

El fundamento metafísico del ordenamiento de los sexos en los ideales de Estado de Platón y Aristóteles*



La tierra mas allá del océano, linóleo, 1997

Marion Heinz

Universidad de Siegen, Alemania.
Doctorada en Filosofía en la Universidad
de Wuppertal

ABSTRACT

A la fundamentación platónica de la igualdad del hombre y la mujer con respecto a su naturaleza y a su participación en los asuntos del Estado, contraponen Aristóteles su concepción de una relación jerárquica de los sexos, la cual excluye a las mujeres de la *polis*. Esta concepción ha marcado definitivamente la teoría y la realidad del orden social de Occidente hasta nuestros días. La intención del presente trabajo es doble: en la primera parte se defenderá la doctrina de Platón sobre el ordenamiento de los sexos de las frecuentes difamaciones ya conocidas; se trata de mostrar su consistencia interna y su fundamentación consecuente a partir de las premisas de la *politeia* de Platón. En la segunda parte se trabajarán los principales rasgos de la concepción aristotélica de la teoría de género: se mostrará cuáles son las profundas transformaciones de la filosofía que subyacen a la así llamada revolución aristotélica.

En directa oposición a Platón, elaboró Aristóteles una nueva concepción filosófica de las relaciones entre los sexos. Esta “revolución aristotélica” (Allen 1985) produce el paradigma válido para el desarrollo subsiguiente, el cual ha permanecido constante en diversas variantes hasta un pasado reciente. Los pilares de este paradigma han sido la inferioridad de la mujer, la separación de casa y Estado, *oikos* y *polis*, la ubicación de la mujer en el *oikos*, su exclusión de la *polis*. Al haber sido ignorada esta revolución en la teoría de las relaciones entre los sexos por la corriente dominante de la investigación, se presenta hoy en día, en el centro de la confrontación del feminismo con los autores antiguos, la pregunta de si Platón fue feminista y Aristóteles antifeminista (cf. Tuana 1994).

Las consideraciones siguientes no pretenden aportar directamente a este debate, ya que un intento semejante presupone una definición de feminismo. De hecho, nunca antes se había debatido tanto si efectivamente puede darse una tal definición. Inclusive en caso de que se tratara de aclarar este problema, habría que solucionar el problema metódico de si tiene algún sentido la aplicación a la antigüedad de una categoría como ésta, surgida apenas en el siglo XIX.

A mí no me interesa aquí una actualización de textos clásicos, que corra el peligro de la simplificación. Por el contrario, el interés actual por esta temática debe más bien aprovecharse como impulso para una lectura renovada de dichos textos, que se oriente y se inspire en los más auténticos principios de la hermenéutica. Esta intención de reconstruir sistemáticamente las posiciones de las teorías filosóficas de género en su coherencia interna, se justifica en el fondo de la

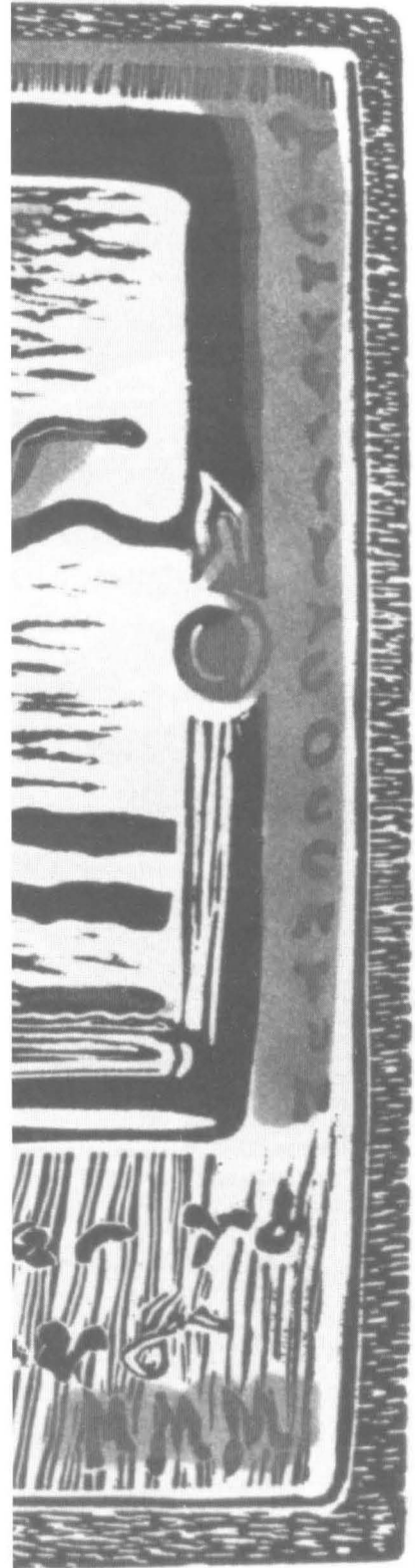
* La traducción, autorizada por la autora, es de Guillermo Hoyos Vásquez, Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. El original fue publicado en: Gisela Völger (Hg.): Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich (Ella y él. Poder femenino y dominación masculina en culturas comparadas). Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 25. November 1997 bis 8. März 1998. Köln 1997, págs. 99-108.

historia de la recepción y de la interpretación hasta hoy. En efecto, no hay ningún otro elemento teórico de la filosofía platónica y aristotélica que haya sido tratado con menor cuidado que precisamente éste. La relevancia ideológica, política y religiosa de la pregunta acerca de cómo, es decir, de acuerdo con qué principios se ordena la relación entre hombre y mujer, tuvo con frecuencia como resultado el que se dejaran de lado asuntos hermenéuticos elementales. Así, la historia elaborada por Bluestone de la interpretación del libro V de la República de Platón, es una prueba fehaciente de lo primitivos que son los medios, gracias a los cuales se pretende demostrar que la inaudita doctrina de Platón acerca de la igualdad de los géneros en la *polis*, debería ser tenida como irrelevante, falsa, ridícula, como no tomada en serio, en una palabra, no digna de que se vuelva sobre ella (Cf. Bluestone 1994).

