

La diferencia sexual en los Diálogos de Platón.
Víctor Hugo Méndez Aguirre. (Antropología Filosófica de la Utopía). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección de Bolsillo 34, *México*, 2008.
94 pp.

LOURDES ROJAS ÁLVAREZ
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

El autor del libro que reseñamos ahora, Víctor Hugo Méndez, es un investigador especializado en el estudio de Platón y Aristóteles y ha estado desde hace tiempo interesado en el tema de la mujer, como nos lo hacen recordar su tesis de doctorado: *La mujer en los diálogos de Platón*, de 1998, y un artículo sobre las mujeres en la *República* de Platón, publicado en 2004¹

En el libro *La diferencia sexual en los Diálogos de Platón*, de formato pequeño, pero rico en información, el Dr. Méndez Aguirre aborda el asunto en cuatro capítulos. Con un estilo sencillo y ameno, el autor desarrolla su tema en 94 pps., en las que incluye abundantes notas de diversa índole: 210 en su conjunto, que remiten a las fuentes antiguas, o a estudios modernos sobre el tema, o que proporcionan información sobre algunas personas, escuelas o lugares.

En su introducción, el Dr. Méndez señala que: “La diferencia sexual, esto es, las características que distinguen a las mujeres de los hombres, fue uno de los problemas filosóficos de la Grecia arcaica y clásica. Los presocráticos, desde los pitagóricos hasta Demócrito, generaron teorías fisiológicas,

¹ Méndez Aguirre, Víctor Hugo. “Axiotea en Calípolis. Las mujeres en la *República* de Platón”, en *Diadoxe*, vol. 7, nums. 1-2, dic. 2006, pp. 105-121.

psicológicas y éticas para ensayar explicaciones al respecto de tal tópico. La “naturaleza” de las mujeres y de los hombres es una de las preocupaciones del Sócrates que protagoniza los escritos de Platón y Jenofonte”.² Aristóteles, por su parte, también plantea el tema de la diferencia sexual en varias obras: en el libro IV de la *Generación de los animales*, en *Historia de los animales*, *Política*, *Ética a Nicómaco* y *Ética eudemia*.

Si bien el problema de la diferencia sexual en Grecia antigua no suscitó suficiente interés a lo largo de los tiempos como para ser considerado un tema filosófico en sí mismo, sin embargo, durante el último cuarto del siglo XX hubo una gran cantidad de estudios al respecto, quizá motivados, como bien señala Méndez Aguirre, por el movimiento feminista en la década de los sesenta. Investigadores americanos, ingleses, franceses, italianos y españoles, entre otros, escriben sobre el tema, desarrollado también en coloquios y congresos a lo largo y ancho de la geografía mundial.

Los *Diálogos* de Platón, en opinión de Méndez Aguirre, “externan opiniones paradójicas y aparentemente contradictorias respecto a las características que distinguen a las mujeres de los hombres. La *República* propugna por la abolición de la familia tradicional y por la igualdad educativa, laboral y política para cuando menos cierto grupo de mujeres. Pero el *Timeo* despliega algunos conceptos contrarios a las mujeres, destacando la opinión de que en ciertos aspectos ellas son moralmente inferiores a los hombres”.³

Dado que Platón y Aristóteles suelen partir de la reconstrucción conceptual que sostuvieron tanto los filósofos como las personas comunes y corrientes que los precedieron, Víctor Hugo Méndez recrea “el ambiente intelectual imperante en el momento histórico con el fin de comprender las teorías en cuestión”.⁴ Por ello, la primera parte del libro se concentra en el análisis de la diferencia sexual en la sociedad y el pensamiento de la Grecia arcaica y clásica.

El primer capítulo (pp. 11-38) incluye: la diferencia sexual en algunos mitos, la que se da en la fisiología presocrática, las enfermedades del cuerpo sexuado y concluye con un tema muy actual: enfermedad mental y moral en la psicología popular, científica y filosófica.

Y aunque Platón postula que las diferencias fundamentales entre mujeres y hombres radican en el cuerpo - tema del segundo capítulo-, la relevancia que concede al alma las minimiza.

² Cf. *La diferencia sexual en los diálogos de Platón*, p. 7.

