

¿Es aristóteles al “sexo” lo que platón al “género”?

Diana Ibarra
Centro de Investigación Social Avanzada

Después de muchas letras descifradas, litros de tinta plasmada, ecos de voces escuchadas y miradas reconocidas, sigue sin tenerse en claro cuánto de lo que somos es labrado por otros sujetos y cuánto viene de uno mismo; ya sea de aquello con lo que se nace, o aquello que es elegido y fruto de una autorreflexión comprometida.

El sistema sexo/género es un terreno en el que esta disyuntiva se torna más profunda y radical. El humano está constituido sin lugar a dudas por una masa material a la que nos referimos con el nombre de cuerpo, pero también tiene una dimensión que escapa a la cuantificación y en la que podemos encontrar sus libertades, deseos y pensamientos. El “sexo” tradicionalmente se ha identificado con el cuerpo, con lo dado, y por consiguiente con aquello sin el cual no puedo vivir. Sin embargo ese cuerpo está atravesado por una gran cantidad de variables que lo interpretan y lo posicionan en un determinado tiempo y espacio, eso es el “género”. Gayle Rubín distingue que “un sistema de sexo/género’ es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se

satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (RUBIN, 1996:37). La mirada en la que se refleja el cuerpo es la que le dota de un significado, aunque las características distintivas se encuentren presentes, desnudas y expuestas, al ser percibidas entran dentro de una dinámica de interpretación que posteriormente formarán parte de la vida aceptada y común de las personas dentro de sus comunidades.

Esta invención y reinención del humano es tan inherente a la existencia que es imposible desligarlo de la historia. Es por ello que este trabajo tiene un doble objetivo, uno histórico y otro antropológico. Siguiendo a Pierre Bourdieu se piensa que el hombre es parcialmente el resultado de un *habitus*, es decir el resultado de una *estructura interna que siempre está en vías de reestructuración* (BONNEWITZ, 2003:66). De alguna manera el hombre produce y reproduce un cierto simbolismo y lo reproduce, si bien haciendo cambios pues las culturas son dinámicas, pero que de alguna manera hay constantes que quedan ahí a pesar de la modificación de los tiempos. Constantes generalmente imperceptibles pero no por ello menos determinantes. Ésta es la dimensión histórica que se quiere rescatar. Aristóteles y Platón han sido referencia constante en el pensamiento de Occidente, y aunque los estudios enfocados al género se han presentado relativamente desde hace corto tiempo, es importante destacar que sin las nominaciones actuales, los temas de sexo/ género han estado presentes y se han ido construyendo de un modo epistémico y político desde hace mucho. La Grecia fundante de la cultura moderna sigue presente en nuestros modelos estéticos, éticos y políticos.

En cuanto a la dimensión antropológica se tratará de mostrar la importancia que tiene el cuerpo en la determinación de estos términos “sexo” y “género”, pues se tratará de explicitar que dependiendo de la visión que se tenga del cuerpo es que se permite una movilidad a la identidad de la persona. Cabe aclarar que por sexo, se hace una inclusión de genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos, y no solamente la apariencia de ser hombre o mujer (LAMAS, 1996:339). Se ha seleccionado a Platón y Aristóteles por considerarlos pilares de la filosofía, pero también porque presentan dos distintas interpretaciones de la persona, y dos propuestas políticas con respecto al ser sexuado. Para lograr estos objetivos, a) se explicará la importancia de abordar tanto el “sexo” como el “género” para entender la

identidad personal, b) se realizará un breve planteamiento de la antropología de cada uno de estos autores, centrándonos específicamente en el cuerpo, para después c) analizar algunas de sus derivaciones políticas y por último d) presentar a la discusión algunas de las complejidades y paradojas que presenta una propuesta y otra con respecto a la libertad.

Reduccionismos identitarios

Al momento de sopesar posturas, el humano suele polarizar sus respuestas. Rara vez tiene el tino de conservar la mesura en sus opciones e integrar en una sola decisión las preferencias que se apuntaban como opuestas. En ocasiones el “sexo” y el “género” suelen tratarse de esta manera, como opuestos casi irreconciliables. Es por ello que se sugiere que ambos son partes irremediabilmente constitutivas de la identidad de una persona. No hay “sexo” sin género, pues no podríamos hablar de un cuerpo ahistórico, acultural, pues los humanos siempre devienen a la existencia en un instante determinado. *La cultura marca a los seres humanos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás, lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano.* (LAMAS, 1996:344); pero tampoco se puede hablar de un “género” sin “sexo”, pues de alguna manera el cuerpo, al ser una realidad tangible, se ofrece indubitable y voraz. Demanda para sí un sin fin de requerimientos materiales: nutrientes, temperaturas accesibles, movilidad, hidratación, etc. Aquel que pretenda vivir ignorando al cuerpo verá que su estado de vivo se acaba con prontitud. Sin embargo, no se puede incursionar en estas investigaciones si no se tiene claro que el sexo no es el género, pero que la relación entre ambos es confusa. La sociedad asume una serie de juicios ciertos de un individuo tan sólo por el hecho de tener un sexo definido, y conformará su género en parte tomando en cuenta la voluntad del interesado, pero en su mayoría conformándolo sin que él mismo se percate. Lo que nos introduce al término de “categoría sexual” acuñada por Candace West y Don Zimmerman. (WEST y ZIMMERMAN, 1999: 120) Con la intención de presentar este problema, de una manera expositiva me inclino a condensar el espectro de opiniones a dos principales: los estudios sociobiologicistas, que en general se centran en el «sexo» y la interpretación preformativa, que más

bien se sitúan en el género como constructo.