La exposición de estas posiciones de teorías filosóficas de género de la Grecia antigua sirve para el objetivo más amplio de llegar hasta las profundidades de estas teorías, para poder hacer visibles los deslizamientos tectónicos en los fundamentos filosóficos que han llevado a este cambio de posición. El interés cognitivo de la filosofía feminista tiene que orientarse también, y no en último término, por los fundamentos teóricos concebidos independientemente de cuestiones de género, precisamente con el propósito de investigar sus efectos sobre la concepción contemporánea de los géneros. Qué consecuencias tengan las premisas metafísicas, éticas, políticas y antropológicas sobre la teoría de género, es un tema de mayor interés que el meramente anticuario. Una 'topografía', que se hiciera llevados de la mano de las teorías disponibles, la cual pudiera captar el corte de las teorías de género a partir de su ubicación en los respectivos fundamentos filosóficos, estaría preparando el terreno para intentar una autoubicación teórica, histórica y sistemáticamente transparente, es decir, podría proporcionar elementos de construcción para una teoría filosófica de los géneros no patriarcal.

El ordenamiento de los sexos en 'La República' de Platón.

El *locus classicus* de la teoría de Platón acerca de los sexos es el libro V de la República. Antes de poder presentar los elementos esenciales de esta teoría, hay que mostrar breve y transitoriamente su lugar sistemático en la totalidad de este escrito. Con el libro IV se ha alcanzado el primer fin principal de la *politeia*, a saber, la determinación de la esencia de la justicia. Poniendo como base la analo-





gía entre alma individual y Estado, se muestra, partiendo de lo más grande, el Estado, primero la justicia de la *polis*, y luego la del alma individual. En general se indica la esencia de la justicia con la fórmula: “*ta autou prattein ka’ me polu pragmonein dikaiosyne esti*” (433a/b), la justicia consiste en que cada quien haga lo suyo, es decir lo que le conviene, lo que le obliga, y se limite a ello en su obrar (Vlastos 1977).

Estado y alma se dividen de tres maneras. A los órdenes de la *polis*: el de los artesanos y trabajadores, el de los guerreros y el de los gobernantes; corresponden las partes del alma: *epithymetikon*, *thymoeides*, *logistikon*, lo apetitivo, lo valeroso y lo razonable. La virtud de la justicia es propia pues de la *polis* y del alma individual, cuando cada parte hace lo que le corresponde, ejecuta su propio *ergon* (obra). Se presupone con ello que las partes disponen de cualidades específicas que les son propias: al orden de los guerreros se les aplica como *arete* (virtud) propia la valentía, al de los gobernantes la sabiduría. La *sophrosyne* (prudencia) como la tercera virtud cardinal no corresponde, como la justicia, a ninguna parte en sí misma: la moderación se define como la armonía y la sinfonía de todas las partes bajo la directiva de la parte racional (Hirzel 1874: 396).

A partir de este descubrimiento de la definición de justicia y de las demás virtudes, se debe entonces determinar la esencia de la justicia en la *polis* y en el alma individual (Cf. 444e y ss.). Pero a esta intención de Sócrates se opone la intervención de los interlocutores, de modo que apenas los libros VIII y IX se dedican a esta temática. Se pide que primero se termine de aclarar la esencia del Estado justo, a saber: respecto a la relación correcta de los sexos y al ordenamiento de lo relacionado con la descendencia, puesto que, como se dice para fundamentarlo, “pensamos que de esto depende mucho, inclusive depende todo en el Estado, según que suceda justa o injustamente”(449d).

Ya con esto es claro que el ordenamiento de los sexos de ninguna forma debe ser considerado como asunto privado de los particulares, sino más bien como parte del orden político. Vacilante, por tener que abusar de los oyentes con algo increíble (*apistias*, 450c), se somete Sócrates a esta exigencia y considera primero que todo, la cuestión de la igualdad o desigualdad del hombre y la mujer. En un segundo paso se introduce, como algo que corresponde al resultado de la primera investigación, la comunidad de mujeres e hijos como forma de institucionalizar las relaciones entre hombre y mujer, y entre padres e hijos (Cf. 451c-457b).

Estos dos problemas, también caracterizados metafóricamente como oleadas (Cf. 457b), porque amenazan la posición segura y no son fáciles de resistir, están estrechamente relacionados con la tercera oleada, con la tesis de la necesidad de un gobierno por parte de los filósofos. Las tesis que debemos explicar y desarrollar más adelante son éstas:

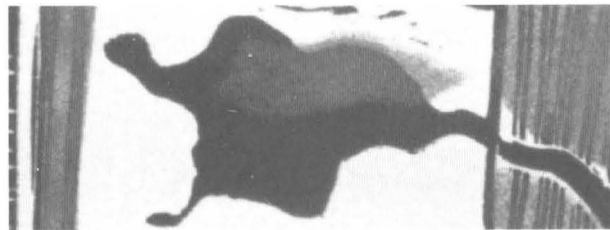
1.- Las mismas premisas metafísicas que fundamentan el gobierno por parte de los filósofos son las que fundamentan el ordenamiento de los sexos.

2.- El gobierno por parte de los filósofos es el presupuesto fáctico para la realización del ordenamiento ideal de los sexos.

Acerca de la primera oleada: ¿Deben las mujeres de los guerreros asumir en el Estado las mismas tareas y funciones que sus esposos, y en consecuencia deben ser educadas de la misma manera? Sin poner ningún pero ni condición, Platón defiende la igualdad sin excepciones de hombres y mujeres. Platón es absolutamente consciente de que con esto se establece algo increíble, que va en contra de la tradición y de lo que se tiene por bueno, de acuerdo con la costumbre; así lo demuestra con un ejemplo extremo: el de las mujeres de más edad que hacen sus ejercicios gimnásticos desnudas (Cf. 452a ss.).

Para defender este punto de vista escandaloso con respecto a las relaciones entre hombre y mujer, se requiere de una doble prueba de fundamentación: primero, hay que mostrar si y cómo es realmente posible esta regla; y segundo debe mostrarse que es buena, en el sentido de útil y provechosa (Cf. 452e ss., 456c).

