PROTREPSIS
Revista de Filosofía

ISSN: 2007-9273
Protrepsis, Año 16, Número 31 (noviembre 2026 - abril 2027) 207 - 221

Recibido: 30/09/2026
Revisado: 04/11/2026
Aceptado: 24/11/2026

# La teoría de la virtud de Fintis. Una defensa de Platón ante las críticas aristotélicas[1]

Valeria Sonna[I] y Mayra Huerta Paredes[2]

[I] Universidad Panamericana (UP). Campus Mixcoac
Ciudad de México, México
E-mail: mvsonna@up.edu.mx
https://orcid.org/0000-0002-2645-1884

[2] Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)
Puebla, Puebla. México
https://orcid.org/0009-0009-4201-624X

**Resumen:** El presente trabajo analiza la teoría de la virtud expuesta en el tratado atribuido a la filósofa neopitagórica Fintis de Esparta, *Sobre la moderación de la mujer*. A partir de una relectura del corpus de la pseudoepigrafía pitagórica, este artículo sostendrá que el escrito de Fintis no solo establece una ética original para las mujeres articulada en torno a la moderación (*sōphrosýne*), sino que presenta una defensa de la concepción de la virtud presente en el libro IV de la *República* de Platón frente a las objeciones formuladas por Aristóteles en el libro I de la *Política*. A través de una clasificación tripartita de las virtudes y de las funciones cívicas y domésticas, Fintis integra las críticas aristotélicas sin renunciar al principio platónico de que las virtudes del alma son comunes. Con ello logra una síntesis conceptual de profunda relevancia para el estudio de la filosofía antigua y el pensamiento producido por y dirigido a las mujeres en este período.

[I] El presente artículo se elaboró en coautoría equitativa; a cada autora le corresponde el 50% de la participación. Este artículo forma parte del proyecto PID2025-174221NB-I00 "Economic Thought in Ancient Greece and Us: Gender, Environment, and Social Justice", del Programa Estatal de Investigación y Desarrollo Experimental, en el marco del Plan Estatal de Investigación Científica, Técnica y de Innovación 2024-2027 (España); y de los proyectos PAPIIT-UNAM IN 400626, PAPIIT-UNAM IN 403126, y SECIHTI CF-2023-I-712.

**Palabras clave**: neopitagorismo, pseudoepigrafía pitagórica, moderación, ética antigua, filósofas antiguas

**Abstract:** This paper analyzes the theory of virtue set forth in the treatise attributed to the Neopythagorean philosopher Phintys of Sparta, *On the Moderation of Women*. Based on a re-reading of the Pythagorean pseudepigraphic corpus, this paper argues that Phintys's text not only establishes an original ethics for women centered on moderation (*sōphrosýne*) but also articulates a defense of the conception of virtue present in Book IV of Plato's *Republic* against the objections raised by Aristotle in Book I of *Politics*. Through a tripartite classification of virtues and of civic and domestic functions, Phintys incorporates Aristotelian critiques without renouncing the Platonic principle of the common character of the virtues of the soul, proposing a conceptual synthesis of profound relevance for the study of ancient philosophy and the thought produced by and directed toward women during this period.

**Keywords:** neopythagoreanism, Pythagorean pseudepigrapha, moderation, ancient ethics, ancient women philosophers

## Introducción

El tratado *Sobre la moderación de la mujer*, atribuido a la filósofa Fintis de Esparta, es uno de los primeros textos filosóficos escritos por mujeres en la Antigüedad.[2] Pertenece al corpus de la pseudoepigrafía pitagórica (ca. 150 a.C.-100 d.C.) y se conserva en dos fragmentos transmitidos por Estobeo (Fintis, 1965: 151-154). En ellos 1) se expone una teoría de la virtud, 2) se trata la posibilidad de filosofar de las mujeres, y 3) se describe el ámbito de acción de las mujeres con base en la virtud que, según Fintis, les es más apropiada: la moderación (*sōphrosýna*).

Recientemente, la teoría de la virtud de Fintis ha sido objeto de tres estudios detallados que sugieren una relación entre Fintis, Platón y Aristóteles. Debido a los ejemplos que Fintis utiliza

[2] Según Waithe (1987: 26), las pitagóricas tardías no vivieron antes del 425 a.e.c. y algunas vivieron posiblemente hasta aproximadamente el 100 d.e.c. De acuerdo con Estobeo, Fintis es hija de Calícrates y es pitagórica. Puesto que Calícrates es un nombre desconocido, el padre de Fintis sería más bien Calicrátidas, un comandante naval que murió durante la batalla de Arginusas en el 406 a.e.c. (Fintis, 1965: 151). Según Waithe (1987: 26), esta relación es lo único que permite identificar a Fintis como espartana y como contemporánea algo mayor que Platón. Sin embargo, no se puede determinar la fecha exacta en que Fintis vivió porque de ella sólo se conservan los fragmentos del tratado, y la datación de la pseudoepigrafía es ella misma discutible. En efecto, como señala Huffman (2024), la interpretación dominante sostiene la composición en Roma o Alejandría, entre el 150 a.e.c - 100 d.e.c., pues en estos lugares y en este período hay un resurgimiento fuerte del interés por el pitagorismo. Por otro lado, la interpretación no dominante sostiene que la mayoría se compusieron durante el s. III a.e.c. en el sur de Italia.

para ilustrar su idea de que la virtud convierte a aquello que la recibe en algo bueno, Dutsch (2020: 127-128) y Gardella (2022: 92-95) consideran que en la teoría de Fintis hay ecos del argumento de la función (*érgon*) de Platón y Aristóteles.[3] Por su parte, Pellò (2024) piensa que, aunque en la teoría de la virtud de Fintis hay un eco del argumento de la función de Platón y Aristóteles, Fintis se opone a estos filósofos. En efecto, con su propuesta sobre la distribución de las virtudes para las mujeres Fintis se opone a la tesis platónica de que la diferencia de género es irrelevante para la virtud de una persona, pero también al argumento aristotélico de que varones y mujeres son virtuosos de modos diferentes. Con ello, a su vez, Fintis ofrece una contribución original a la ética antigua. Este trabajo busca ahondar en la relación entre Fintis, Platón y Aristóteles ya sugerida por Dutsch, Gardella y Pellò.