En los estudios de género la sociobiología ha cobrado importancia al tratar de determinar los influjos biológicos que desencadenan un determinado comportamiento sexual en la sociedad. El problema se presenta cuando se hace una conexión necesaria entre una estructura anatómica o fisiológica con un desempeño cultural; como sería el suponer que dado el diformismo sexual cerebral, las mujeres tienen siempre un desempeño más pobre que el varón en las matemáticas o en la rotación de objetos mentales, mientras que muestran una mayor expresión verbal, o una mejor percepción de los detalles (KIMURA 2003). Si bien los resultados suelen matizarse de acuerdo a la edad y a la educación, es común caer en determinismos al visualizar al humano solamente con un cúmulo celular evolucionado. En el ámbito feminista de los Estudios de Género esta postura es ampliamente criticada pues abre la puerta a las estructuras de dominación existentes (SPERLING 1991:250). Lo que se suele llamar “esencialismo” se interpreta como algo dado e inamovible, por lo que la evolución humana desde una perspectiva sociobiologicista supondría que el hombre se ha desarrollado de una manera superior a la mujer y que eso ha traído consigo la definición de los roles genéricos existentes. La determinación fisiológica implica mucho más que el hecho de que sean las mujeres y no los hombres, quienes gestan y alimentan a los hijos. El término conlleva la imagen de una forma femenina intrínsecamente inferior, en particular de una forma de inteligencia inferior, que relega naturalmente a todas las mujeres a la ejecución de ciertas tareas bien delimitadas (WILLIAMS 1973:1.725). De este modo interpretado, la naturaleza sería destino, y el género no sería sino una manifestación inequívoca del sexo. Ya que una vez que se han presentado ciertos perfiles, no habría otro modo de organizar la sociedad, sino en virtud de lo que “ya es”.

Por otro lado la performatividad sugiere una presencia de lo humano antiteleológica. Prototípicamente la derridariana Judith Butler encabeza este movimiento el cual niega cualquier tipo de concepto metafísico o determinante y opta por la creación libre y continua que adquiere y modifica su significado al momento de ser realizada. Si el género constituye el cúmulo de los significados culturales que asume el cuerpo sexuado, entonces no puede decirse que un género sea resultado de un sexo de manera única. Llevado hasta su límite

lógico, la distinción sexo/género indica una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos (Butler 2007:39). No hay razón para ligar el sexo con el género. De hecho no hay razón para voltear a ver al sexo (Cucchiari 1996:210). Todo en el humano sería una creación social, ya sea conciente o inconsciente, pero no habría nada de natural que impusiera su curso. Toda la tradición histórica podría perderse de un plumazo y junto con ella las estructuras de dominación masculina imperantes. Sin embargo la pregunta que se presenta es: ¿cuál es el marco de referencia de esta creación, si todo es indeterminación, si no hay aunque sea un primigenio y variable límite. ¿Quién determina la construcción del género? Es acaso un proceso necesariamente justo, equitativo y honesto, o también se está dispuesto a renunciar a esas búsquedas sociales en virtud de la indeterminación individualista.

Estas dos posturas no son nuevas en el menú, de alguna manera ya se han presentado en la historia del pensamiento, pues la necesidad de organizar a la sociedad de acuerdo a algunos parámetros y de encontrar una conformidad con lo que cada quien persigue de sí mismo son búsquedas constantes en la reflexión humana. Aristóteles y Platón presentan respuestas a estas dos preguntas. Ambos tratan del sexo, y de lo que actualmente reconocemos como el género. Es prudente aclarar que tanto en uno como en otro se pueden encontrar los dos términos, pues como ya se dijo, están ligados, pero se tratará de mostrar cómo Aristóteles se puede situar más del lado del sexo, privilegiando una fijeza de personalidad, por lo menos en sus escritos fisiológico-políticos¹; y en Platón se postula como obligación política el construir ciudadanos de primera calidad con una relativa independencia de su sexo, favoreciendo las estructuras sociales de género que borren la distinción de trato y derechos en el hombre y en la mujer.

El cuerpo como huella

La presencia del hombre supone para el teórico un cúmulo de misterios, y no puede menos que pasar de asombro en asombro. Es constatable que la realidad de lo humano implica muchas variables, muchas tendencias que por lo regular están en tensión. Tanto Platón como Aristóteles formularon sus propuestas

tratando de resolver la oposición entre lo que hay de material y lo que no en el ser humano. Esta discusión se identificaba con la disyuntiva entre alma y cuerpo. La división sexual venía implícita al momento de tornar al cuerpo como objeto de estudio.