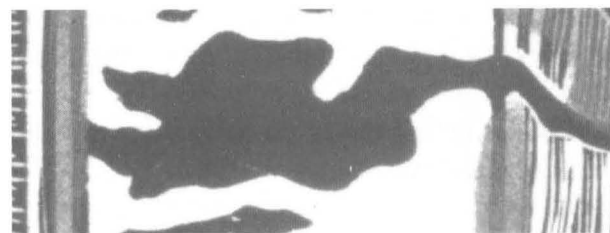
La posibilidad de una igualdad entre hombre y mujer se demuestra acudiendo al principio de justicia: "Vosotros mismos fuisteis quienes, al fundamentar el nuevo Estado, convinisteis en la necesidad de que cada uno debe ejercer como suyo propio, un solo oficio, aquel para el cual la naturaleza le ha hecho apto" (453b). Este principio puede también por sí



mismo fundamentar lo contrario: posición desigual del hombre y la mujer; esto sucedería si a la mujer en cuanto mujer le correspondiera una naturaleza diferente a la del hombre en cuanto tal.

La pregunta definitiva es por tanto, si hay o no hay un carácter específico unido al sexo de la mujer. Si se afirma esta pregunta, se sigue de ello la división del trabajo y correspondientemente de las funciones del sexo, fundamentada filosóficamente primero por Aristóteles y no superada todavía hasta hoy; dicha división se fija en la diferencia entre casa y Estado, esfera privada y pública. Pero si el ser humano no se diferencia por grupos en caracteres específicos de sexos, sino que se diferencia individualmente, se sigue del principio de la justicia que conforma el Estado, que es la naturaleza individual la que decide qué lugar le corresponde a una persona en cuanto tal en el Estado. El manifiesto de Sócrates por la igualdad de educación y distribución de funciones, tiene por tanto que confrontarse con la objeción posible e hipotética acerca de la naturaleza especial de la mujer (Cf. 453c, ss.). La refutación demuestra la ironía platónica: de la debilidad de la mujer se concluye su igualdad de derechos.

Consideremos en detalle esta pieza magistral de argumentación. Primero hay que precisar el principio: igualdad de naturaleza fundamenta igualdad de oficio. Sólo deben considerarse aquellas propieda-



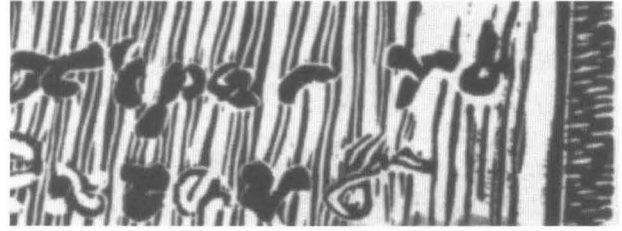


des que son relevantes para la ocupación misma. Así, por ejemplo, la diferencia entre calvos y hombres con cabello no es relevante para el oficio de zapatero. Para poder decidir si hay una diferencia relevante de la naturaleza con respecto a los oficios, se requiere de un criterio. Este criterio consiste en la relación entre el esfuerzo y el tiempo empleado para adquirir una capacidad y el grado de competencia que se adquiere. Del hecho de la debilidad general de la mujer se puede ahora concluir la falta de una diferencia relevante de los sexos: si las mujeres son superadas por los hombres en todo lo que desempeñan, entonces no se da ninguna diferencia relevante de la mujer en cuanto mujer con respecto a determinadas acciones. Si vale que en relación a todos los desempeños los hombre son mejores que las mujeres, entonces no hay ocupación para la cual se tuviera que reconocer una propiedad específica del hombre o de la mujer. La superioridad gradual general del hombre excluye una diferenciación cualitativa de los sexos (de otra manera interpreta, por ejemplo, Smith 1994: 28 s.). Esto significa, por el contrario, que la diferencia indudablemente constatada entre el hombre y la mujer desde la perspectiva de su aporte a la generatividad, es decir, que la mujer da a luz y el hombre engendra, es tan indiferente con respecto a la atribución de cargos y funciones en el Estado, como el tener o carecer de cabello lo es para el oficio de zapatero. En resumen: “Por tanto, mi querido amigo, no existe en un Estado ninguna ocupación que pertenezca a la mujer por ser mujer o al hombre por ser hombre, sino que las dotes naturales están diseminadas indistintamente en ambos sexos; por consiguiente, la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las tareas, al igual que el hombre...” (455d).

Después de que se ha demostrado, en el marco del ideal de Estado de Platón, a partir de las premisas del principio de justicia y del hecho de la igualdad de naturaleza, la posibilidad de la igualdad de derechos del hombre y la mujer en relación con la educación y con el asumir cargos, hay que mostrar ahora que esta participación de las mujeres es la mejor para el Estado. La superioridad del hombre no excluye que algunas mujeres superen a algunos hombres. Pero lo mejor para el Estado es la participación de los mejores en los asuntos del Estado (Cf. 456d ss.).

Acerca de la segunda oleada: sobre esta base desarrolla Sócrates las líneas fundamentales para la constitución de la convivencia de los sexos y de las generaciones en el orden de los guerreros. La forma de vida de los guerreros se caracteriza por la prohibición de la propiedad privada, no sólo con respecto a los asuntos materiales, sino también con respecto al ordenamiento de los sexos: “Las mujeres de nuestros guerreros serán comunes para ellos todos, y ninguna cohabitará en particular con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre” (457c/d). Esta presentación, dada desde una perspectiva patriarcal, lo mismo que la caracterización de comunidad de mujeres e hijos, pueden llevar al malentendido de que aquí se trata de una relación de propiedad unilateral en beneficio del varón; pero de hecho las relaciones entre los sexos son recípro-

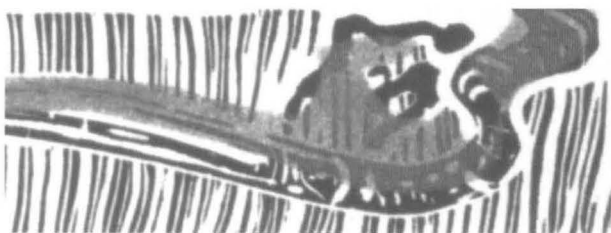




cas (Cf. Vlastos 1994: 15 ss.). Ni el matrimonio ni la familia han sido previstos para el orden de los guerreros: la vida de hombre y mujer se realiza no en la casa, sino en la esfera de lo público; los descendientes crecerán en casas de crianza.

Este no es el lugar para presentar más en detalle el concepto de comunidad de mujeres e hijos, ya que nos interesa más bien su fundamentación. De la igualdad de derechos del hombre y la mujer sólo se sigue primeramente el veredicto de una división sexual del trabajo; la propuesta de Sócrates acerca de la forma de regular legalmente el ordenamiento de los sexos y de las generaciones requiere por tanto de una fundamentación adicional. Sólo se presupone primero la posibilidad de este orden, para luego, partiendo de ella demostrar la conveniencia de tal institución (Cf. 458b ss.). La tesis reza: esta institución es la causa del mayor bien (*megiston agathon*, 462a). El mayor bien es el que hace del Estado uno; el mayor mal, el que lo desgarraría (Cf. 462a/b).