³ Cf. op. cit., p. 9.

⁴ Ibidem.

El tercer capítulo considera el tema del alma, desde su definición, la muerte e inmortalidad: igualdad de las almas en el Hades; la igualdad racional y de ahí pasa a señalar la diferencia sexual en los diálogos de madurez de Platón, tema que nos lleva al de la “devaluación del cuerpo sexuado”.

“El énfasis de Platón en el alma lo conduce a postular la esencial igualdad intelectual entre hombres y mujeres; y al afirmar la racionalidad plena de las mujeres, implica su igualdad moral con los hombres”,⁵ tema que desarrolla Víctor Hugo Méndez en el cuarto capítulo, para mí el más interesante por su actualidad.

Planteada ya la estructura de la obra, inicio, entonces, el desglose del primer capítulo intitulado: “La diferencia sexual en el horizonte presocrático”. Según el poeta arcaico Hesíodo, la raza originaria estaba integrada únicamente por varones semejantes a dioses que nacían directamente de la tierra y que gozaban una existencia exenta de males. Luego, como castigo por el hurto del fuego “como un mal para los hombres mortales, Zeus altitonante creó a las mujeres” (Hes. *Th.* 600-601).⁶

Las mujeres son causa del sufrimiento humano, del mal natural, porque cuando los dioses crearon a la primera, le obsequiaron un jarro que encerraba infinidad de males, mismos que dejó salir Pandora al quitar la tapa, quedando adentro sólo la Esperanza. (Hes. *Op.* 94-104).

Aunque, según el pasaje anterior, la obra de Hesíodo ha sido considerada misógina, empero el poeta despliega una perspectiva ambigua en torno de las mujeres debido a que se queja de la maldad masculina lo mismo que de la femenina y a que proclama que “no consigue el hombre algo mejor que una esposa buena” (Hes. *Op.* 702-703).⁷

Siguiendo el rastro de la poesía, podemos observar que la pintura de ciertos personajes femeninos que hace Eurípides en sus tragedias- tales como *Fedra* o *Medea*- han llevado a considerarlo también como un misógino; y Aristófanes no se queda atrás en su juicio negativo sobre ellas cuando afirma que: “no hay un poeta más sabio que Eurípides, porque no hay raza más desvergonzada que la de las mujeres” (Arist. *Lis.* 367-69).⁸

⁵ Cf. op. cit., p. 10.

⁶ Cf. HESÍODO, *Teogonía*. Introducción, versión y notas de Paola Vianello, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1979.

⁷ Cf. Méndez Aguirre, V., op. cit., p. 27.

⁸ Cf. op. cit., p. 35. Versión de A. Pulido, México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIFil. 1987.

Al respecto nos dice Víctor Hugo Méndez: “Y lo que en Eurípides quizá sea un eco de la tradición griega, se torna filosofía en Aristóteles”. Y continúa: “El Estagirita postula que la emotividad distorsiona la capacidad de juzgar en general, y nulifica la facultad deliberativa femenina en particular. El esclavo, el varón, la mujer y el niño “poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene pero [sin autoridad o] ineficaz” (Arist. *Política* 1260^a12-14).⁹

Al cuestionarse nuestro autor por qué los mitos, la ciencia y la filosofía arcaica y clásica griegos conceptualizaron lo femenino como inferior a lo masculino, considera que parte de la respuesta radica en que de esa forma se justificaba ideológicamente la estructura patriarcal de las *poleis* griegas. Y concluye afirmando que: “Platón, ciertamente, no resulta del todo inmune a los prejuicios patriarcales de su época; pero su filosofía en general y su antropología filosófica en particular los cuestionan de manera contundente”.¹⁰

En el segundo capítulo denominado: “El cuerpo sexuado en los diálogos de Platón”, Víctor Hugo Méndez presenta un panorama de lo que los diálogos ofrecen en relación con la mujer y afirma: “En los diálogos en general se insiste en que los cuerpos de las mujeres están diseñados para la maternidad (Cf. *Menéxeno* 238a).”¹¹ Asimismo, nos hace ver que el cuerpo masculino como tal no le interesa a Platón, pues está lejos del interés biológico de su discípulo Aristóteles.¹² Pero en el *Timeo* (86c-e), donde acusa a los varones injustos y cobardes de reencarnar como mujeres, dice Méndez: “afirma la existencia de una clase de ‘histeria masculina’ cuyas connotaciones morales le preocupan”.¹³