De acuerdo con Huffman (2024), hay dos maneras centrales de leer la pseudoepigrafía pitagórica. La primera parte de la premisa de que los textos de este corpus consideran a Pitágoras como la fuente de toda verdad en la tradición filosófica griega; especialmente importante es la hipótesis que se les atribuye de que las ideas de Platón y Aristóteles derivarían de Pitágoras. Según esta lectura, gran parte de la pseudoepigrafía se produjo para proveer los supuestos textos originales en los que Platón y Aristóteles se habrían basado. La segunda manera de leer este corpus no busca glorificar a Pitágoras, sino argumentar en favor de una interpretación específica de Platón. A menudo se muestra a Platón anticipando y respondiendo a las críticas de Aristóteles; en este sentido, el corpus sería más importante para entender los debates dentro del platonismo que para el pitagorismo en sí, pues contiene poca conexión con el pitagorismo primitivo. Con base en la segunda manera de leer la pseudoepigrafía, en el presente artículo se propone la hipótesis de que Fintis busca defender la idea de virtud de Platón —tal y como el filósofo la presenta en el libro IV de la *República* (Platón, 1986: IV, 444d12-e1)— atendiendo a las críticas que Aristóteles le dirige en el libro I de la *Política* (Aristóteles, 1988: I.13). Como se verá, la defensa de Fintis resulta en una teoría original de la virtud según la cual hay actividades o funciones propias, virtudes comunes a mujeres y varones, y virtudes más apropiadas para mujeres o para varones de acuerdo con las actividades que desempeñan en la ciudad.

## La teoría de la virtud de Fintis

Esta sección y las siguientes tienen la estructura de un comentario punto por punto del primer fragmento del tratado, reportado por Estobeo. Puesto que se trata de un texto poco conocido, a continuación se presenta una versión modificada de la traducción de Gardella (2022: 173-174), basada en la edición crítica de Thesleff (Fintis, 1965: 151-152).

[3] Los ecos del argumento de la función también se encuentran en otro texto pseudoepigráfico: el tratado *Sobre la virtud* de Metopo de Síbaris. Ello lleva a Dutsch (2020) a considerar que Fintis pertenece a una red de discípulos interconectados.

Fintis la pitagórica, hija de Calícrates [un fragmento del] *Acerca de la moderación de una mujer*. Es necesario que [una mujer] sea buena (*agathán*), es decir, cumplidora de sus deberes (*kosmían*). Sin virtud (*aretás*), una jamás llegaría a ser (*génoito*) tal. Cada virtud en relación a cada cosa convierte a aquello que es capaz de recibirla (*dektikón*) en algo bueno (*spoudaîon*). La virtud de los ojos convierte a los ojos en algo bueno; la virtud del oído, al oído; la de un caballo, al caballo; la de un varón, al varón; y del mismo modo también la de una mujer, a la mujer. La virtud de una mujer es principalmente (*málista*) la moderación (*sōphrosýna*). Gracias a esta virtud, será capaz de honrar y amar a su marido.

Tal vez muchos crean que para una mujer no es apropiado (*euármoston*) filosofar, como tampoco montar a caballo o hablar en público. Yo considero, en cambio, que algunas cosas son *propias* (*ídia*) de un varón; otras, de una mujer; otras son *comunes* (*koiná*) a un varón y una mujer; otras, [son] *más* (*méllon*) [apropiadas (*oikeîa*)] de un varón que de una mujer; y otras, más de una mujer que de un varón.

Son *propias* (*ídia*) de un varón conducir un ejército, participar de la política y hablar en público; son propias de una mujer cuidar la casa, quedarse adentro, y esperar y estar al servicio de su marido. Afirmo, en cambio, que la valentía (*andréian*), la justicia (*dikaiosýnan*) y la inteligencia (*phrónasin*) son *comunes* (*koiná*) a ambos. Para un varón y una mujer es conveniente (*prépon*) poseer las virtudes del cuerpo y, de igual modo, las del alma. Y así como es beneficioso (*ofélimon*) para ambos que el cuerpo esté sano, también lo es que el alma esté sana. Las virtudes del cuerpo son la salud (*hygéian*), la fuerza (*ischýn*), la capacidad de percibir (*euaisthesían*) y la belleza (*kállos*). Es *más apropiado* (*méllon oikeîon*) que algunas las ejercite (*askén*) y posea (*échen*) más (*méllon*) un varón; otras, una mujer. La valentía y la inteligencia corresponden más a un varón, debido a la condición (*héxin*) de su cuerpo y la capacidad (*dýnamin*) de su alma, mientras que la moderación corresponde más a una mujer. Por esta razón, cuando es educada (*paideuoménan*) en la moderación, debe conocer por causa de cuántas y cuáles cosas este bien (*tagathón*) se presenta a la mujer. Afirmo que son cinco: primero, por la piedad (*osiótatos*) y el respeto (*eusebeías*) a su lecho matrimonial; segundo, por los adornos (*kósmō*) de su cuerpo; tercero, por las salidas de su propia casa; cuarto, por no participar de los ritos orgiásticos y los ritos en honor a Cibeles; y quinto, por ser discreta (*eulabéa*) y moderada (*metrían*) en los sacrificios a la divinidad. (Fintis, 2022: 173-174; trad. de Gardella con modificaciones; énfasis de las autoras)[4]

