los animales hablaban, la oveja le dijo a su amo: Es extraño lo que haces, porque a nosotras, que te proporcionamos lana, corderos y queso, no nos das nada que no tomemos nosotras de la tierra, y en cambio al perro, que no te procura nada parecido, le haces partícipe de tu propia comida. Y que el perro al oírlo dijo: ¡Por Zeus!, es que

yo soy quien os guarda para que no os roben los hombres ni los lobos os lleven, pues si yo no os protegiera, ni siquiera podríais pastar, por miedo a que os mataran. Dicen que entonces las ovejas estuvieron de acuerdo en que el perro tuviera trato preferente. Diles, pues, a tus parientas que eres como su perro guardián y cuidador, y que gracias a ti nadie les hace daño y pueden vivir trabajando con seguridad y a gusto» (Jenofonte, 1993, 7. 13-14). Pastor, perros, ovejas y lobo. Cuatro figuras en las cuales Sócrates pareciera querer representar los principales elementos funcionales de una sociedad política. Esta misma alegoría, y no ajena a la gestión política, la encontramos en una crítica de Platón al ateísmo:¹² «Por lo tanto, el que dice que los dioses son siempre indulgentes con los hombres injustos y los que cometen injusticia, siempre que se les dé una parte del producto de los delitos, debe hacer ese discurso, como si los lobos le asignaran pequeñas porciones de sus despojos a los perros y éstos, tranquilizados con los regalos, les dieran permiso para saquear los rebaños. ¿No es ése acaso el discurso de los que dicen que los dioses se pueden apaciguar?» (Platón, 1999, X. 906c-e). Y cuando a los dioses se les considera guardianes de los hombres, es decir, que no descuidan, bajo ningún pretexto, las cosas humanas, Platón hace la siguiente afirmación: «Ni tampoco [diremos que se parecen] a generales ni a médicos ni a campesinos ni a pastores, ni mucho menos a esos perros engatusados por los lobos» (Platón, 1999, X. 906e).

Y vuelve a aparecer en la *República*, en este caso la alegoría ya está enmarcada en la temática de la comunidad de los guardianes, es decir, en la problemática de la sociedad política más adecuada: «Voy a tratar de explicártelo. La cosa más vergonzosa y terrible de todas, para un pastor, sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo tal que, por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de a perros» (Platón, 1997, III. 416a-b). La alegoría es reiterada porque, al parecer, le resulta adecuada para reflejar la necesaria jerarquía, orden, valores, corrección... que debe darse en una estructura que busca el mejor equilibrio, la más virtuosa funcionalidad social. El mundo animal dirigido por un pastor humano hace evidente la diferencia antropológica que sitúa en la cúspide del orden natural al ser humano.

El hombre, y más concretamente su facultad intelectual, es la que por naturaleza ha de gobernar. Así, el pastor representaría al gobernante que conduce

12. La crítica de los ateísmos que hace Platón se encuadra en tres tipos de individuos: los que no creen, los que creen en su existencia pero dicen que no intervienen en los asuntos humanos, y los que dicen que los dioses son fáciles de seducir con sacrificios y plegarias. Véase Platón, *Leyes*, X. 885b. Y, también en *República*, II. 364-365.

al resto porque sus facultades superiores lo ponen en el lugar y desempeño más propio. El pastor representa a la parte divina del alma, el intelecto. Si pensamos la conducción por analogía al cuerpo humano, y el cuerpo humano representando a la ciudad, analogía que utiliza el propio Platón,¹³ la conducción supondría gobernar todo el cuerpo social, sugiere abarcar la totalidad del espacio social y psicológico, es decir, la conducción supone pensar en el orden legal, en las estructuras educativas, en los aspectos religiosos, en el valor de las leyes escritas y no escritas, en los hábitos... Por tanto, la conducción apunta a una intención de gobierno global (que no descuida lo individual); claramente, Platón está dejando caer una especie de red sobre todo el quehacer social, una red que busca cubrir toda la realidad humana con una nueva hermenéutica reorientadora del curso de los acontecimientos.

Hay un re-inicio en su propuesta, un volver a comenzar reutilizando algunos elementos anteriores, eliminando otros e incorporando nuevos, para, finalmente, re-conducir el todo. Esta red mantiene enlazados los distintos saberes, de manera que sus discursos concretos y sus conceptos específicos sólo alcanzan su máximo sentido en la lectura de conjunto. Dependen unos de otros. Por ello la conducción, por ejemplo, es educativa, porque hay la necesidad de todo un diseño educador, pero además no puede pensarse la educación sin la política, ni tampoco sin la religión, ni la psicología...