Los diálogos de madurez (*Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*) resaltan que entre las mujeres y los hombres las diferencias son básicamente somáticas. En la *República*, Sócrates especifica que las características que más distinguen a aquéllas de éstos se reducen a que “las mujeres paren y los hombres procrean” (*Rep.* 454d) y a que “es más débil la mujer que el varón” (*Rep.* 455e), pero considera que la coexistencia de los dos sexos es indispensable para la armonía del cosmos. Según Diótima, que inicia a Sócrates en los misterios del amor, “la naturaleza mortal busca de

⁹ Cf. op. cit. p. 36. Trad. de A. Gómez Robledo. México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1963.

¹⁰ Cf. op. cit. p. 38.

¹¹ Cf. op. cit. p. 39.

¹² Cf. op. cit. p. 41.

¹³ *Ibidem*.

continuo en la medida de sus posibilidades ser inmortal. Pero solamente lo puede de esta manera: por la generación, pues mediante ella deja en vez de las cosas viejas otras nuevas” (*Simp.* 207d).¹⁴ El apareamiento requiere de la presencia de los dos sexos, ninguno de los cuales es infravalorado o despreciado (*Simp.* 206 c-d). Platón expresamente señala que la función del amor es unir el orden de lo mortal con el de lo divino, esto es, el del ser con el del devenir “cual intermediario de ambos, de complemento, y de esta manera el Todo mismo ha quedado unido consigo mismo” (*Simp.* 202e).¹⁵

Las diferencias sexuales permiten la procreación y garantizan la inmortalidad de lo mortal, sin que ello signifique que un sexo valga más que otro, pues las diferencias entre hombres y mujeres, si bien son relevantes, no implican una distinción esencial en sus naturalezas, puesto que el ser humano no se reduce a su cuerpo percedero, teniendo el alma una enorme importancia.¹⁶

El papel del alma en Platón es abordado en el capítulo III que inicia señalando la relevancia que el término “alma” (*psyche*) tiene en sus diálogos. Méndez Aguirre afirma que la palabra “alma” aparece 1095 veces, muchas de las cuales se emplean no en argumentaciones filosóficas, sino en los mitos. Los diálogos, nos dice el autor, narran 17 mitos de los cuales sólo 4 no aluden a ella.¹⁷

Si bien los diálogos no aportan una definición esencial de lo que es el alma, sí postulan que la diferencia sexual resulta irrelevante en el ámbito psíquico; es decir, no hay diferencia entre el hombre y la mujer por lo que respecta al alma.¹⁸

Los diálogos de juventud o socráticos no buscan definir qué le ocurre al alma después de la muerte. Las obras de transición entre las socráticas y las de madurez, particularmente *Menón* y *Gorgias*, “ya proclaman enérgicamente la inmortalidad del alma”. El *Menón* da por hecho “que el alma del hombre es inmortal y que ora termina –lo que se llama morir-, ora vuelve a ser, pero que nunca perece” (*Men.* 81b).¹⁹ El *Gorgias* plantea que las almas descarnadas van al Hades a recibir justa retribución por su

¹⁴ Cf. op. cit., p. 46. Cf. *Banquete*. Trad. de Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1944.

¹⁵ Cf. op. cit., p. 47.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cf. op. cit., p. 49.

¹⁸ Cf. op. cit., p. 50.