Platón, es antes que nada un filósofo político, y tiene como prioridad formular una sociedad que garantice el máximo desarrollo de sus ciudadanos. Al profundizar en lo propio del humano Platón concluye que es el alma racional, aquella por medio de la cual el hombre puede elaborar razonamientos y se apropia de la conducta, lo que distingue a la persona (Pl. *Timeo*, 30a). Por tanto prioriza la parte anímica. Para Platón el cuerpo no es importante. Originalmente el alma se encuentra de manera separada en un mundo que tampoco es material y que posee un mayor estado de perfección, desarrollando la más alta actividad humana, la contemplación. (Pl. *Fedro*, 253d). Sin embargo este estado no es perenne. Las almas humanas tienen que saber controlar sus tendencias para no alejarse de esta búsqueda del conocimiento, de lo contrario, de no controlarlos, recibirán como castigo un cuerpo (Pl. *Fedro*, 248c). Desde el inicio de su aparición en la teoría platónica el cuerpo tiene una connotación negativa. Seguramente por recordar lo contingente, débil, susceptible, limitado y perecedero adquiere un simbolismo negativo. El cuerpo no es el hombre, sólo lo encierra y lo condena a la estada en un mundo material. Y con el cuerpo deviene el sexo, ya que el modo de organización de esta materia está diferenciado. Propiamente en Platón, las almas son asexuadas, podríamos llamarlas espíritus libres sin ningún tipo de concreción material. Sin embargo ¿cómo es que aparece la distinción entre macho y hembra, hombre y mujer?

Las almas cargan con el cuerpo por que tienen que demostrar en el mundo terreno que pueden alcanzar el conocimiento, el desarrollo de su vida racional, pese a que cuentan ahora con una realidad tangible. El cuerpo es el lastre que dificulta la prueba. Una vez que superen ese peso podrán regresar al mundo de donde vinieron (Pl. *Fedro*, 248a-249b, *República*, 431b-c). Sin embargo no es igual soportar la vida dentro de un cuerpo sano o enfermo, débil o fuerte, bello o feo. El cuerpo hace referencia directa a la cantidad de culpa que se tiene por haber perdido la “racionalidad”. Así concluye Platón, *Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de varón que habrá de ser amigo*

del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor (Pl. *Fedro*, 248d). Toda alma que recibe un primer castigo es asignada a un cuerpo de varón. El cuerpo femenino aparecerá después: *Todos los varones cobardes y que llevaron vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en segunda encarnación* (Pl. *Timeo*, 90e y también *Timeo*, 42 b-c). El cuerpo femenino es un peso extra. La corporeidad de mujer implica una mayor cantidad de trabajos. ¿Por qué alguien habría de recibir esa molestia si no es por que ha hecho algo para merecerla? Tal como lo dice Pierre Bourdieu: *La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada* (Bourdieu, 2000:37) En Platón la feminidad es identificada con irracionalidad y descontrol, dando como prueba de esto la fisiología femenina y muy en concreto al hablar de la procreación, la cual muestra Platón como una tendencia casi incontrolable. *Los así llamados úteros y matrices en las mujeres un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo periodo, y errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar-les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el amor de otro, como si recogieran fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en útero como en tierra fértil animales visibles por su pequeñez e informes de separar a los amantes nuevamente, crían a aquellos en el interior, y, tras hacerlos salir más tarde a la luz, cumplen la generación de los seres vivientes. Así surgieron las mujeres y toda la especie femenina* (Pl. *Timeo*, 91c-91d)

Pese a todo esto sería un error pensar que en Platón se encuentra justificada la inferioridad femenina en las cargas sociales. A diferencia de sus contemporáneos, para Platón la mujer está llamada a buscar una igualdad con el varón. Porque la mujer, realmente no es “ella”, ni “él”, es un alma asexuada tendiente al conocimiento, que tiene que soportar las inclemencias del cuerpo aún más que el varón. Por eso para el fundador de la Academia, la educación debe estar dirigida a todos, sin distinción de sexo, para que alcancen de nuevo el estatus de vida racional al que están llamados. La sociedad, el Estado y el gobernante deben procurar que todo lo vivido en el mundo terrenal sea construido para garantizar un bien ulterior. *Si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas.* (Pl. *República*, 451c,451e).

El “sexo” para Platón es secundario, el “género” hace referencia al sexo

por que tiene que contrarrestar una diferenciación anatómica, que de inicio estratifica a la mujer, pero que de hecho se construye en función de liberar al alma del sexo. Como se verá posteriormente el “género” en Platón tiende a eliminar las diferencias sexuales.

El caso de Aristóteles es distinto, si bien fue el discípulo más prominente de Platón, la concepción que tiene del humano y del mundo son distintas. Para empezar Aristóteles no voltea a ver una realidad ajena al mundo material, para él lo real hace referencia a la materia y la materia es lo que posibilita gran parte de la acción. El binarismo cuerpo y alma también está presente, pero no son opuestos, sino que son indispensables y complementarios para el suceso que llamamos “ser humano”. No hay persona sin cuerpo, no hay persona sin alma, este es el principio hilemórfico que sostiene a cualquier viviente. Sin embargo entre el alma y el cuerpo hay una jerarquía. El cuerpo es capaz de moverse gracias a que tiene alma. (Aris, *De Anima*, 412a15-20).

Para poder entender el intercambio que hay entre cuerpo y alma es necesario adentrarnos un poco en lo que significa para Aristóteles el acto y la potencia. Dentro del mundo real cada objeto cuenta con determinaciones que se encuentran presentes en ellos mismos, las cuales se ejercen en presente, o bien pueden llegar a ejercerse en un futuro. Lo primero que distingue a los animados de los inanimados es que los primeros pueden automoverse. El principio de movimiento es lo que Aristóteles denominara alma, ánima. El cuerpo es la materia que posibilita el movimiento. El alma es característicamente activa y el cuerpo pasivo. A diferencia de Platón, el cuerpo no tiene una connotación negativa, el cuerpo es un facilitador del alma (Aris. *De Anima*, 413a3). Entre el cuerpo y el alma hay una correspondencia, en general se pertenecen a sí mismos y funcionan de manera recíproca. De esta manera no se podría decir, por lo menos al hablar de una especie, que un determinado cuerpo no pueda realizar determinadas acciones porque tiene un alma distinta a la que pertenece.