El pastor sería entonces una persona señalada especialmente para ser un conductor de hombres. Unos hombres que, representados al modo de animales, parecen estar por debajo de aquél y destinados a su guía. Entonces el pastor sería el gobernante, asistido por los guardias, es decir, los perros. Éstos son como los filósofos, porque aman el conocer y son mansos: «Bien, ése es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro, el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo» (Platón, 1997, II. 376b). También lo vemos en: «¿Piensas que quienes escucharan esto elegirían combatir contra perros firmes y flacos antes que junto a los perros contra corderos tiernos y gordos?» (Platón, 1997, IV. 422d). Pero, sin haber contradicción con lo anterior, en ellos se destacaría el valor. De entre los mejores guardianes saldrían los pastores, es decir, los filósofos-reyes,

13. Tomo una comparación de entre las muchas que utiliza permanentemente Platón. La similitud aquí se establece en términos de cuerpo enfermo y Estado injusto. Y el texto trata de cómo «ciertas naturalezas bestiales» contaminan a perros guardianes, pastores o señores destacados: «Frente a eso, sostenemos, supongo, que el error que estamos mencionando ahora, el exceso, es lo que se denomina enfermedad en los cuerpos de carne, y en las estaciones de los años y en los años plaga, mientras que en las ciudades y sistemas políticos, eso mismo, cambiado de nombre, se llama injusticia» (Platón, *Leyes*, X. 906c). También en *República* se reitera esta semejanza. A modo de ejemplo, véase *República*, V. 462d.

única figura política que, por naturaleza e instrucción, puede llegar a lo más alto a nivel educativo.

Luego estarían las ovejas, que vendrían a representar al pueblo, a la multitud, a la mayoría, a los que Platón llama los «prisioneros» en el mito de la caverna. El interlocutor de Sócrates le dice: «extraños son esos prisioneros», se refiere a quienes habían permanecido durante toda la vida en una situación que hacía imposible la correcta hermenéutica de la realidad, porque, entre otras cosas, tampoco habían tenido filósofos guías. Entonces contesta Sócrates: «pero son como nosotros» (Platón, 1997, VII. 514a-c). A ellos va dirigida fundamentalmente la conducción. A esa mayoría que no ha tenido la oportunidad de conseguir una correcta interpretación de la realidad, es decir, a los prisioneros del error, a éstos, se les pedirá sobre todo templanza. Son los que aparecen asociados a las opiniones, los que no conocen lo verdadero ni accederán a ello si no cambia radicalmente la situación política, por lo cual serán, mientras nada cambie, algo así como eternos conducidos. Las ovejas son conducidas por el pastor, de entre ellas no hay un guía, ni siquiera los contados machos reproductores hacen de jefe de manada, son los perros los que las conducen según indicaciones del pastor. Las ovejas parecen destinadas a ser conducidas. Un cordero necesita pastar junto al rebaño al menos dos meses para ser capaz de regresar solo al corral, en caso contrario, se extravía y queda expuesto al peligro de los lobos, que constantemente levantan su morro a las brisas del viento... Entonces el pastor lleva a pastar el rebaño por los mismos senderos con la esperanza de encontrar al cordero perdido...

Por último, el lobo viene a representar la fiera que amenaza constantemente a las ovejas. Pero si las ovejas representan a los hombres, entonces todo peligro para la convivencia de la ciudad acaba asociado a esa fiera. En muchos apartados Platón asocia la figura del lobo a los males de la ciudad, un mal que puede venir de enemigos internos, conspiradores, de un mal gobernante, de un productor ambicioso, de alguien que haga predominar más la gimnasia que la música, etc., siempre pensando en quien pueda convertirse en amenaza para sus conciudadanos. Es decir, el lobo, la fiera, puede cristalizar en individuos de cualquier estrato social, *de manera que el «lobo» brota de un ciudadano mal educado*. Así, fundamentalmente se trataría de una división tripartita: el pastor, el perro y las ovejas; la cuarta, la fiera, puede o no presentarse, aunque en asuntos humanos es casi imposible que no se dé, puesto que estamos lejos de la Edad de Oro...

Estas cuatro figuras: pastor, perro, ovejas y lobo, ya estaban en Homero (Homero, 1991, XXII. 260-265). Y, sobre todo, la figura del pastor que, nombra de múltiples maneras (pastor de hombres, de pueblos, de huestes, etc.),

designa al rey o príncipe. Es la forma que más se adecua al modelo de las aldeas, origen y soporte de las polis democráticas.