[4] [151] Φιντύος τᾶς Καλλικράτεος θυγατρὸς Πυθαγορείας ἐκ τοῦ Περὶ γυναικὸς σωφροσύνας. Τὸ μὲν ὅλον ἀγαθὰν δεῖ ἦμεν καὶ κοσμίαν· ἄνευ γὰρ ἀρετᾶς οὐδέποκα γένοιτό τις τοιαύτα· ἑκάστα γὰρ ἀρετὰ περὶ ἕκαστον γινομένα τὸ [152] αὐτᾶς δεκτικὸν ἀποδίδωσι σπουδαῖον· ἁ μὲν τῶν ὀπτίλων τὼς ὀπτίλως, ἁ δὲ τᾶς ἀκοᾶς τὸν ἀκοάν, καὶ ἁ μὲν ἵππυ τὸν ἵππον, ἁ δ' ἀνδρὸς τὸν ἄνδρα οὕτω δὲ καὶ <ἁ> γυναικὸς τὸν γυναῖκα· γυναικὸς δὲ μάλιστα ἀρετὰ σωφροσύνα· διὰ γὰρ ταύτας τὸν ἴδιον ἄνδρα καὶ τιμᾶν καὶ ἀγαπᾶν δυνασεῖται. πολλοὶ μὲν ἴσως δοξάζοντι ὅτι οὐκ εὐάρμοστον γυναικὶ φιλοσοφεῖν, ὥσπερ οὐδ' ἱππεύειν οὐδὲ δομαγορέν· ἐγὼ δὲ τὰ μέν τι νομίζω ἀνδρὸς ἦμεν ἴδια, τὰ δὲ γυναικός, τὰ δὲ καὶ νὰ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, τὰ δὲ μᾶλλον ἀνδρὸς ἢ γυναικός, τὰ δὲ μᾶλλον γυναικὸς ἢ ἀνδρός. ἴδια μὲν ἀνδρὸς τὸ στρατάγεν καὶ πολιτεύεσθαι καὶ δομαγορέν, ἴδια δὲ γυναικὸς τὸ οἰκουρὲν καὶ ἔνδον μένεν καὶ ἐκδέχεσθαι καὶ θεραπεύεν τὸν ἄνδρα· καὶ νὰ δὲ φρονεῖν ἀνδρεῖον καὶ δικαιοσύνων καὶ φρόνασιν· καὶ γὰρ τὰς τῶ σώματος ἀρετὰς ἔχεν πρέπον καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ καὶ τᾶς ψυχᾶς ὁμοίως· καὶ ὠς ὑγιαίνεν τῷ σώματι ἀμφοτέραις ὠφέλιμον, οὕτως ὑγιαίνεν τᾷ ψυχᾷ σώματος δὲ ἦμεν ἀρετὰς ὑγείαν ἰσχὺν εὐαισθησίαν κάλλος. τὰ δὲ μᾶλλον ἀνδρὶ καὶ ἀσκεῖν καὶ ἔχεν οἰκεῖόν ἐντι, τὰ δὲ μᾶλλον γυναικί. ἀνδρότατα μὲν γὰρ καὶ φρόνασιν μᾶλλον ἀνδρὶ καὶ διὰ τὰν ἕξιν τοῦ σώματος

En el reporte de Estobeo se expone la teoría de la virtud del tratado de Fintis. Ésta comienza con la presentación de la hipótesis de que la virtud (*aretá*) es condición necesaria para que una mujer sea buena (*agathán*). Que una mujer sea buena quiere decir que es *kosmían*. El término griego *kósmios* refiere a algo o alguien bien ordenado, bien regulado, y moderado. Cuando se trata de personas, se refiere a alguien bien portado o educado. En el tratado de Fintis, esta conducta educada y ordenada de las mujeres debe entenderse en su sentido más estricto como *cumplidora de sus deberes*. La hipótesis de Fintis es, pues, que sin virtud (*aretás*) una mujer jamás llegaría a ser (*génoito*) buena y cumplidora de sus deberes.[5]

Queda claro a partir de estas líneas iniciales que para Fintis la virtud es condición necesaria, pero no se posiciona sobre si la virtud es condición suficiente para tal propósito. Como se verá enseguida, los deberes que Fintis tiene en mente cuando se refiere a la condición de *kosmían* de las mujeres son las actividades o funciones que tienen en tanto esposas; es decir, aquellos deberes asignados a las mujeres en su época y que resume como "honrar y amar a su marido" (Fintis, 1965: 152).

Ahora bien, la pregunta que surge es cómo se debe entender la virtud de la que habla Fintis. ¿Se debe entender de un modo general o específico? ¿Se trata de una virtud o de muchas? ¿Se trata de las virtudes cardinales que en los tratados éticos de los filósofos griegos definen al buen ciudadano —que es, por supuesto, varón—? ¿O se trata de algo diferente? La respuesta de Fintis es que la virtud principal de la mujer es la moderación (*sōphrosýna*). En otras palabras, su hipótesis es que la moderación es condición necesaria para que una mujer sea buena o cumplidora de sus deberes como esposa. Pero para entender mejor su posición, resulta preciso analizar con más detalle el resto del reporte de Estobeo.