La tesis de que la comunidad de mujeres e hijos sea la causa del mayor bien se fundamenta en dos pasos. Primero se expone en abstracto que la comunidad de placer y displacer une las partes en un todo: alegría compartida, dolor compartido constituyen unidad (Cf. 462b-e). En un segundo paso se identifica la comunidad de mujeres e hijos como una especie de este género de comunidad de placer y displacer (Cf. 462e-465d).

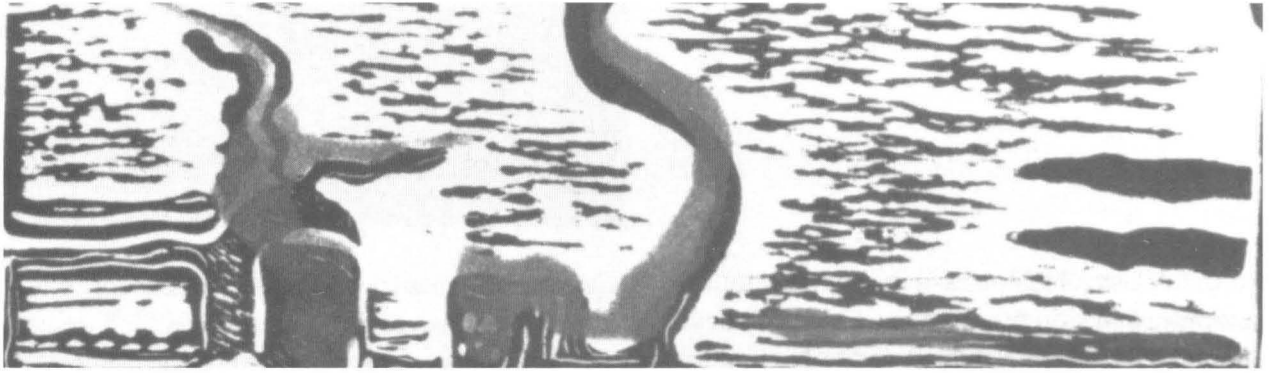


Que la comunidad de placer y displacer constituya la unión de las partes en un todo es fácil de ver: cuando se alegran muchos en relación con lo mismo, entonces no sólo está cada uno en sí unido a esto mismo, sino que todos están unidos entre sí por la misma relación con lo mismo y la igualdad del estado de alma.

Placer y displacer son, en cuanto lo común a todos (lo general distributivamente), al mismo tiempo el vínculo que une a muchos en la unidad colectiva de un todo.

El presupuesto para el surgimiento de una comunidad de placer y displacer es que los muchos 'sujetos' diferentes, cada uno para sí, es decir distributivamente, estén en la misma suerte de relación con los objetos, con respecto a los cuales se presenta placer o displacer. Se trata de que el mayor número de personas pueda utilizar igualmente el predicado 'mío', es decir, lo pueda aplicar a los mismos objetos, ya que la relación del pertenecer o no pertenecer decide sobre si se reacciona a la cosa o al suceso con placer o displacer. Las múltiples relaciones de diferentes hombres con lo mismo, como lo suyo, no tienen en primera instancia ninguna relación entre sí, es decir, no constituyen ninguna totalidad. A través del surgimiento uniforme de placer y displacer en todos se transforma la mera pluralidad en totalidad; placer o displacer es el motivo de unidad cualitativo gracias al cual lo plural se congrega en la unidad de un todo.

En el último paso se comprueba, si la institución de la comunidad de mujeres e hijos, corresponde al modelo presentado en abstracto de un Estado constituido de la mejor manera. La comunidad de mujeres e hijos es demostrada también como una forma



concreta de comunidad de placer y displacer, y como causa del mayor bien, de la unidad del Estado (Cf. 464b). Que esta institución debe ser entendida como caso del modelo general, es mostrado por Platón gracias a la subsunción del pariente bajo el concepto de lo propio suyo (Cf. 463b/c). Las relaciones omnilaterales de parentesco, establecidas por la comunidad de mujeres e hijos, garantizan por tanto que se cumpla la norma estatuida para el Estado mejor constituido, a saber “que todos con respecto a las mismas cosas utilicen esto de la misma forma, lo mío y lo no mío” (462c). De estas relaciones omnilaterales de pertenencia surge la comunidad de placer y displacer, y con ella la unidad orgánica del Estado (Cf. 462c/d).

En la recepción filosófica de Platón se ha tratado esta concepción de la comunidad de mujeres e hijos, como un elemento de su proyecto de Estado ideal, realmente ridículo, no tomado en serio por el mismo Platón, de todas maneras no sostenible, moralmente reprochable (Cf. Bluestone). Yo quisiera, por el contrario, mostrar en lo que sigue que el ordenamiento de los sexos presentado, no expresa ni un pasaje de doctrina meramente curioso ni algo accidental, sino un elemento integral del proyecto de Estado ideal platónico. Hay que poner en consideración dos factores para fundamentar esta concepción. Las consecuencias útiles de esta institución, nombradas por Platón, tienen que ser relacionadas con la afirmación de que la doctrina central para la teoría política de Platón acerca del gobierno de los filósofos, discutida en la tercera oleada, fundamenta también esta institución. Es decir, hay que pensar la consideración de utilidad en estrecha relación con la consideración de posibilidad¹.

¹ Posibilidad tiene un doble sentido: en relación con la discusión acerca de la primera y segunda oleada, posibilidad significa lo mismo que posibilidad de ser pensado como demostrable y fundamentado, cuyo opuesto es una pura fantasía; en relación con la consideración del gobierno de los filósofos se trata de las condiciones de realización del ideal de la *polis* justa. Posibilidad significa aquí tanto como realmente posible (Cf. 471, 472d/e).