DE LA EDUCACIÓN DE LAS ABEJAS Y EL ZÁNGANO

Hay en esa representación (pastor, perro y ovejas) un evidente paralelismo con la estructura del alma y de ésta con la sociedad con sus tres estamentos. Sin embargo, con esta alegoría, Platón se mantiene en una representación demasiado rústica respecto a la realidad de la ciudad, es aún una alegoría poco «civilizada», mediante la cual no parece expresarse adecuadamente su doctrina: proyectar una vida civilizada e idealizada situada en una comunidad física concreta, una ciudad-Estado planificada exhaustivamente. Así da con otra representación que podría ser más fiel a lo que desea: ésta es la de la colmena.

Encontramos esta nueva representación en el momento en que nos habla de la necesidad de fundar nuevas colonias (Jenofonte también habla de enviar a las nuevas «abejitas» con una abeja madre al frente para fundar nuevas colonias) (Jenofonte, 1993, VII. 34-35), momento en que relaciona la solución del excedente de habitantes con la problemática de su organización y funcionamiento político, de manera que hace una comparación entre ciudad y enjambre: «La fundación de una colonia no puede ser igualmente fácil para las ciudades, cuando no sucede a la manera de un enjambre, es decir cuando una nación, que parte de una sola región, se establece, amiga de amigos, asediada por la carencia de espacio en su tierra u obligada por algunas otras adversidades semejantes» (Platón, 1999, IV. 708b).

Esta vez la ciudad puede tener una imagen física correspondiente, ya que su representación simbólica señala una comunidad de insectos perfectamente funcional. Estos dos elementos hacen que la alegoría sea mucho más adecuada para hablar de un nuevo orden político. La comunidad de abejas está más cercana a la comunidad de hombres que la de ovejas. En otro lugar, cuando expresa que el filósofo fue formado para ejercer de gobernante, lo compara con el rey de la colmena: «Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en la filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas»

(Platón, 1997, VII. 520b-d). Esta idea todavía se encuentra en las *Leyes*, aunque no tan presente como en la *República*.

Entonces, el paralelismo entre gobernante y rey se corresponde con el de ciudad y colmena. Éste parece ser un mejor modelo para pensar la ciudad ideal y su gestión política. El modelo natural, la comunidad de abejas, es mucho más partícipe de una inteligencia ordenadora, al modo de lo que se precisa para la vida política. También en el *Político*, en el debate en torno a los regímenes políticos, habla del rey del enjambre, y en el *Fedón*, hablando de la inmortalidad del alma y sus reencarnaciones, dice que la reencarnación en las abejas se relaciona con un género de vida más civilizado. El rey de los hombres y el rey del enjambre resultan ser similares, también se reconoce un paralelismo entre ciudad y comunidad de abejas. No hay que olvidar que también la casa posee una correspondencia directa con la ciudad. Normalmente cuando se piensa la gestión de la ciudad se piensa como una gran casa y a la inversa, pero la casa formando parte del todo: la ciudad. Casa y ciudad es una cuestión de seres humanos (Aristóteles, 1994, I. 1253a).

Ambos modelos, empero, no acaban de ser del todo precisos para dar cuenta de toda la complejidad social y, sobre todo, de la amplitud de la oferta platónica (clases sociales, psicología humana, mitologías...). Sin embargo, cuando habla de los cinco modelos de Estados y de hombres, así como de su jerarquía, no deja de usar ambas imágenes, la del pastoreo y la de la colmena. Es importante destacar, por otra parte, que utiliza la figura del zángano para reflejar la decadencia educativa del hombre, del Estado y del modo de vida en general. Por lo tanto, aunque las dos alegorías no son suficientes, la representación apícola parece más cercana a su propuesta que la pastoril.

Finalmente, y a modo de resumen, podemos decir que en Platón hay tres tesis principales vinculadas a la figura de la abeja y una teoría del zángano.