Al hablar de distintos cuerpos, estamos diciendo que tienen distintos modos de animación. La diferencia sexual en Aristóteles está presente por que hay seres con principios más activos que otros. El hombre tiene un principio más activo, es el representante del alma, mientras que la mujer es pasiva, y está más cercana al cuerpo (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 729a 9-11). De algún modo la mujer “puede” hacer menos cosas que el hombre: *el macho*

y la hembra se distinguen por una cierta capacidad y una incapacidad. (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 765b-23). En el imaginario aristotélico la mujer no puede realizar las mismas acciones que el hombre porque tiene una conformación entitativa distinta de la del varón. Radicalizando las cosas sería como comparar a los pájaros con las lombrices, es evidente que unos pueden hacer cosas que los otros no, si bien Aristóteles sí aclara que hombre y mujer pertenecen a la misma especie. (Aris. *Metafísica* 1058 a29-b26) En contra de la visión de Aristóteles que propone Thomas Laqueur (LAQUEUR: 1994:58-72), no sólo estamos hablando de oposiciones, sino de jerarquías. A medida que se tengan más actos posibles realizables en el alma mediante el cuerpo se tiene una superioridad sobre aquellas criaturas que no pueden realizar tantas actividades debido a su composición (alma-cuerpo) inferior. El sexo tiene una correspondencia con el alma a la que pertenece, es reflejo de su estatus y posibilidades. Es por ello que para Aristóteles no es ningún atropello establecer “clases” de humano. *De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera* (Aris. *Política*, 1260a9-15).

Tal como lo hemos planteado Aristóteles estaría mucho más cercano a una versión sociobiologicista, en donde el cuerpo tiene la huella de un sexo, y que, como toda huella, deja marcas que no pueden desaparecer, que se llevan consigo en cada una de las actividades que se realizan. Como dirá Bourdieu: *Inscrito en las cosas, el orden masculino se inscribe también en los cuerpos a través de las conminaciones tácitas implicadas en las rutinas de la división del trabajo o de los rituales colectivos o privados* (BOURDIEU, 2000:38). Es como una cicatriz, que aunque no esté presente todo el tiempo en el pensamiento de quien la tiene, no por eso deja de estar y de ser visible si se la busca. En Platón, el cuerpo también es huella, pero de una culpa que quiere dejar de serlo y tornarse olvidada. Tan pronto eso no suceda, mientras se tenga cuerpo, estará ahí.

Platón y Aristóteles asumen la diferencia sexual, pero la diferencia de sus perspectivas es lo que les posibilita una propuesta de conformación política sexuada distinta.

La apropiación social del cuerpo individual

El irresistible fragor de la disputa entre el bien propio y el de los otros irrumpe con cierta frecuencia en el acontecer de la vida humana. No poco tiempo de la propia existencia es invertido en la reflexión de las condiciones de vida, de si se tiene lo justo, o se vive como se quiere. Y es que las personas no sólo se contentan con vivir, sino que además buscan vivir bien. Así es como aclara Aristóteles la necesidad que se tiene de pertenecer a una comunidad (Aris. *Política*, 1280a41 y ss). La presencia del otro adquiere consecuencias para la propia supervivencia. La existencia personal supone una serie de necesidades que requieren ser resueltas para continuar y mejorar el atributo de estar vivo. Si cada sujeto sólo viera por sí mismo y no interactuara con los demás, sería difícil alcanzar el grado de vida buena que se puede obtener si se relacionara con sus semejantes. “Cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse”, dicho en letras de Platón, esto es lo que se suele llamar Estado (Pl. *República*, 369c). Tanto el fundador de la Academia como el Estagirita tienen dentro de su agenda intelectual el llamado a mejorar la sociedad en la que se encuentran. El hombre es un ser social.

Esta relación entre las personas puede fortalecer el desenvolvimiento vital que tiene cada persona. Sin embargo, no siempre esta reunión de individuos se da de manera fácil y sin roces, de una manera recíproca y en cuanto a la búsqueda de una mejora de todas las partes. A veces la convivencia humana tiene aristas puntiagudas con prejuicios para un gran número de pobladores de una comunidad. Estos prejuicios de cotidiano tienen mucho que ver con el sexo. Es por eso que líneas más tarde también en *La Política* Aristóteles aclara sobre la necesidad de poner límites en la convivencia: “Hay en efecto, entre ellos convenios sobre las importaciones y acuerdos de no faltar a la justicia y pactos escritos de alianza.” (Aris. *Política*, 1280a48-1281b1). Se tienen, pues dos tipos de intereses en una sociedad, los individuales y los comunitarios. La medida en que se prioricen unos sobre otros dependerá, en mucho, de la visión que se tenga de la persona.

El individuo se vuelve parte de su sociedad y no puede ignorar que sus acciones les afectan a otros. Las decisiones que cada quien tiene para consigo empapan a los que lo rodean. La interpretación del “género” en la sociedad es

uno de los muchos prismas con los que se evalúa la dinámica individual. Como se estableció anteriormente los cuerpos se encuentran en el mundo de manera sexuada. Tanto Platón como Aristóteles asumen esta diferencia. Y aunque el primero elabora todo un aparato político para superarla, de todas maneras el “sexo” irrumpe en su discurso sobre todo al hablar de la procreación. Por su parte Aristóteles construirá su aparato político a partir del sexo, distribuyendo los trabajos de acuerdo a las capacidades que él “naturalmente” encuentra presente en un sexo y no en otro.