La explicación que Fintis ofrece para sustentar su hipótesis es la idea de que "cada virtud en relación a cada cosa convierte a aquello que es capaz de recibirla (*dektikón*) en algo bueno (*spoudaîon*)" (Fintis, 1965: 151-152). Así entendida, la virtud para Fintis no se limita al ámbito humano, sino que abarca todo aquello que desempeñe actividades o funciones. Por esta razón, la virtud se da en partes del cuerpo como los ojos o el oído, en los animales no humanos como los caballos que sirven a propósitos humanos, y en varones y mujeres. Todos estos son capaces de recibir la virtud y volverse buenos o cumplir con sus deberes, es decir, desempeñar sus actividades o funciones propias. Es de notar que Fintis no utiliza el vocablo griego *érgon* —generalmente traducido por 'función' o 'trabajo'— que se encuentra en la *República* de Platón y en la *Política* y

---

καὶ διὰ τὰν δύναμιν τᾶς ψυχᾶς, σωφροσύναν δὲ γυναικί. διὸ δεῖ περὶ σωφροσύνας παιδευομένων γνωρίζειν, ἐκ πόσων τινῶν καὶ ποίων τοῦτο τἀγαθὸν τᾷ γυναικὶ παραγίνεται. φαμὶ δὴ ἐκ πέντε τούτων· πρᾶτον μὲν ἐκ τᾶς περὶ τὰν εὐνὰν οἰκειότατός τε καὶ εὐσεβείας· δεύτερον δὲ ἐκ τῶν κόσμων τῶν περὶ τὸ σῶμα τρίτον <δ'> ἐκ τῶν ἐξόδων τῶν ἐκ τᾶς ἰδίας οἰκίας· τέταρτον δ' ἐκ τῶν μὴ χρέεσθαι τοῖς ὀργιασμοῖς καὶ ματρωϊασμοῖς· πέμπτον δ' ἐν τᾷ θυσίᾳ τᾷ πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβέα ἦμεν καὶ μετρίαν. (Fintis, 1965: 151-152)

[5] Cabe destacar que Fintis formula esta idea a modo de hipótesis, en favor de la cual irá argumentando a lo largo del tratado, como se muestra en este artículo. Que se trata de una hipótesis se corrobora por el modo optativo del verbo *llegaría a ser* (*génoito*), en lugar de usar el indicativo *llega a ser* (*gígnetai*), que hubiera utilizado si se tratase de una afirmación sin más.

en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles. Sin embargo, los ejemplos que Fintis utiliza para ilustrar su posición (ojos, oídos, caballo) son exactamente los mismos que Platón ofrece (Platón, 1986: I, 352d-e) y que Aristóteles retoma poco antes de caracterizar a la virtud ética como término medio (Aristóteles, 1985: II.6, 1106a15-24).[6] Asimismo, el término *spoudaîon* —que se encuentra en la *Política* y que se traduce aquí por 'bueno', pero que también significa 'diligente'— revela que ella piensa que la virtud es condición necesaria para que una cosa se vuelva buena o cumpla con sus deberes, es decir, para que lleve a cabo la función o actividad que le es propia.

En una lectura superficial, parecería que la explicación de Fintis sostiene que cada cosa tiene una única virtud que le permite desempeñar su función propia. Desde esta interpretación, podría pensarse que su posición es que la moderación es la única virtud que les permite a las mujeres cumplir su función de ser esposas. Sin embargo, su posición es más compleja. Fintis considera que, de un amplio abanico de virtudes, hay una virtud principal (*málista*) de las mujeres que les permitirá ser buenas o cumplir con sus deberes de esposas. En otras palabras, piensa que hay una virtud que resulta más (*mállon*) apropiada (*oikeía*) para tal efecto, ésta es la moderación (*sōphrosýna*). Que ésta es la posición de Fintis se corrobora en la clasificación tripartita que ofrece en relación con la virtud de varones y mujeres, según la cual hay (1) cosas *propias* (*ídia*) de varones y propias de mujeres, (2) cosas *comunes* (*koiná*) a ambos, y (3) cosas *más apropiadas* (*mállon* [*oikeîa*]) para varones que para mujeres, y cosas más apropiadas para mujeres que para varones. Es esta clasificación la que le permite a Fintis sostener que la moderación es la virtud más apropiada para las mujeres sin que esta sea la única virtud ejercitable para las mujeres, como se verá a continuación.

El primer grupo de la clasificación, el de las cosas *propias* (*ídia*) de cada género, responde a actividades que varones y mujeres desempeñan según el *statu quo* de la época: "Son propias (*ídia*) de un varón conducir un ejército, participar de la política y hablar en público; son propias de una mujer cuidar la casa, quedarse adentro, y esperar y estar al servicio de su marido" (Fintis, 1965: 152). Es de notar que Fintis no cuestiona el *statu quo*, sino que lo da por hecho y a partir de allí continúa el desarrollo de su teoría de la virtud. Que no lo cuestione se debería, en parte, a que los ejemplos utilizados para hablar de la virtud como condición necesaria para que una cosa se vuelva buena —los ojos, el oído y un caballo— tomados de manera homogénea conducen precisamente a esta posición. En efecto, se podría pensar que, así como el ojo, el oído, y un caballo que está al servicio de los seres humanos tienen una única actividad o función que les es propia, así también los varones y las mujeres la tienen al pertenecer a la ciudad. Esta es, de hecho, la manera en la que

[6] Traducción de Pallí-Bonet (Aristóteles, 1985), edición de Bywater (Aristóteles, 1894). El paralelo estructural entre los textos de Fintis, Metopo, Aristóteles, y Platón ha sido ya postulado por Dutsch (2020: 128) y explicado en detalle por Pellò (2024: 23-26).

se debe de entender la función propia en la *República*, a saber, como la función que cada ciudadano y ciudadana cumple en la *pólis*.[7]

El segundo grupo, el de las cosas *comunes* (*koiná*) abarca, por un lado, las virtudes del alma —la valentía, la justicia, la inteligencia— y, por otro lado, las virtudes del cuerpo —la salud, la fuerza, la capacidad de percibir, la belleza—. A diferencia de las virtudes anteriores, este grupo de virtudes no apunta a que la persona se vuelva buena o cumpla con sus deberes, es decir, no apunta a que pueda desempeñar una función particular, sino a que tanto su alma como su cuerpo estén sanos. Este segundo grupo muestra el alcance de la teoría de la virtud de Fintis, pues para ella la virtud no se centra en el alma, como es el caso para Platón en la *República*, ni en desempeñar las funciones sociopolíticas determinadas por el *statu quo,* como es el caso para Aristóteles en la *Política*.