La primera se refiere a considerar a la mujer como abeja-obrera y asociada a sus virtudes. Ésta es una tesis paradigmática en su proyecto, una tesis que se mantiene dentro de la visión de su época: la abeja-obrera es la madre-esposa —en cambio, en Jenofonte es explícita—. La segunda tesis aparece cuando se asocia al ciudadano, tanto varón como hembra, con la abeja-obrera. Ésta es una tesis explícita, ahora las virtudes son políticas y se vinculan a las reencarnaciones más cívicas en forma de abejas (Platón, 1992, 81e-82c). Se trata de una asociación que vincula a la abeja con la especie de los insectos más cercanos a lo divino debido a su inteligencia (Platón, 1992, 263d-e). También Aristóteles mantiene que la abeja es un insecto social con finalidad, por ello se asemeja a los hombres (Aristóteles, 1992, 488a). Todas las referencias a la inteligencia de las abejas se relacionan con la explicación mitológica que señala la derrota de Cronos por

parte de Zeus embriagándolo con una bebida de miel (Bernabé, 2003, pp. 154-156). La tercera tesis es la que establece semejanza entre la ciudad y la colmena. También es una tesis explícita. Aquí es donde aparece la idea de un filósofo gobernante al modo de la figura del rey de enjambres. La apicultura hace referencia a una comunidad con una finalidad común, una preocupación por la continuidad de la especie, esto tiene que ver con el «espíritu de la colmena», y ésta es una idea con mayor complejidad que la del pastoreo. También cuando se habla de fundar nuevas colonias se las nombra como nuevos enjambres. Por último, la teoría del zángano es explícita y plenamente desarrollada. Contiene expresamente un modelo de hombre cívico que repercute en los modelos de gobernantes y de gobiernos. Está directamente vinculada a la educación de los ciudadanos, esto es, con la cura del alma.

Podemos decir que *educación es conducción de almas*, y con ello Platón la definió de una manera inmodificable hasta nuestros días. La educación ha de evitar la enfermedad del alma, la figura del zángano. Por ello dice: «Cuál es esa enfermedad que, siendo la misma en la oligarquía que en la democracia, esclaviza a ésta: [...] Pues me refería a aquella raza de hombres haraganes y despilfarradores, los más viriles de los cuales conducen y los menos viriles los siguen, y que comparábamos con zánganos, de los que cuentan con aguijón en el primer caso y de los que no lo tienen, en el segundo. [...] Y en cualquier régimen en que nazcan producen una perturbación análoga a la de la flema y la bilis en el cuerpo; contra esto último el buen médico y legislador del Estado debe precaverse con mucho tiempo, no menos que el apicultor hábil, tratando al máximo que no aparezcan, pero, si llegan a aparecer, eliminándolos juntos con los panales mismos» (Platón, 1997, 564b-c).

«Eliminándolos junto con los panales mismos.» Una vez más el hombre, el alma y la ciudad se relacionan entre sí mediante una representación médica. El zángano también es el que pone al pueblo, mediante difamaciones, en contra de los que tienen riquezas, el que busca la confrontación interior. El pueblo pone delante de sí a un líder que devendrá tirano. Éste, rodeado de zánganos, malos consejeros, que harán que el tirano, al modo contrario al de los médicos, elimine no lo peor de la sociedad, sino lo mejor. *Este tirano deviene lobo por esas influencias negativas de los zánganos. Ahora, la amenaza para los individuos y para la comunidad ya no es el lobo, sino el zángano, y ya no es el pastor de ovejas su salvación, sino el rey de las abejas. El espíritu del lobo, presente desde Homero como amenaza, ha de ser metamorfoseado en espíritu de la colmena: «Pero si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquel que es el único*

y perfecto régimen político. [...] Pero, ahora que no hay aún —como, por cierto, decimos— rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino» (Platón, 1992, 301d-e).

PLATÓN Y JENOFONTE: LA ABEJA, ESPOSA Y/O GUERRERA

«Se posaron en la boca de Platón cuando todavía era un niño, presagiando el atractivo de su dulce elocuencia» (Plinio El Viejo, 2003, XI. 17-55). Lo mismo se dice de Píndaro. Se trata de asociarlos con las abejas, ya que éstas endulzan, divinamente, el lenguaje de ciertos hombres. Sabemos que explícitamente no hay en Platón una referencia a la mujer como abeja, pero subyace el punto de vista de la época que sí propone ese símil para la mujer-esposa. Platón es androcéntrico, pero no misógino. En su propuesta política es necesario no excluir a las mujeres; éstas, pensadas como las mujeres de los guardianes, deben, por naturaleza, incluirse en el proyecto.¹⁴ Mujer y hombre a efectos de actividad política poseen iguales competencias, en este sentido para ellas se requiere igual educación, que ya es una cuestión de Estado: «Por consiguiente, querido mío, no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre» (Platón, 1997, V. 455d-e).