La elaboración de la sociedad Platónica está referenciada a procurar que el individuo alcance el nivel de desarrollo racional idóneo para ser merecedor del mundo inmaterial. El mundo material, como se ha dicho, es una prueba. En el mito de la caverna, Platón propone que es el sabio, el que está llamado a dirigir a sus compañeros en este camino a la racionalidad (Pl. *República*, 514a-521b). Con esto Platón establece que hay diferencias entre las almas y por tanto entre los cuerpos. Existen humanos que están llamados a trabajar físicamente, otros que están llamados a defender la ciudad, y otros que están llamados a dirigir. (Pl. *República*, 414a y ss.). Para Platón las mujeres también están llamadas al conocimiento y a gobernar (Pl. *República*, 540b-c). Hombre y mujer tendrán la misma finalidad, terrena y espiritual. La primera, la terrena, será cumplir con el Estado, la segunda, trascendente e inmaterial, será acercarse al Conocimiento. Pese a la equidad de género que muestra Platón en su propuesta social, hay que destacar que no es una equidad general, pues las almas se encuentran estratificadas², hay almas que “pueden” más que otras, hay cuerpos que “pueden” más que otros. Si bien la construcción social de la personalidad para Platón tiene que borrar la desventaja por sexo, no sucede así con la gradación de la sociedad. Unos son los llamados a mandar y otros a obedecer. *El dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar; por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos* (Pl. *República*, 415a-b.). La movilidad social que acepta Platón es prácticamente nula. Sin embargo el Estado debe velar por todos los integrantes de su sociedad sin distinción de clase a encontrar la finalidad que se ha descrito.

Por lo que pregunta Platón: *¿Y hay algo mejor para un Estado que el que se generen en él los mejores hombres y mujeres posibles?* (Pl. *República*, 456e) La respuesta

es la educación. Uno de los modos más eficaces para reproducir el imaginario social es la educación, tanto por parte de las instituciones estatales, como por la familia. En esto Platón no quiere correr ningún riesgo y eliminará la familia como educadora, dejando la instrucción de los infantes totalmente a manos del Estado, inclusive desde el momento siguiente al alumbramiento (Pl. *República*, 460b), pues Platón está consciente de la inversión parental asimétrica que existe y busca eliminar esa condición.

La construcción de los seres humanos está a merced de los parámetros estatales, si bien es cierto que en Platón no hay distinción entre la educación que recibe un hombre o una mujer (Pl. *República*, 455e-456b), también es cierto que no podríamos hablar de una completa dilución del género, pues Platón retoma la diferenciación sexual al momento de hablar de la procreación. A fin de cuentas el Estado necesita más ciudadanos, o visto desde una perspectiva Platónica, las almas siguen necesitando habitar un cuerpo para pagar sus culpas.

La reproducción en la propuesta de Platón es un proceso guiado por los sabios, los cuales dispondrán mediante un sorteo arreglado cuáles serán las uniones convenientes para el Estado. *Instituiremos festivales en los cuales acoplaremos a las novias con los novios, así como sacrificios, y nuestros poetas deberán componer himnos adecuados a las bodas que se llevan a cabo. En cuanto al número de matrimonios, lo encomendaremos a los gobernantes, para que preserven al máximo posible la misma cantidad de hombres, habida cuenta de las guerras, enfermedades y todas las cosas de esa índole, de modo que, en cuanto sea posible, nuestro Estado no se agrande ni se achique (...). Deberán hacerse sorteos, para que el mediocre culpe al azar de cada cópula, y no a los gobernantes.* (Pl. *República*, 460a) . Bajo la perspectiva del mundo actual a muchas personas esta propuesta les parecería escandaloso, pues supone utilizar a otro ser humano para bienestar del Estado. Sin embargo si recordamos que para Platón el cuerpo no es importante y que la sexualidad debe ser olvidada, entonces estaría pensando en el cuerpo como una moneda de intercambio, un poco más quizá que el pagar impuestos. El ejercicio de la atracción sexual se sometería al bien común. El “género” es decir, la asociación de las ideas culturales y sociales que tienen un origen en la diferenciación sexual, pero que no deben estar sometidas a ello se consigue en Platón. Inicia en el cuerpo pero trasciende al cuerpo, y se acepta la idea de la construcción de la persona. El ser humano es lo que las experiencias han hecho que sea. Los procesos de

significación tejidos en el entramado de la simbolización cultural producen efectos en el imaginario de las personas (LAMAS, 1996:336).

La organización política de los sexos en la teoría aristotélica es muy distinta. Aunque también en el fundador del Liceo el bienestar individual está sometido al bien común. La biología de la persona marca rumbo. No se le puede pedir al ciudadano que haga para el Estado algo que está fuera de su condición natural. La polis es como un sistema natural en una macroescala. Para Aristóteles la distribución de las actividades está en función de las posibilidades que tenga. La mujer es a la materia, lo que el hombre es a la forma. Y dentro de la forma esta el principio activo, aquel que genera movimiento (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 729a9-11). Esto se debe a que la mujer, de alguna manera es un producto natural incompleto. *Pues igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no; de la misma forma, de una hembra unas veces nace una hembra y otras veces un macho. Y es que la hembra es como un macho mutilado, y las menstruaciones son esperma aunque no puro, pues no les falta más que una cosa, el principio del alma* (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 737a16 y ss.). Si es el alma la que informa al cuerpo y el alma es superior al cuerpo, aquel del que parte el principio del alma es necesariamente superior a aquel que solamente pone el cuerpo. *Y también en la relación macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro es inferior; uno manda y otro obedece. Y del mismo ocurre entre todos los hombres.* (Aris. *Política*, 1254 b17-20).