Platón justifica su teorema del gobierno de los filósofos, tan frecuentemente denigrado y tan crudamente atacado, mediante su teoría del saber. Según Platón sólo hay en sentido estricto saber o conocer de ideas y no de las cosas sensibles que les sirven de instancia. El argumento presentado en *La República* y en otros lugares, el denominado por los intérpretes “*argument from the opposites*” no hay que

desarrollarlo aquí en detalle (Cf. *Politeia* 476c ss.; Cf. Vlastos 1973). Definitivo es aquí solamente el resultado: las cosas sensibles no son verdaderamente seres, pues sus predicados no descansan sobre su ser, su *ti estin* (qué es) o su *ousia* (esencia); y el verdadero saber se relaciona con el ser mismo; es decir, sólo hay en sentido estricto conocimiento de las ideas.

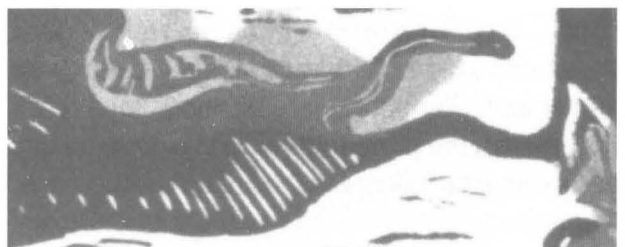
Para justificar el así llamado principio del rey filósofo, hay que mostrar en un segundo paso, por qué aquellos que disponen del saber, deben poder ejercer el poder en el Estado. Es claro que la institución y la administración justa del Estado presuponen un saber acerca del bien y de lo justo, y que si el saber consiste en conocer la idea de algo, entonces sólo los filósofos pueden disponer de la verdadera visión acerca de los fines objetivamente propuestos para ser perseguidos en procura del bien y de lo justo. Platón defiende pues, lo mismo que Sócrates, la concepción de que para un actuar virtuoso y justo es necesario el saber. Pero Platón rechaza, sin embargo, la difundida doctrina socrática de que la virtud es saber o de que el saber es la condición necesaria y suficiente para ser virtuoso. La reciente investigación sobre Platón muestra que *La República* rompe con algunos principios socráticos de la doctrina de la virtud (Cf. también para lo que sigue: Irwin 1977).

La doctrina de Platón de las tres partes del alma (Libro IV) se opone a la reducción socrática de los fines en conflicto a juicios erróneos acerca del bien: el deseo de tomar algo puede sostenerse e inclusive imponerse, a pesar de la convicción de que es mejor no tomar. La doctrina de la triple división del alma incluye el reconocimiento de tendencias no racionales: la parte apetitiva del alma (*to epithymetikon*) es en su tendencia totalmente independiente de un concepto del bien; la parte emocional del alma (*to thymoeides*) es influenciada en su tendencia por opiniones acerca de las formas del bien; sólo el alma racional (*to logistikon*) se deja en su tendencia guiar y determinar completamente por aquello que concibe como bien en abso-

luto y en su totalidad (Cf. *Ibíd.*: 192). En el Libro IX diferencia Platón las tres partes del alma no sólo en relación con su diferencia estructural con respecto al concepto del bien, sino también en relación con los objetos de la inclinación: la parte más baja del alma está orientada a la satisfacción de instintos, la parte intermedia tiende al honor, y el bien superior es conocimiento o verdad para el alma racional (Cf. 581a y ss.).

Si la ética de Platón admite conflictos entre las tendencias naturales y lo que se reconoce como bien, entonces se necesita para ser y obrar virtuosamente algo más que conocimiento: en lugar de una disonancia adversa a la virtud se exige orden armónico de todas las partes del alma bajo la conducción de lo *logistikon* (racional). De la analogía entre Estado y alma individual se sigue de aquí la necesidad del gobierno de los filósofos, el cual garantiza que lo conocido como bueno, también sea perseguido como tal, es decir sea practicado (Cf. *Ibíd.*: 201).

Pero si el gobierno de los filósofos no sólo sirve a la imposición de lo conocido como bueno filosóficamente, sino también debe servir para la realización de lo bueno en los demás órdenes de la *polis*, surge un problema de mediación entre sus tendencias espontáneas naturales y la pretensión de una armoniosa concordancia bajo la dirección de la parte racional del alma. El problema consiste en cómo se puede conciliar la subordinación de las partes no racionales del alma y del Estado bajo lo racional, con el reconocimiento y consideración de su correspondiente *eudaimonia* (Cf. 586e-587a). Mi tesis es que la institución de la comunidad de mujeres e hijos representa un medio irrenunciable para la solución de este problema. Aquello, a lo que tiende cada uno, está determinado formalmen-



te como *eudaimonia*, felicidad, pero los contenidos que constituyen la *eudaimonia* varían según la relación de la parte que tiende con respecto a lo que considera racional en cuanto bueno. Para poder realizar el bien para toda la *polis*, es decir lo bueno para cada parte, y al mismo tiempo posibilitar armonía entre todas las partes bajo la conducción de la parte racional, se hace necesaria una modificación de la representación de felicidad de las partes no racionales, de suerte que permanezcan protegidos los fines específicos que se persiguen y al mismo tiempo puedan armonizar con el bien conocido objetivamente por la razón. Precisamente esto es lo que alcanza la comunidad de mujeres e hijos. Gracias a esta institución se modifica la representación de felicidad de los guerreros, puesto que no disponen de un conocimiento adecuado del bien, de tal forma que dicha representación concuerde con lo objetivamente bueno. La tendencia natural de los guerreros hacia honores es en sí motivo de pugna y reyertas entre ellos mismos, lo que pone en peligro el orden de toda la *polis* (los que quieren el honor son al mismo tiempo los más conflictivos, Cf. por ejemplo 581b). La institución de la comunidad de mujeres e hijos consigue, gracias a la comunidad de placer y desplacer, que lo que importe a los guerreros sea el cuidado por la salud de todo el Estado y el reconocimiento de la *polis* como totalidad. Este es el tipo de honor, el ‘triumfo’ al que debe tender el orden de los guerreros, orientado por el gobierno de los filósofos de acuerdo con la visión filosófica. Puesto que los guerreros mismos no son capaces del conocimiento filosófico del bien, se hace necesario el ajuste indirecto de su representación de felicidad de acuerdo con la medida del bien mismo.

La comunidad de mujeres e hijos es con ello el medio debido a la visión filosófica sobre el bien y lo justo, gracias al cual el objeto del honor, al que tienden los guerreros, se transforma de modo que cuadre en el orden racional, y que al mismo tiempo el honor se conserve protegido como el fin propio que ha de ser perseguido por el orden de los guerreros.