También Jenofonte realiza una síntesis muy elaborada del lugar que tenía la mujer en el pensamiento y en la realidad griega. Jenofonte, denominado la abeja ática, coloca a la reina como madre de las abejas obreras, como esposa modélica, pero ambas están bajo el gobierno del varón, el «rey» de las abejas. La mujer, por divinidad, por naturaleza y por las leyes de la ciudad, ha de encargarse de las actividades interiores de la casa, es una reina, con deberes de reina,

14. «Afirmo que, si es posible que eso se haga de esa manera, lo actualmente vigente entre nosotros es el colmo de la estupidez, el que todos los varones no practiquen al unísono las mismas cosas que las mujeres con toda su fuerza. En general, con nuestra forma de actuar, casi toda ciudad es y se convierte en media en vez de doble con los mismos gastos y esfuerzos. Por lo tanto, precisamente eso llegaría a ser un error notable para un legislador» (Platón, *Leyes*, VII. 805b). «¿Creemos que las hembras de los perros-guardianes deben participar en la vigilancia junto con los machos, y cazar y hacer todo lo demás junto con éstos, o bien ellas quedarse en casa, como si estuvieran incapacitadas por obra del parto y crianza de los cachorros, mientras ellos cargan con todo el trabajo y todo el cuidado del rebaño?» (Platón, *República*, V. 451d).

pero ella reconoce en el hombre el papel de rey, con unas funciones mucho más importantes. Así, Iscómaco (Jenofonte), realzando la co-responsabilidad en la economía familiar y la importancia de que cada cual cumpla sus funciones para fortalecer la unidad familiar, dice: «En mi opinión», dije yo, “no lo de menor importancia, a no ser que la abeja reina se ocupe en la colmena de tareas de poca monta”» (Jenofonte, 1993, VII. 17-18). La colmena es aquí el *oikos*.

En realidad, y volviendo a Platón, lo que nos propone es incorporar a la mujer en un modelo educativo diseñado para varones, hacer de los varones buenos ciudadanos y dentro de este esquema hacer de las mujeres buenas guardianas, de manera que se aproximen lo máximo posible al modelo varonil. En este sentido coincide con Jenofonte, que pone en palabras de Sócrates una educación de la mujer como si de un hombre se tratara. En este último, la cuestión se plantea de la siguiente manera: Sócrates le pregunta a Iscómaco (Jenofonte): «¿La educaste tú personalmente hasta que llegó a ser como es debido o, cuando la recibiste de su padre y de su madre, ya sabía administrar lo que le incumbe?» (Jenofonte, 1993, VII. 4). La pregunta es clara y representativa, ya que de lo que se trata es de poner a la mujer bajo los requerimientos de la administración del hogar.

En Platón será idéntico el planteamiento, lo que cambia es que los requerimientos serán los de la ciudad diseñada por éste; en cambio, Jenofonte habla del *oikos*. La ciudad platónica asume la misión educativa de sus generaciones, en ese sentido también se ocupa de integrar a las mujeres en la sociedad. Con un alcance más doméstico, Jenofonte también asume la educación de su mujer como una de las misiones del esposo, principal responsable del *oikos*: «Y qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa aún no había cumplido los quince años y antes vivió sometida a una gran vigilancia, para que viera, oyera y preguntara lo menos posible» (Jenofonte, 1993, VII. 5-6). El paralelismo con el espíritu del sistema educativo de Platón es evidente, simplemente cambia la planificación, que, en un caso, es para un individuo, la esposa, y, en el caso de Platón, es para la esposa-modelo que el Estado necesita. Ambos escritos tienden a mostrar lo genérico y, a efectos educativos, expresan lo que políticamente ya está claro: la mujer es tutelada e integrada desde una situación de minoría de edad. Cabe decir que Platón se acerca a la superación de la concepción de menor de edad que se asignaba a la mujer, ya que ofrece plenas posibilidades para aquellas mujeres con capacidad de llegar hasta las magistraturas. Pero al explicitarlas no les dará las más importantes.

Después de una larga exposición sobre la formación de la mujer por parte del esposo, Sócrates exclama: «¡Por Hera, Iscómaco, me estás dando a conocer una mentalidad viril en tu mujer!» (Jenofonte, 1993, X. 1). Si Platón integra a la

mujer en un mundo, el suyo, androcéntrico, Jenofonte, la integra en el universo de un *oikos* también androcéntrico: «Ahora, Sócrates, puedes estar seguro de que mi mujer está preparada para seguir el sistema de vida que le enseñe y tal como ahora te he estado contando» (Jenofonte, 1993, X. 13). Iscómaco, el hombre de bien, el ciudadano modélico, define cómo debe ser la mujer ideal.