El tercer grupo de la clasificación establece una distinción entre las virtudes que resultan *más apropiadas* (*mállon* [*oikeîa*]) que posean y ejerciten varones o mujeres de acuerdo ya no sólo con la función o funciones que les son propias, sino también con su condición corporal y su capacidad anímica. Otra vez Fintis parte de aquello que el *statu quo* de la época determina como propio según el género, y vuelve a decir que la virtud que resulta más apropiada para las mujeres es la moderación. Al establecer este tercer grupo, Fintis no corrige su posición, esto es, no va contra lo descrito en el segundo grupo, sino que considera que, si bien las mujeres pueden ejercitar y tener todas las virtudes del cuerpo y del alma tanto como los varones —pues éstas son comunes y ellas son capaces de recibirlas—, algunas de esas virtudes resultan más apropiadas a unas y otros con vistas a cumplir sus deberes dentro de la ciudad.[8] En otras palabras, para Fintis las mujeres pueden ser valientes, justas, inteligentes, saludables, fuertes, con la agilidad de percibir, y bellas, pero en cuanto a los deberes que la ciudad les impone, es decir, si se considera que son esposas, la virtud que resulta más apropiada para cumplir con esos deberes es la moderación. Por otro lado, dado que las virtudes son comunes, y aunque es más apropiado que los varones sean valientes e inteligentes dadas sus funciones sociales, nada impide que también posean y se ejerciten en la moderación y cualquier otra virtud que resultara más apropiada para las mujeres.

Pero la teoría no culmina allí. En la segunda sección del tratado, Fintis retoma su hipótesis según la cual la moderación es condición necesaria para que una mujer sea buena o cumplidora de sus deberes como esposa, y se ocupa ahora de explicar cómo les resulta posible a las mujeres adquirir dicha virtud. Sostiene que la virtud se logra mediante la educación de las mujeres en el ejercicio de

[7] Cabe recordar que las guardianas de la *República* tienen los mismos derechos que sus contrapartes masculinas (Platón, 1986: V, 453b-457c), pues la naturaleza (*phýsis*) apta para cada función se distribuye en ambos por igual (Platón, 1986: V, 455d-e). Por lo mismo, las guardianas reciben la misma educación y desempeñan las mismas funciones. Por eso en la *República* la función propia se asigna según la naturaleza de cada ciudadano o ciudadana, no según su sexo. Sobre el concepto de función propia en este diálogo véanse Mársico y Divenosa (2005) y Edwards (2015).

[8] Como se vio anteriormente, para Fintis cada virtud convierte en algo bueno (*spoudaîon*) a aquellas cosas o personas que son capaces de recibirla (*dektikón*).

la moderación. Por ello se ocupa de especificar aquellas actividades en las que las mujeres deben aprender a ejercitar la moderación. Se trata de cinco acciones que se llevan a cabo en el hogar y en otros espacios cívicos como las plazas y los templos. Estas son la piedad y respeto al lecho matrimonial —que tienen como efecto fidelidad y monogamia—, el uso moderado de adornos en el cuerpo, las salidas moderadas de su propia casa, la no participación en ritos orgiásticos y los ritos en honor a Cibeles, y su moderación en los sacrificios a la divinidad. Esta educación en la moderación no parece ser proporcionada por alguien más, sino que se trata de una autorrestricción corporal y anímica de las mujeres con vistas a cumplir su función de esposas.

Hasta aquí la teoría de la virtud de Fintis podría resumirse en tres puntos. Primero, que la virtud es condición necesaria para que una cosa se vuelva buena o cumpla con sus deberes (para que lleve a cabo la función o actividad que le es propia) Así entendida, la virtud abarca a todo aquello que desempeñe actividades o funciones: partes del cuerpo, animales no humanos que sirven a propósitos humanos, varones y mujeres. Segundo, que para varones y mujeres hay virtudes del alma (la valentía, la justicia, la inteligencia), y virtudes del cuerpo (la salud, la fuerza, la capacidad de percibir, la belleza del cuerpo), y su propósito es que el alma y el cuerpo estén sanos. Tercero, que hay virtudes que resultan más apropiadas que posean y ejerciten las mujeres o los varones de acuerdo con sus funciones propias, pero también con su condición corporal y su capacidad anímica.

En lo que sigue, se argumenta que la teoría de la virtud de Fintis podría leerse como una defensa de la idea de virtud de Platón ante las críticas aristotélicas.

## El tratado de Fintis como una defensa ante las críticas aristotélicas a la idea platónica de la virtud

En el capítulo 13 del libro I de *Política*, al interior del análisis sobre las virtudes éticas de varones libres y esclavos, Aristóteles se pregunta si en los esclavos

> [...] existe alguna otra virtud propia del esclavo, además de las instrumentales y serviles, más valiosa que éstas, como la prudencia (*sōphrosýnē*), la fortaleza (*andreía*), la justicia (*dikaiosýnē*), y demás hábitos (*héxeōn*) tales, o no tiene ninguna aparte de los servicios corporales. (Aristóteles, 1988: I.13, 1259b22-26)[9]

Piensa que la misma pregunta aplica para mujeres y niños: "¿Tienen también sus virtudes propias? ¿La mujer debe ser prudente (*sṓphrona*), valerosa (*andreían*) y justa (*dikaían*)? ¿Y el niño, intemperante (*akólastos*) y también prudente (*sṓphron*), o no?" (Aristóteles, 1988: I.13, 1259b30-32). La pregunta de Aristóteles es, pues, si esclavos, mujeres y niños tienen cada uno una virtud ética (*ēthikḗaretḗ*) que les es propia y que difiere de las del resto, o si todos, incluidos los varones libres, participan de las mismas virtudes éticas. La respuesta que ofrece al respecto es que hay que suponer (*hypolēptéon*) que es necesario que todos participen de todas las virtudes éticas, "pero no