La relación de los sexos según Aristóteles

Los elementos fundamentales del orden de los sexos de Platón, a saber, la igualdad de hombre y mujer, su igualdad de derechos en el Estado y la sustitución del manejo privado de la casa por la comunidad de mujeres e hijos, todo esto es rechazado por Aristóteles. Lo constitutivo para su concepción de la *polis* son precisamente las doctrinas opuestas: el hombre y la mujer son por naturaleza diferentes; la deficiencia de la mujer funda su incapacidad para gobernar en casa y en el Estado; la casa se restablece de nuevo y es desde entonces parte constitutiva integral del orden social occidental.

Primero que todo un resumen corto sobre la doctrina de Aristóteles sobre la casa: Estado y casa, *polis* y *oikos* pertenecen, según Aristóteles, al mismo orden de cosas, son comunidades humanas que consisten en ser el resultado del actuar humano por finalidad, con base en una buena voluntad (Cf. sobre lo que sigue: Aristóteles, *Política*, Libro I, Cap. 1-3). Su diferencia específica se determina por la forma de bien por la que existen: el *oikos* sirve a la conservación de la vida, de la vida diaria de los individuos y de la vida generativa de la especie; pero en la *polis* se trata de la realización del bien más noble, la vida perfecta, buena, la *eu zen* o la *eudaimonia* (el bien vivir o la felicidad).

Casa y Estado son al mismo tiempo formas de la subordinación y de la autoridad, en una palabra, formas de gobierno. Pues, como se dice para fundamentarlo, “la oposición entre gobernantes y gobernados se presenta siempre que algo consta de muchas partes y conforma una unidad... Y esta relación se encuentra en los seres animados en virtud de su plena naturaleza” (1254a). El ser animado es él mismo una unidad de diversas formas de dominio: “el alma domina sobre el cuerpo como su instrumento, despóticamente; dentro del alma lo racional lleva un régimen político y regio sobre la parte no racional” (1254b).

El fundamento de la economía y de la política de Aristóteles es el teorema de la analogía entre las relaciones en el interior de lo animado y las relaciones entre los diversos seres animados, aquí naturalmente los seres humanos. Mientras la *polis* según su esencia es una relación entre libres e iguales, la casa es una unión de dominio diferenciada en sí misma. Esto significa que la forma de dominio varía en relación con las partes que conforman una sociedad.

En la sociedad conyugal y paterna se trata fundamentalmente de relaciones entre libres, de modo que el dominio se ejerce para bien de los dominados. De otra manera sucede entre *oikodespotes* y esclavos: aquí se trata de una forma de dominación semejante a la *tyrannis* sobre no libres, la cual se orienta unilateralmente por el interés de los dominadores. Pero lo bárbaro es la manera como se concibe, según Aristóteles, la relación de hombre y mujer; porque en cuanto los bárbaros no conocen ninguna relación libre e igual de ciudadanos en la *polis*, les falta en absoluto un criterio adecuado para juzgar otro tipo de relaciones como tiránicas. La relación conyugal es análoga a la aristocracia en el Estado (Cf. 1252b, 1325b 25ss.).

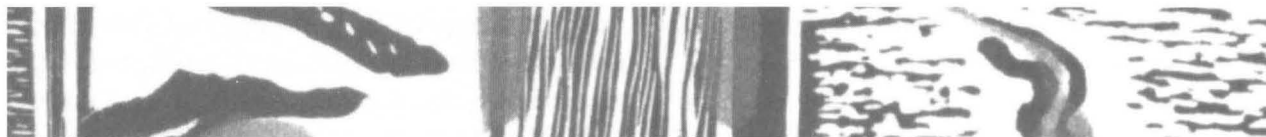
Ciertamente la relación conyugal es entre libres, pero sin embargo no es entre iguales. El hombre y la mujer son diferentes según su especie, ya “que lo masculino por naturaleza está más dotado para la conducción que lo femenino, si –como añade Aristóteles prudentemente– no se da una relación en contra de la naturaleza” (1259 8 ss., Cf. también 1254b). Antes de pasar a la fundamentación de esta tesis orientada por una diferencia meramente gradual, en contra de la doctrina de Platón, quiero intentar aclarar algo de los desplazamientos en la comprensión de metafísica y política, que están a la base de la rehabilitación aristotélica de la casa.

Punto de partida es la crítica de Aristóteles en el libro II de la Política a la concepción de Platón de una comunidad de mujeres e hijos. Aristóteles pone primero como presupuesto de esta doctrina el que el mayor bien del Estado sea la unidad análoga de

sus partes con la de un todo viviente. Este presupuesto es declarado falso: asumirlo lleva a lo contrario de lo que se pretende, a saber, a la disolución del Estado. De hecho, según Aristóteles, un Estado es, de acuerdo con su naturaleza, una pluralidad de elementos cualitativamente diferentes. Si Aristóteles muestra que la consecuencia más extrema del mayor bien platónico es el desarrollo del Estado para convertirse en individuo, entonces la objeción es clara: las partes del Estado platónico son sólo elementos dependientes de un Estado concebido como unidad absoluta, semejante a la substancia. Pero Aristóteles había establecido claramente al principio de su confrontación con Platón que el Estado se da gracias a las personas que realizan en él sus vidas de acuerdo con sus deseos (1260b).

Ya a partir de esta primera crítica del presupuesto platónico se puede ver el cambio fundamental en la comprensión de política, que va de Platón a Aristóteles. A la crítica de Aristóteles a la determinación del sumo bien del Estado de Platón, subyace una crítica más fundamental todavía: Aristóteles niega la premisa metafísica de Platón, de que el mayor bien político deba ser adquirido del conocimiento filosófico de la idea del bien como principio superior del ser. Con esto rechaza Aristóteles la concepción platónica de la metafísica como la ciencia normativa superior, que como política llega a obtener efectividad práctica (Cf. sobre esto y lo que sigue Bien 1973: 116ss., 1968/69). El bien no es ningún fin predado ontológicamente, sino el bien humano (*anthropinon agathon*) realizable según la visión de cada uno mediante su propio actuar. Y el Estado no es el orden predado, fundado metafísicamente, en el que cada uno tiene que integrarse de acuerdo con la constitución de su alma.