FINAL

La mujer abeja-obrera es la virtuosa y su reverso es la mujer zángano, pero, en el extremo, también fue pensada como la mujer-lobo: «Presentando en apoyo de estos alegatos la ley que no permite aprehender como adúltero de esas mujeres, de cuantas se exponen en un lupanar o se venden manifiestamente, y diciéndolo que la casa de Estefano era eso, un lupanar, que su trabajo era ése y que ellos de estas fuentes prosperaban muchísimo» (Demóstenes, 1983, 67-68).

El espíritu de la colmena se manifiesta en Platón y en su época en relación con lo más importante, es decir, con la perdurabilidad de la ciudad y de los hombres. Su oferta está sostenida por la bondad de un pensamiento que, al margen de desacuerdos, incluía la preocupación por el futuro humano y su justicia. Que las nuevas generaciones de abejas tengan una colmena bien dispuesta es lo que no dudan las abejas-reinas al comenzar la aventura del enjambrazón, pero la colmena-humana parece no poder ofrecer esto mismo.

De ahí, quizás, la melancolía de la lucidez de Platón... La comunidad de abejas es *esencialmente* femenina, esto enlaza con el punto de vista femenino de la Vieja Europa. Pero la colmena-república es incontestablemente masculina. Quizá de lo que se trata es de la educabilidad más allá de la recuperación del pensamiento femenino postergado (Panikkar, 2002, p. 37, y 2004, pp. 20-21). Quizá la melancolía del *Quijote* sugiera la dificultad del paso de la lucidez a la política real; aquí Don Quijote no puede sino dar la palabra a Sancho: «Y en siendo hora, vamos a rondar, que es mi intención limpiar esta ínsula de todo género de inmundicia y de gente vagabunda, holgazanes y mal entretenida; porque quiero que sepáis, amigos, que la gente baldía y perezosa es en la república lo mismo que los zánganos en las colmenas, que se comen la miel que las trabajadoras abejas hacen. Pienso favorecer a los labradores, guardar sus preeminencias a los hidalgos, premiar los virtuosos, y, sobre todo, tener respeto por la religión y la honra de los religiosos» (Cervantes, 1980, p. 916). Sancho habla, empero, sólo el Hidalgo es desfacedor de entuertos...

Referencias

- ARISTÓTELES (1987), *Metafísica*. Madrid, Gredos.
- (1992), *Investigación sobre los animales*. Madrid, Gredos.
- (1994), *Política*. Madrid, Gredos.
- (1994), *Reproducción de los animales*. Madrid, Gredos.
- (2000), *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Madrid, Gredos.
- BARING, A., y CASHFORD, J. (2005), *El mito de la diosa*. Madrid, Siruela.
- BERNABÉ, A. (2003), *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal.
- CERVANTES, M. (1980), *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona, Planeta.
- DEMÓSTENES (1983), *Discursos privados II*. Madrid, Gredos.
- GARCÍA, S. M. (1999), *Las mujeres de Homero*. Valencia, Sema.
- GARCÍA LEAL, A. (2005), *La conjura de los machos*. Barcelona, Tusquets Editores.
- HESÍODO (1997), *Obras y fragmentos*. Madrid, Gredos.
- HOMERO (1991), *Iliada*. Madrid, Gredos.
- JENOFONTE (1993), *Económico*. Madrid, Gredos.
- (1993), *Recuerdos de Sócrates*. Madrid, Gredos.
- LORENZ, K. (1999), *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Barcelona, Tusquets Editores.
- OTTO, W. (1973), *Los dioses de Grecia*. Buenos Aires, Editorial Universitaria.
- PANIKKAR, R. (2002), *Paz y desarme cultural*. Madrid, Escasa-Calpe.
- (2004), *Pau i interculturalitat*. Barcelona, Proa.
- PLATÓN (1992), *Diálogos III*. Madrid, Gredos.
- (1992), *Diálogos V*. Madrid, Gredos.
- (1997), *Diálogos IV*. Madrid, Gredos.
- (1999), *Diálogos IX*. Madrid, Gredos.
- PLINIO EL VIEJO (2003), *Historia Natural*. Madrid, Gredos.
- SEMÓNIDES (2000), en Ferraté, J. (ed.), *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona, Quaderns Crema.