[9] Todas las traducciones de la *Política* son de García-Valdés (Aristóteles, 1988), y edición de Ross (Aristóteles, 1957).

de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su propia función (*tò hautoû érgon*)" (Aristóteles, 1988: I.13, 1260a14-17). El argumento en favor de esta respuesta (Aristóteles, 1988: I.13, 1260a4-14) ha sido ampliamente discutido desde la crítica feminista.[10] De él, cabe destacar la tesis a partir de la cual, por analogía, Aristóteles llega a la conclusión anterior: ocurre con las virtudes éticas algo semejante a lo que ocurre con las partes del alma, "el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad, y el niño la tiene, pero imperfecta" (Aristóteles,1988: I.13, 1260a12-14). Su conclusión, empero, no pretende ser una tesis general sobre cómo se da la virtud ética, sino que se presenta para establecer cómo se da la virtud ética en el varón libre regente, lo cual tiene como propósito último justificar por qué unos varones mandan y otros obedecen.

Tras presentar su concepción de la virtud ética, Aristóteles critica la posición platónica del libro IV de la *República*, atribuida por él mismo a Sócrates, según la cual "la virtud (*aretḗ*) es algo como la salud (*hygíeia*), la belleza (*kállos*) y la buena disposición del ánimo (*euexía psychḗs*), mientras que el vicio (*kakía*) es como una enfermedad (*nósos*), fealdad (*aîschos*) y debilidad (*asthéneia*)" (Platón, 1986: IV, 444d12-e1).[11] Asimismo, en sus objeciones a la posición platónico-socrática, se muestra afín a la postura de Gorgias tal y como ésta es descrita por Platón en el *Menón* (Platón, 1983: 71e-72a). En este texto Platón atribuye al sofista la idea de que no hay una virtud unificada, sino que siempre se presenta como un enjambre de virtudes (*smênós ti aretēṓn*). Al no estar unificada, la virtud es diferente cuando se da en el varón que cuando se da en la mujer. Específicamente para el caso de la mujer, se afirma que la virtud consiste en "que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente (*katēḗkoon*) al marido" (Platón, 1983: 71e6-7).[12] Aristóteles acerca su propia posición a la de Gorgias y sostiene que:

> [...] está claro que la virtud ética es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates. Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes. Esto es más claro aún si lo examinamos por partes, pues se engañan a sí mismos los que dicen en términos generales que la virtud es la buena disposición del alma, o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias, que los que las definen así. ¿Por eso se ha de creer que lo que el poeta ha dicho sobre la mujer se puede aplicar a todos: 'El silencio causa orden (*kósmon*) para beneficio de la mujer', pero eso no va al hombre [cf. Sófocles, *Áyax* 293]. (Aristóteles, 1988: I.13, 1260a20-30)[13]

[10] Al respecto véase, p. ej., Bradshaw (1991), Browning-Cole (1994), Femenías (1994), Green (1992), Horowitz (1976), Lange (1983) y Samaras (2016).
[11] Traducción de Eggers Lan (Platón, 1986), con una ligera modificación; edición de Burnet (Platón, 1968b).
[12] Traducción de Olivieri (Platón, 1983), edición de Burnet (Platón, 1968a).
[13] Traducción de García-Valdés (Aristóteles, 1988) con modificaciones.

La afinidad a la postura de Gorgias no es un cambio de posición, sino que apuntaría a considerar otras teorías de la virtud que resultarían apropiadas para pensar por qué unos varones mandan y otros obedecen, tal como lo hace aquí la propia teoría de la virtud de Aristóteles. Pero su teoría, según afirma (Aristóteles, 1988: I.13, 1260b8-13), se dirige ahora a examinar qué es lo que está bien y lo que no, cómo se persigue el bien y se evita el mal, ello mientras se habla de las formas de gobierno,

> Porque como toda casa es una parte de la ciudad, y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política. (Aristóteles, 1988: I.13, 1260b13-20)

En otras palabras, su teoría apunta a pensar cómo deben educarse los niños y las mujeres con vistas a cumplir sus deberes sociopolíticos establecidos por la forma de gobierno, pues su existencia es crucial para que la ciudad funcione adecuadamente y, con ello, alcance su perfección.

Ahora bien, conocedora de la postura aristotélica y de la crítica que hace a la idea de virtud del libro IV de la *República*, Fintis pretende defender la idea de virtud de Platón atendiendo a las críticas aristotélicas, lo cual da como resultado una teoría original de la virtud según la cual hay actividades o funciones propias, virtudes comunes a mujeres y varones, y virtudes más apropiadas para mujeres o para varones de acuerdo con las actividades o funciones que les son propias. En efecto, Fintis defiende la posición platónica al plantear una nueva clasificación de la virtud en la que la salud y la belleza —ítems asimilados a la virtud en el libro IV de la *República*— son virtudes del cuerpo con vistas a que éste esté sano, complementa este grupo deduciendo la contraparte del vicio entendido como debilidad: la fuerza, y se permite añadir la capacidad o agudeza para percibir, necesaria —cabe suponer— para resolver asuntos políticos como la guerra o la administración de una casa. Junto a este grupo de virtudes, sin establecer jerarquías y puntualizando que su propósito consiste en proporcionar la salud del alma, coloca el grupo de las virtudes del alma: la valentía, la justicia y la inteligencia. Ésta es una clasificación que ni Platón ni Aristóteles ofrecen.

Por otro lado, a diferencia de Aristóteles, quien acerca su posición a la de Gorgias al sostener que la templanza, la valentía y la justicia no son las mismas en el varón y en la mujer, Fintis conserva la tesis platónica de que las virtudes son comunes a ambos (Platón, 1983: 73a-c). La diferencia que establece no afecta a la virtud misma, sino al grado de adecuación a sus funciones. En este sentido, si bien ambos comparten la idea de que todos participan de la virtud ética según su función, solo Aristóteles infiere de ello que se trata de virtudes distintas. Que para Fintis las virtudes sean comunes atiende no sólo a la crítica aristotélica, sino también a la contraargumentación de Sócrates al enjambre de virtudes en el *Menón* (Platón, 1983: 72b-77b), según la cual, al igual que la salud y

la figura, la virtud sería una en forma. El contraargumento, sin embargo, no concluye en la idea de que cada quien posee y ejercita una misma virtud de modo distinto para cumplir con su función.