La restitución de la casa por parte de Aristóteles, debe ser vista como consecuencia de esta transformación de una comprensión metafísica a una comprensión antropológica de política. El fin del Estado no se orienta ahora por un principio superior del ser, sino por los ciudadanos y ciudadanas que viven de acuerdo con sus propios deseos. La mejor *polis*



es aquella que crea las condiciones para la realización ilimitada de la felicidad del ser humano. Pero este ser, como lo expone Aristóteles en el Libro VIII de la *Ética Nicomáquea*, se inclina más a la convivencia con otro que a la comunidad en el Estado; el ser humano es diferente del animal en que se une a su semejante no sólo para fines de la supervivencia, sino también para constituir una comunidad de hogar para fines de una vida en común (Cf. *Ética Nicomáquea* VIII, 14: 1162a 16-22). Con la caída del fundamento metafísico de la política, falta al mismo tiempo el horizonte de fundamentación para la disolución de la casa, y no resta nada que se oponga a la inclinación natural del ser humano para conformar una cultura doméstica.

Notorio es que la crítica de Aristóteles a la comunidad de mujeres e hijos, deja totalmente fuera de toda consideración la igualdad de hombres y mujeres. La comunidad de mujeres e hijos no se define como orden político de la relación de sexos que corresponde a este teorema, sino más bien como solución de relaciones de propiedad justas, de suerte que las mujeres desde un principio son calificadas como propiedad de los hombres. La reciprocidad de las relaciones de sexo no alcanza a ser tenida en cuenta.

Ahora bien, las mujeres no son, según Aristóteles, como los esclavos propiedad del hombre. Pero en contra de la concepción platónica de una diferencia meramente gradual, Aristóteles afirma en la filosofía práctica una diferencia de tipo específico: lo femenino es por naturaleza lo regido, lo masculino lo regente. Esta diferencia se fundamenta como sigue: “el esclavo no tiene en absoluto la facultad de deliberar, la mujer ciertamente la tiene, pero sin la requerida autoridad y decisión [*akuron*], y el niño también la tiene, pero todavía no desarrollada” (1260a). Aristóteles paraleliza entonces esta dife-

rencia de mujer y hombre con la diferencia entre alma no racional y racional, y legitima de esta forma el dominio del hombre sobre la mujer. La facultad de deliberar, lo *bouleutikon* es parte de la razón práctica: la deliberación realizada como silogismo práctico desemboca en la decisión para una acción (Cf. *Ética Nicomáquea* III, 4: 1112a ss.).

Si Aristóteles caracteriza la mujer mediante la falta de autoridad de esta facultad, entonces a ella le falta la fuerza para imponerse frente a la parte irracional, la de las tendencias del alma. Esto significa que sus acciones no son siempre resultado de deliberación. Pero en cuanto sólo aquel cuya acción tiene su origen en la deliberación y la decisión, es responsable en sentido ético, parece indicado, por tanto, tener por limitada la imputabilidad de la mujer, es decir, su capacidad de rendir cuentas (Cf. Rapp 1995). Sin duda la deficiencia de *bouleutikon* descalifica a la mujer como ciudadana: la mujer es en consecuencia indiscutiblemente lo regido, pero entre ciudadanos libres e iguales es posible en principio y deseable el relevo en el dominar y ser dominado.

Finalmente hay que preguntar cómo fundamenta Aristóteles esta constatación acerca de la inferioridad natural. La respuesta es sencilla: no lo hace. Por tanto: ¿una mera tesis con tales consecuencias, y esto teniendo en cuenta el conocimiento de la refinada fundamentación platónica de lo contrario? Si se quisiera liberar a Aristóteles de esta mancha, se correría el peligro de desacreditarlo de otra forma. Porque nada más indicado que acudir a sus escritos biológicos para llenar este vacío de fundamentación.

En su doctrina de la generación y transmisión hereditaria afirma Aristóteles que la mujer es un hombre imperfecto, mutilado (Cf. Lesky 1950: 1344 ss.).

Aristóteles defiende en su *Historia animalium* también la concepción de que la diferencia de lo masculino y lo femenino se vincula con diferencias de carácter, de manera muy destacada en el hombre (Cf. *Historia animalium*, Libro IX: Cf. Allen 1985; 117 ss.). Tampoco es claro que desde aquí se puede sin más establecer un puente con la política: objeto de la filosofía de la naturaleza es lo que es de por sí, la *physis*. Y el objeto de la filosofía práctica es lo que está a disponibilidad del hombre, la *praxis*.

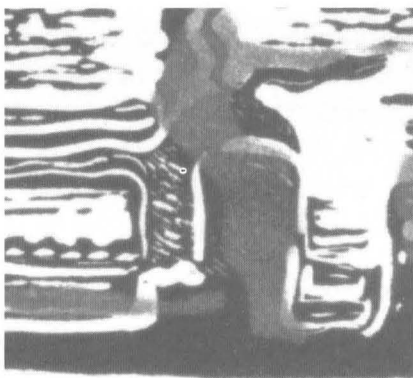
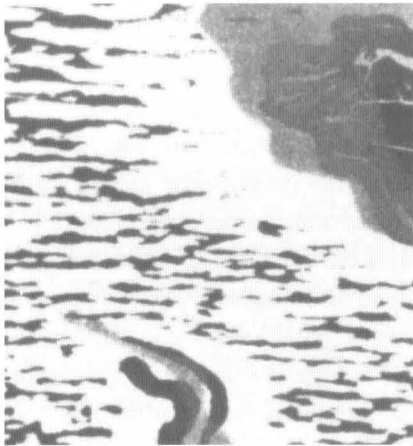
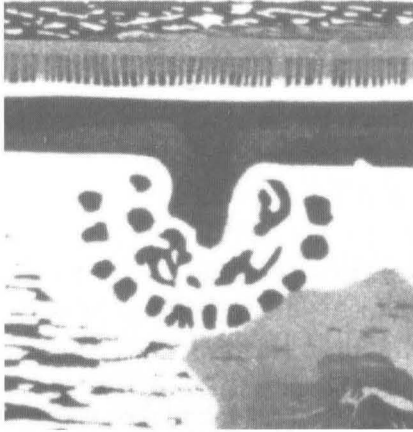
Este no es el lugar para discutir exhaustivamente este espinoso problema; para terminar, sólo habría que bosquejar brevemente dos perspectivas centrales de la discusión: hay que preguntar primero, qué función juega el concepto de naturaleza en la política de Aristóteles. Luego hay que preguntar si la biología de Aristóteles descansa sobre premisas metafísicas, que tengan implicaciones normativas. La biología de Aristóteles, a diferencia de las concepciones de sus predecesores, es un todo sistemático que se construye sobre su doctrina de la causalidad; desde entonces el principio unificador de todos los procesos vitales es el concepto de finalidad. Erna Lesky acentúa en su ensayo sobre ‘*La doctrina de la generación y de la transmisión hereditaria de la antigüedad...*’ que esta teleología del llegar a ser obtiene su último significado de la metafísica. Como prueba hay que recurrir al ‘*De generatione animalium*’ (731b 24ss.). Allí, después de que se ha mostrado la diferencia entre lo eterno y divino, y lo finito, que se hace, sigue Aristóteles: “Puesto que la naturaleza de tales seres no soporta un ser eterno, lo que surge sólo es eterno en el modo en que tiene posibilidad para serlo. Por su número no puede serlo... pero por su especie (por causa del principio formal que hay en él) tiene la posibilidad de ser eterno. Por ello hay siempre generaciones de hombres, animales y plantas. Pero puesto que para ellos el origen es lo femenino