La mujer dentro de la polis está llamada a obedecer por su falta de racionalidad, no puede sino ser consistente con la naturaleza inferior que tiene. Aristóteles liga esta muestra de inferioridad a varias muestras de su anatomía. Como lo sería la falta de fuerza, musculatura, herramientas de defensa como los espolones, colmillos o cuernos en los animales, y presencia de voz delgada y aguda (Aris. *Sobre la historia de los animales*, 533a-29). De tal suerte que en la organización de la ciudad los varones tienen que hacerse responsables de los esclavos, las mujeres y los niños, pues ellos no gozan de una racionalidad acabada (Aris. *Política*, 1260a9-15). La naturaleza funda la política, y las relaciones políticas dictaminan lo que es naturaleza. *Gracias a que el principio de división social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia natural de la división social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el*

pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de división objetiva, como en la subjetividad, bajo las forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas (BOURDIEU, 2000:24).

El asumir esta diferencia en las composiciones fisiológicas de varones y mujeres, causa en la mentalidad de Aristóteles una organización completamente distinta que permea todas las estructuras sociales. La mujer es inferior y hay que recordarle esto. Pensar en educar a la mujer es desperdiciar recursos de la polis pues sería inútil debido a su composición y de hecho educarlas bajo un sistema equitativo, provocaría infelicidad y desorden (Aris. *Política*, 1269b y ss.). Las mujeres de algún modo son un mal necesario para la ciudad por que son necesarias para la procreación (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 716a14), pero el Estado tiene que asumir esta jerarquización y diversidad de necesidades de su gente; tiene que crear los medios para resolver los problemas que se presenten por esta incapacidad. Muestra de ello son los arcontes epónimos, que son los encargados de resolver las cuestiones administrativas de las mujeres, como las herencias, abusos físicos, matrimonios, etcétera, porque la mujer no puede asumir la responsabilidad de la resolución de estos problemas (Aris. *Constitución de los atenienses*, 42,5 y 56,6). Evidentemente todo esto implica recursos que el Estado tiene que invertir.

El desempeño constante de la mujer será inferior que el de el hombre. Aunque quisiera, no puede equipararse con un varón. *Son más bellas las virtudes y obras de quienes son por naturaleza más virtuosos, como por ejemplo las del hombre que las de la mujer* (Aris. *Retórica*, 1367a). Por si alguna vez se tratará olvidar la diferencia de los sexos, conviene hacerlas notar de una manera más clara. *Cuando uno manda y otro obedece, se busca establecer una diferencia en los atavíos, en el tratamiento y honores, como ya lo dijo Amasis en la anécdota sobre el lavapies. La relación del hombre con la mujer es siempre de esta manera* (Aris. *Política*, 1259b28).

Con todo esto, Aristóteles no está a favor de un abuso del hombre hacia la mujer. *En efecto, las funciones entre los hombres están divididas desde un principio y las del hombres son diferentes de las de la mujer y así suplen sus necesidades mutuas contribuyendo en lo que es propio de cada uno a la común provisión. Por esta razón, en esta amistad parece darse lo útil y lo agradable. Y si ambos son buenos, pueden ser una amistad por causa de la virtud, porque cada uno tiene su virtud, y ambos pueden*

disfrutar en tal estado de cosas. Los hijos parecen ser un lazo de unión entre marido y mujer, y, por eso, los que no tienen hijos se separan más fácilmente: los hijos son un bien común a ambos y lo que es común une (Aris. *Ética Nicomaquea*, 1162a23).

Es indiscutible que bajo el esquema planteado, Aristóteles se pronuncia definitivamente por un determinismo sexual, y el género resulta una instancia caduca, es exclusivamente muestra de la diferenciación biológica. De alguna manera las prácticas culturales podrían ser muestra de un “género” distinto entre las diferentes sociedades y eso podría ser construido, pero el género en sí mismo no es fruto de una libertad creadora.

El problema al que nos incitan ambos autores es el de la libertad, pues en ambos casos resulta comprometida. Quizá el problema es el por qué queremos defender la autodeterminación de la persona. En la última sección trataremos de plantear cuales son las complejidades en el tema de la libertad que presentan las dos propuestas.

La paradoja de la libertad en el sexo y el género

Los aparatos de pensamiento de Platón y Aristóteles nos recuerdan lo difícil que es la resolución de problemas humanos. En concreto al hablar sobre la construcción de la persona, de la sociedad, del bien común, el buen gobierno, las preconcepciones que tiene el artífice de la teoría saltan a la luz causando graves problemas con las mejores de las intenciones.