Por otra parte, que para Fintis las virtudes sean comunes pudo conducirla a aceptar la propuesta de Aristóteles según la cual las virtudes no se tienen de la misma manera, sino en la medida precisa a cada uno para que cumpla su función. Pero Fintis opta por su propia postura: dadas ciertas actividades o funciones propias, disposiciones anímicas y corporales, es apropiado que unos posean y ejerciten unas virtudes, y otras, otra. La moderación, pues, no es exclusiva de las mujeres, pero es más apropiada para ellas dados sus deberes cívicos como esposas. Entre esos deberes, para Fintis el más importante no es la administración de la casa, la conservación de los bienes o la obediencia al marido, como dice Menón, sino "la piedad y el respeto al lecho matrimonial" (Fintis, 1965: 152). Esto se debe a que para Fintis lo doméstico no es el reverso de lo político, sino uno de sus modos de expresión. En efecto, para Fintis, de las mujeres depende la conservación del linaje; en consecuencia, la infidelidad no se expía en modo alguno, como se muestra en el segundo fragmento del tratado reportado también por Estobeo (Fintis, 1965: 153-154).[14] Pero si de las mujeres depende la conservación del linaje, esto es, proveer a la ciudad de hijos legítimos, resulta crucial para ellas educarse en la moderación. Fintis, pues, estaría de acuerdo con Aristóteles en que una teoría de la virtud debe apuntar también a cómo deben educarse las mujeres, pues su existencia es crucial para que la ciudad funcione adecuadamente.

La continuidad entre lo doméstico y lo político es un tema propio de los tratados y las cartas de las filósofas pitagóricas, textos en los que se encuentra frecuentemente que el orden del alma, el de la casa y el de la ciudad son pensados como estructuras paralelas. Aisara, por ejemplo, afirma que "la naturaleza del hombre es un modelo de ley y justicia para la casa y la ciudad" (Aisara, 1965: 48-50), y concibe el alma como un sistema cuyas partes deben organizarse "según una proporción armoniosa" (Aisara, 1965: 48-50). Perictíone, por su parte, sostiene que de la mujer armoniosa, "colmada de inteligencia y moderación" (Perictíone, 1965: 142), se siguen bienes para su esposo, sus hijos, su casa "y muchas veces también a la ciudad" (Perictíone, 1965: 142). En el segundo fragmento del tratado Fintis afirma que la mujer que no respeta el lecho matrimonial ofende a los dioses de la familia, porque no da a su casa hijos legítimos; a los dioses de la naturaleza, ante quienes juró dar a luz hijos de acuerdo con la ley; y a su patria, "al no respetar los acuerdos establecidos" (Fintis, 1965: 152-153). Y más adelante describe la ciudad bien gobernada como aquella "que ha sido ordenada en su totalidad en beneficio de la totalidad" (Fintis, 1965: 152-153). La falta contra el lecho no es, pues, una falta privada: rompe a la vez el orden de la casa, el de la ciudad y el de lo divino. Es este marco el que permite a Fintis dignificar la función que atribuye a las mujeres sin abandonar la distribución tradicional de tareas.

[14] Véase la traducción de este fragmento en Gardella (2022: 175-176).

## Consideraciones finales

Siguiendo la idea de que el corpus pseudoepigráfico no busca glorificar a Pitágoras, sino argumentar en favor de una interpretación específica de Platón, a menudo anticipando y respondiendo a las críticas de Aristóteles, en este trabajo se ha argumentado que Fintis ofrece una defensa de Platón que incorpora las críticas aristotélicas a la idea platónica de la virtud expuesta en el libro IV de la *República* (Platón, 1986: IV, 444d12-e1). En otras palabras, su teoría de la virtud presenta una defensa que, apropiándose del pensamiento de Platón y Aristóteles, logra entretejer dos de las posiciones canónicas sobre la virtud del período clásico. A diferencia de aquellas, la teoría de la virtud de Fintis no pretende justificar que unos varones manden y otros obedezcan, como lo hace Aristóteles; tampoco pretende, como Sócrates en el *Menón*, ocuparse de la pregunta de qué es la virtud. Ningún pasaje conservado del tratado de Fintis orienta la virtud hacia el placer, como las éticas hedonistas, ni hacia la *eudaimonía*, como sí ocurre en otros textos de la pseudoepigrafía, como el tratado *Acerca del varón bueno y feliz* de Arquitas (Arquitas, 1965: 8-15) o el tratado *Acerca de la felicidad* de Hipodamo (Hipodamo, 1965: 94-97). Para Fintis el fin de la virtud es el cumplimiento de la función propia. No plantea si la virtud requiere o está libre de condiciones materiales para poseerse y ejercitarse. Fintis sí se ocupa, por el contrario, de explicar de qué manera las mujeres se educan en la moderación, y por qué esta virtud es más apropiada para ellas. Esto se debe a que su ética apunta al desarrollo de mujeres que cumplan las funciones que les corresponden en la ciudad, entre las cuales la preservación del linaje legítimo tiene un carácter cívico y no meramente doméstico. En este sentido, Fintis se alinea con la idea de las pitagóricas de que el orden de la casa forma parte del orden de la ciudad y de lo divino. Es esta continuidad la que le permite dignificar la función de las mujeres sin abandonar la distribución tradicional de tareas.