y lo masculino, por ello tenía que darse, por razón de la generación, lo femenino y lo masculino en las criaturas. Y puesto que por esencia la primera causa del movimiento en la que se encuentra el concepto y la forma, es mejor y más divina que la materia, por ello es más idóneo que lo superior esté separado de lo inferior. Por esto lo masculino... está separado de lo femenino. Porque el principio del movimiento es el mejor y el más divino, por ello está como masculinidad a la base de las criaturas que se hacen, en cambio la materia es el substrato femenino” (Citado según Lesky 1950: 1383).

La metafísica se revela así como marco de referencia normativo, desde el cual se hace comprensible la posición del varón como la criatura más perfecta de la naturaleza (Cf. *Ibíd.*: 150). Queda por preguntar si esta valoración metafísica, condicionada por la filosofía de la naturaleza, tiene fuerza en el ámbito de lo político. La deficiente dotación de la mujer por parte de la naturaleza, junto con el teorema de la jerarquía natural de lo mejor sobre lo inferior, es la única fundamentación para la posición inferior de la mujer en la casa y en el Estado. La combinación entre la definición de la *polis* como la comunidad de libres e iguales y entre la imposibilidad que se sigue de allí de una repartición constante de dominio y ser dominado fundamenta la exclusión de las mujeres de la ciudadanía. Con esto es claro que el concepto de naturaleza no sólo influye como categoría de justificación -como ya lo notó Rousseau- en la doctrina de la esclavitud (Cf. CS I, 2; Cf. Bien 1973: 204).

Para Platón la metafísica es fundamento de la política; como ciencia de normas superior fundamenta la figura de la comunidad política y el gobierno de los que son capaces de visión: el bien superior de la *polis* y el gobierno de los filósofos. Si la naturaleza de la mujer no difiere específicamente de la del hom-





bre, el principio de justicia exige la participación con igualdad de derechos de las mujeres en el Estado, de acuerdo con sus capacidades individuales. Los filósofos están autorizados para imponer – inclusive con medios ambiguos- el bien objetivo conocido por ellos. La comunidad de mujeres e hijos es el medio definitivo, mediante el cual se hace compatible el fin perseguido por los guerreros con el bien superior de la *polis* conocido filosóficamente, con lo que también se conserva protegida la tendencia genuina de los guerreros en procura del honor. En cuanto aquí los órdenes inferiores son tenidos como menores de edad que necesitan de orientación, se ha hablado con razón también de una manipulación economicista de lo político en Platón.

Aristóteles libera la política de sus presupuestos metafísicos y con ello también la *polis* de su estructura jerárquica económica. Pero entonces sólo son aceptados unos pocos en la comunidad de ciudadanos libres e iguales. El concepto de naturaleza forrado metafísica y normativamente es fundamento del posicionamiento fijo del hombre como gobernante o gobernado y con ello también como fundamento de legitimación para excluir de la *polis*. Esta doctrina aristotélica se volvió paradigmática para la teoría y la realidad del ordenamiento de los sexos en Occidente.

BIBLIOGRAFÍA

Allen, P. (1985): *The Concept of Women. The Aristotelian Revolution 750 BC – AD 1250*. Montreal.

Aristóteles de Estagira: Politeia (La política). Traducción de Manuel Briceño Jáuregui, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.

- : *Historia animalium*, 3 Tomos.

- : *Ética Nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993.

Bien G. (1968/69): *Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 76: 264-314.

- (1973): *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg.

Bluestone, N. H. (1994): Why Woman Canot Rule. Sexism in Plato Scholarship. In: N. Tuana (Hg.): *Feminist Interpretations of Plato*. University Park, Pa.: 109-130.

Hirzel (1874): Über den Unterschied der dikaiosyne und der sophrosyne in der platonischen Republik. In: *Hermes* 8: 379-411.

Irwin, T. (1977): *Plato's Moral Theory. The Early and the Middle Dialogues*. Oxford.

Lesky, E. (1950): Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken. Akademie der Wissenschaften und Literatur. *Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 19. Wiesbaden.

Platón: Diálogos. México, Porrúa, 1973.

Rapp, C. (1995): Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortlichkeit. In: O. Höffe (Hg.): *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. Berlin: 109-133.

Rousseau, J.-J. (1964): *Contrat Social*. In: *Œuvres complètes*, Tomo 3, Paris.

Smith, J. F. (1994): Plato, Irony, and Equality. In: N. Tuana (Hg.): *Feminist Interpretations of Plato*. University Park, Pa.: 25-48.

Sokrates in der griechischen Bildkunst. Katalog zu Sonderausstellung der Glyptothek und des Museums für Abgüsse Klassischer Bildwerke. München 1989.

Tuana, N. (Hg.) (1994): *Feminist Interpretations of Plato*. University Park, Pa.

Vlastos, G. (1973): Degrees of Reality in Plato. In *G. Vlastos: Platonic Studies*. Princeton.

- (1977): The Theory of Social Justice in the 'Polis' in Plato's Republic. In *Mnemosyne* 50 (Suppl.): 1-40.

- (1994): Was Plato a Feminist? In: N. Tuana (Hg.): *Feminist Interpretations of Plato*. University Park, Pa.: 11-23.