Platón no toma en consideración al cuerpo. La pregunta que sigue es: ¿estoy dispuesto a renunciar a mi sexualidad, a la identificación con mi cuerpo, a una materialización de mi yo? ¿Seré consecuente y olvidaré la dimensión material que me implica y desistiré de pensar en un bienestar material, sexual, saludable y placentero? Es cierto que al renunciar al cuerpo, o por lo menos al plantear al cuerpo como medio intrascendente, se adquiere una mayor libertad de construcción humana. La personalidad no estaría ceñida a los límites espacio temporales, y ciertamente sería independiente de ellos. Aún si renunciáramos a la opción platónica del Mundo de las Ideas, el Dios creado y el alma, de todas maneras al negar la realidad corpórea tendríamos que recurrir, a un “algo” que defina a un determinado ser humano, al que le podríamos llamar, conciencia,

psíquico, yo, pulsiones o pensamiento. Y estos tendrían que caer dentro de lo material o lo inmaterial. Si se limitan a lo inmaterial, las consecuencias son las mismas y si se definen en términos materiales, estaríamos hablando de cuerpos, energías, masas por lo que nos llevaría necesariamente a determinaciones. El cuerpo necesariamente implica límites. Límites de extensión, de requisitos de mantenimiento como agua, comida, descanso.

Además, al hablar del humano como ser construible, como realidad cambiante y en construcción, inevitablemente caemos en determinaciones, aunque sean parciales, de formación. Pues la pregunta que tendría que hacerse es: ¿con qué me construyo? Si lo que es la persona es realizable en la medida que se va realizando, las variables que intervienen serán decisivas en el proceso. Los actos que se ejerzan serán definitivos. Pero el problema se agrava cuando soy consciente que no se pueden prever y elegir todos los aspectos que construyen mi mismidad. Yo no decido con quién me voy a topar en la calle, el lugar en donde nazco, a quiénes tengo por vecinos y mucho menos las políticas económicas mundiales. También cabe pensar que existen personajes que tiene mayor injerencia en las decisiones colectivas que otros, y que por lo tanto ellos pueden construir la personalidad de otros sin que los individuos estén conscientes. Tal como pasa en la República platónica en donde todo está diseñado por un grupo de sabios, los cuales creen que saben mejor lo que le conviene a cada ciudadano de la polis y entonces determinan su educación, vocación, trabajo, matrimonio y procreación. ¿Si el humano es absoluta apertura e indeterminación, entonces cómo es que me encuentro alienaciones constantes en el mundo? ¿Por qué tropiezo con dominaciones repetitivas llámense, ricos, blancos, hombres, por citar algunos? Si como dirá Bourdieu hay constantes simbólicas, ¿a quién le toca establecer y a quién le toca cambiar estos simbolismos?

El problema no es menor si nos limitamos al cuerpo y aceptamos que no hay nada más allá que los genes y la fisiología. Como ya se ha dicho, el cuerpo implica determinación y ésta es lo opuesto de la apertura. Aquí sí que estaríamos dispuestos a renunciar por completo a la libertad. El hombre no sería, sino un desplegar continuo de factores preestablecidos. Aristóteles nos plantea una sociedad que debe ser coherente con las naturalezas con las que cuenta y debe fijar los roles de trabajo. Entonces, ¿por qué esmerarse en cambiar nada, en conocer, en crear conciencia, si todo “es” como “debe ser”? ¿De

dónde sale este sueño de libertad? ¿Por qué experimento en mí la posibilidad de mutación, y cuando adquiero independencia se manifiestan sensaciones de satisfacción, reales, presentes e innegables? ¿Estoy dispuesto a abandonar la idea de mejora del mundo o tengo que aceptar que los cambios que se hacen no son substanciales, sino equalizaciones distintas de la misma tonada?

La resolución de estas paradojas es complicada, pero nos recuerda que no podemos ignorar la biología, aunque tampoco tenemos que estar limitados por ella. Se tiene que encontrar un punto medio entre lo natural, incluyendo lo biológico y lo socialmente construido. Promover una modificación de estructuras sociales sin perder de vista lo que es el humano. Una teoría que permita retomar los límites ciertos y presentes que aporta la existencia de la persona, enfocándose en sus capacidades. Tal como lo dice la filósofa Martha Nussbaum: *Las cuestiones de la vida y la muerte, la buena o la mala nutrición, la condición o la fortaleza de una buena o mala salud, no son solo materia de diversidad cultural, sin embargo son experiencias que son formadas culturalmente y que pueden influir de muchas formas* (Nussbaum, 1998:29). O en palabras de Gayle Rubin: *El hambre es hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente* (RUBIN, 1996:42). El humano es una realidad que tiene una conformación heterogénea, mas requiere unas constantes para poder desarrollarse de una manera idónea. Si no detectamos cuáles son estas constantes y qué es lo propiamente humano, no se podrá velar por su incremento; al mismo tiempo dicho incremento deberá estar mediado por una sociedad, la cual es en cierta medida responsable de los estímulos que recibe la persona y de las asociaciones que vincula a determinados comportamientos que juzga “normales”. Esta distinción entre lo dado y lo creado en la naturaleza nos podrá proporcionar una directriz mayor al momento de tomar no sólo decisiones individuales sino políticas en virtud de un esencialismo dinámico. *Propongo que sin un esencialismo de algún tipo, estamos desprovistos de dos sentimientos que son absolutamente necesarios si es que queremos vivir juntos apropiadamente en el mundo: compasión y respeto* (Nussbaum, 1992a:205).