Se trata de una propuesta que desde una perspectiva feminista contemporánea podría cuestionarse. No obstante, es de gran importancia para comprender el desarrollo de la historia de la filosofía, pues muestra que sí hubo filósofas que, conociendo e interviniendo el diálogo crítico entre filósofos varones, se posicionaron con voz propia frente a temas fundamentales de la ética clásica. Φ

## Bibliografía:

AISARA (1965). "Sobre la naturaleza humana". En Thesleff, Holger (Ed.). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* [Los textos pitagóricos del período helenístico]. Åbo Akademi.

ARISTÓTELES (1894). *Aristotelis ethica Nicomachea* [Ética nicomaquea de Aristóteles]. Bywater, Ingram (Ed.). Clarendon Press.

ARISTÓTELES (1957). *Aristotelis politica* [Política de Aristóteles]. Ross, William David (Ed.). Clarendon Press.

ARISTÓTELES (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Pallí-Bonet, Julio (Trad.). Gredos.

ARISTÓTELES (1988). *Política*. García-Valdés, Manuela (Trad.). Gredos.

ARQUITAS (1965). "Acerca del varón bueno y feliz". En Thesleff, Holger (Ed.). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* [Los textos pitagóricos del período helenístico]. Åbo Akademi.

BRADSHAW, Leah (1991). "Political Rule, Prudence and the 'Woman Question' in Aristotle" [Regla política, prudencia y la cuestión de la mujer en Aristóteles]. *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 24, Nº 3. https://doi.org/10.1017/S0008423900022691

BROWNING-COLE, Eve (1994). "Women, Slaves, and 'Love of Toil' in Aristotle's Moral Philosophy" [Mujeres, esclavas, y Amor por el trabajo en la filosofía Moral de Aristóteles]. En Bar On, Bat-Ami (Ed.). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle* [Engendrar los orígenes: lecturas feministas críticas de Platón y Aristóteles]. SUNY Press.

DUTSCH, Dorota (2020). *Pythagorean Women Philosophers: Between Belief and Suspicion* [Mujeres filósofas pitagóricas: entre la creencia y la sospecha]. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198859031.001.0001

EDWARDS, Alexander (2015). "Logos and Ergon in Book I of Plato's *Republic*" [Logos y ergon en el libro I de la República de Platón]. *Pseudo-Dionysius*. Nº 17. https://ojs.library.dal.ca/PseudoDio/article/view/5931

FEMENÍAS, María Luisa (1994). "Women and Natural Hierarchy in Aristotle" [Las mujeres y la jerarquía natural en Aristóteles]. *Hypatia*. Vol. 9, Nº 1.

FINTIS (1965). "Sobre la moderación de la mujer". En Thesleff, Holger (Ed.). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* [Los textos pitagóricos del período helenístico]. Åbo Akademi.

FINTIS (2022). "Sobre la moderación de la mujer". En Gardella, Mariana. *Las griegas. Poetas, oradoras y filósofas*. Galerna.

GARDELLA, Mariana (2022). *Las griegas. Poetas, oradoras y filósofas*. Galerna.

GREEN, Judith Mary (1992). "Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat, and Gendered Proper Places in the Polis: A Feminist Critique" [Aristóteles sobre la verticalidad necesaria, el calor

corporal y los lugares propios generizados en la polis: una crítica feminista]. *Hypatia*. Vol. 7, Nº 1. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1992.tb00698.x

HIPODAMO (1965). "Acerca de la felicidad". En Thesleff, Holger (Ed.). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* [Los textos pitagóricos del período helenístico]. Åbo Akademi.

HOROWITZ, Maryanne Cline (1976). "Aristotle and Woman" [Aristóteles y Mujeres]. *Journal of the History of Biology*. Vol. 9, Nº 2. https://doi.org/10.1007/BF00209881

HUFFMAN, Carl (2024). "Pythagoreanism" [Pitagorismo]. En Zalta, Edward y Nodelman, Uri (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/pythagoreanism/

LANGE, Lynda (1983). "Woman Is Not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction" [La mujer no es un animal racional: sobre la biología de la reproducción de Aristóteles]. En Harding, Sandra y Hintikka, Merrill (Eds.). *Discovering Reality* [Descubrir la realidad]. D. Reidel.

MÁRSICO, Claudia T. y DIVENOSA, Marisa (2005). *Platón. República*. Losada.

PELLÒ, Caterina (2024). "Phintys of Sparta on Moderation" [Sobre la Moderación en Fintis de Esparta]. En Hagengruber, Ruth Edith (Ed.). *Teaching Women Philosophers: Ideas and Concepts from Women Philosophers' Writings Over 2000 Years* [Enseñar a las mujeres filósofas: ideas y conceptos en los escritos de las filósofas a lo largo de 2000 años]. Springer.

PERICTÍONE (1965). "Sobre la armonía de la mujer". En Thesleff, Holger (Ed.). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* [Los textos pitagóricos del período helenístico]. Åbo Akademi.

PLATÓN 1903 (1968a). *Platonis opera* [Obras de Platón]. Burnet, John (Ed.). Clarendon Press. Vol. 3.

PLATÓN 1902 (1968b). *Platonis opera* [Obras de Platón]. Burnet, John (Ed.). Clarendon Press. Vol. 4.

PLATÓN (1983). "Menón". En *Diálogos*. Olivieri, Francisco (Trad.). Gredos. Tomo II.

PLATÓN (1986). "República". En *Diálogos*. Eggers Lan, Conrado (Trad.). Gredos. Tomo IV

SAMARAS, Thanassis (2016). "Aristotle on Gender in Politics" [Sobre el género en política en Aristóteles]. *History of Political Thought*. Vol. 37, Nº 4.

WAITHE, Mary Ellen (Ed.) (1987). *A History of Women Philosophers. Volume 1: Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D* [Historia de las mujeres filósofas. Volumen 1: Filósofas de la Antigüedad, 600 a.C. – 500 d. C.]. Martinus Nijhoff.

**Acceso Abierto**. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es