Si por esencia estamos aceptando una realidad incólume y determinada que condena al hombre, entonces no hay oportunidad para el futuro. Si por el contrario entendemos que la esencia humana es el despliegue constante y actualizable de una persona dentro de un marco de posibilidades, la misma

materialidad del hombre nos muestra que es susceptible de crecimiento y modificación. Los más novedosos estudios sobre la neuroplasticidad y posibilidad de transformaciones tanto operativas como estructurales en el cerebro nos lo demuestran (NOGUES, 2003:253 y ss). Se es un cuerpo sexuado, pero también se es una persona que asume, cambia, y confecciona esa autenticidad en cada elección que toma. No sólo el individuo, sino la sociedad son responsables del tipo de personas que tenemos. Somos autodeterminados y determinables, independientes e inacabados. Soledades que devienen al mundo, pero que en su trayecto modifican el entorno y crean posibilidades. La construcción del género está en nosotros, en aquello que de facto somos, pero también en aquello que decidimos ser.

Bibliografía

- ARISTÓTELES: *Acerva del Alma*, Int. Trad y notas de Tomás Calvo Martínez, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES: *Constitución de los atenienses*, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, Editor: Julio Pallí Bonet, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES: *Investigación sobre los animales*, Editor: Julio Pallí Bonet, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*, Int. Trad y notas de Tomás Calvo Martínez, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES: *Política*, Int. Trad y notas de Manuela García Valdés Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES: *Retórica*, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- BOURDIEU, Pierre: *La Dominación masculina*, Anagrama, Barcelona 2000.
- BONNEWITZ Patrice: “El homo sociologicus bourdieusiano. Un agente social” en *Primeras lecciones sobre la sociología de Pierre Bourdieu*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- BUTLER, Judith: *El género en disputa*, Paidós Col. Género y sociedad, Barcelona, 2007.
- CUCHIARI, Salvatore “La jerarquía de género: Teorías de los orígenes versus teorías de la reproducción” en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEGUNAM, México, 1996.
- KIMURA, Doreen “Sex Differences in the Brain” en *Science American*, mayo 13, 2003.
- LAMAS Marta: “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género” en *Género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM, México, 1996.

- NOGUES, Ramón: *Sexo, cerebro y género: Diferencias y horizonte de igualdad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- NUSSBAUM, Martha: “Human Functioning and Social Justice, in Defence of Aristotelian Essentialism” en *Political Theory*, vol. 20 no. 2, May., 1992.
- NUSSBAUM, Martha “Constructing Love, Desire, and Care” en David M. Estlund (ed.) *Sex, Preference and Family: Essays on Law and Nature*, Oxford University Press, NC, USA, 1998.
- PLATÓN: *Diálogos (Apología, Críton, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármenes, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras)* en Tomo I, Editor: J. Calonge Ruiz, C García Gual, E. Lledó Íñigo, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- PLATÓN: *Diálogos, (Fedón, Banquete, Fedro)* en Tomo III, Editor: J. Calonge Ruiz, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- PLATÓN: *Diálogos, (Filebo, Timeo, Critias)* en Tomo VI, Int, Trad y notas de M^a. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Edit. Gredos, Madrid, 2000, 286pp
- PLATÓN: *Diálogos, (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)* en Tomo II, Editor: J. Calonge Ruiz E. Acosta Méndez, F.J. Olivei, J.L Calvo, Edit. Gredos, España, 2000.
- PLATÓN: *Diálogos, (República)* en Tomo IV, Int. Trad y Notas de Conrado Eggers Lan, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- PLATÓN: *Las Leyes*, Tomo I, Edit. Gredos, Madrid, 1960.
- PLATÓN: *Las Leyes*, Tomo II, Edit. Gredos, Madrid, 1960.
- RUBIN, Gayle: “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas, PUEG, Cd. de México, 1996 35-96.
- SPERLING, Susan: “Baboons with Briefcases vs. Langurs in Lipstick” en *Gender at the Crossroads of Knowledge* ed M. di Leonardo University of California, Berkeley, 1991, pp. 204-234.
- WEST Candace y ZIMMERMAN Don H.: “Haciendo género” en *Sexualidad, género y roles sexuales*, FCE, México, 1999.
- WILLIAMS, Neely “The argument against the physiological determination of female roles: a reply to Pierre L. Van den Berghe’s rejoinder to Williams’ extensions of Brown’s article”, *American Anthropologist*, 75, 1973 pp. 1.725-1.728.

Notas

¹ Al analizar la teoría aristotélica es prudente aclarar que unos son los postulados que se derivan de sus escritos anatómicos y políticos, y otras son las deducciones de sus textos

metafísicos y éticos. Se piensa que esto se debe al influjo de su tiempo, ya que le hubiera costado un rompimiento dramático con su época el ser consistente con sus escritos éticos. En concreto nos estamos refiriendo a contradicción que ofrece la primera línea de la *Metafísica* “Todo hombre desea por naturaleza saber” (Aris: *Metafísica*, 980a1), con la estratificación de los humanos planteada en la *Política* en donde establece “clases” de humanos (Aris: *Política*, 1254^a15-20).

²Sobre si Platón es un feminista es una cuestión delicada. Pues aunque en sus propuestas políticas es evidente una equidad de género, también en cierto que en otros escritos, cuando no esta pensando en la reestructuración social, se le escapan comentarios bastante desfavorables para las mujeres como la falta de control (Pl. *República*, 395d, *Fedón*, 60 a), la cobardía (Pl *Timeo* 40e) o la falta de intelectualidad (Pl. *Cratilo*, 392c y ss).