¹⁹ Cf. op. cit., p. 51. Trad. Ute Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1975.

conducta (*Gorg.* 524b).²⁰ Aquí es importante destacar que las almas de las mujeres son tan inmortales como las de cualquier varón. Sócrates declara que espera encontrar en el Hades “a tantos miles de varones y mujeres como se pudieran nombrar” (*Ap.* 41c).²¹

En el último libro de la *República*, Sócrates relata que el guerrero Er volvió a la vida después de doce días de haber estado muerto y narra a sus contemporáneos que en ultratumba las almas recibían la retribución a la que se habían hecho acreedoras mientras vivían, después de lo cual regresaban a la tierra para animar otros cuerpos y escogían tanto su forma de vida como su sexo. “No había categorías de almas” (*Rep.* 618a-b).²²

Ahora bien, comenta Méndez Aguirre, la teoría platónica temprana acerca del alma humana no se limita a postular la igualdad de las almas en el Hades, independientemente de su sexo; también tiene mucho que decir acerca de la racionalidad. En el *Menón* (81a y ss.), Sócrates señala que existen culturas que permiten el acceso de las mujeres a la educación, en la que éstas demuestran no ser inferiores intelectualmente a los varones; pero no se especifica quiénes sean exactamente las “sabias” mencionadas. Nuestro autor considera que Safo podría ser un ejemplo en tanto que es considerada la décima musa por el Platón de la *Antología palatina* y también es mencionada por Aristóteles en la *Retórica* (1398b). Estas sabias presocráticas, continúa Méndez, probablemente hayan pertenecido a la secta pitagórica, célebre entre otras cosas por haber sido la primera escuela filosófica que contó entre sus adeptos y dirigentes con mujeres.²³

Entre otras mujeres célebres que rescata Méndez Aguirre en su libro están: Aspasia, la compañera de Pericles, que en el *Menéxeno* charla de igual a igual con Sócrates y Diótima, quien inició a Sócrates en los misterios del amor y a quien llama “sabia en éstas y otras muchas cosas” (*Simp.* 201d).²⁴ En relación con Diótima, nuestro autor aclara que, según las últimas investigaciones, ha sido reconocida como una filósofa pitagórica, con lo se elimina la suposición, en boga desde el siglo XV de nuestra era, de que Diótima era únicamente un personaje ficticio utilizado por Platón.²⁵

Una vez establecida la importancia del cuerpo sexuado y del alma no sexuada, cada uno de los cuales tiene su propia relevancia, Méndez

²⁰ Ibid. Trad. Ute Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1980.

²¹ Cf. op. cit., p. 52. Trad. Juan David García Bacca. México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1944.

²² Cf. op. cit., p. 55. Trad. Antonio Gómez Robledo, cit. *supra* n. 8.

²³ Cf. op. cit., p. 57.

²⁴ Cf. op. cit., p. 61.

²⁵ Cf. op. cit., p. 63.

Aguirre nos hace ver que si algo caracteriza la filosofía de los diálogos es el énfasis que hacen en la importancia del cuidado del alma sobre cualquier otra consideración. Sócrates, afirma, “está seguro de que lo más importante para un ser humano es cuidar de su alma, y cuando se le presenta la oportunidad se lo recuerda a cada uno de sus interlocutores” (*Prot.* 313a).²⁶ Y continúa: “La doctrina órficopitagórica, según la cual el cuerpo es la prisión del alma, en la que ésta expía sus culpas, ilustra el hecho de que el Sócrates platónico considera que el cuerpo es algo ajeno a la verdadera naturaleza humana” (*Rep.* 611c).²⁷

Retomamos ahora las ideas de Platón expuestas por Méndez Aguirre hasta ahora: las principales diferencias entre hombres y mujeres están en relación con el cuerpo, no en cuanto al alma. Las almas de ambos géneros son inmortales y racionales, por ende, esencialmente iguales.

En cuanto al intelecto, las dotes intelectuales del grueso de las mujeres no son inferiores a las del común de los hombres. Y concluye nuestro autor: “Por lo tanto resulta evidente que sus teorías [de Platón] acerca del ser humano son plenamente igualitarias en el aspecto que más le importa: el racional. Y el que las mujeres sean tan racionales como los hombres implica en términos de la filosofía platónica, como se verá a continuación, que ellas no resultan moralmente inferiores a sus compañeros”.²⁸

Al hablar de la igualdad moral entre hombres y mujeres, Víctor Hugo Méndez expone en el capítulo IV del libro que ahora reseñamos: “El cuerpo, según las teorías acerca del ser humano de los diálogos tempranos, no determina la conducta humana” (cf. *Pl. Lj.* 217b). Y prosigue: “Para Platón la maldad o virtud de los individuos no tiene que ver con su sexo”.²⁹

Uno de los rasgos característicos de la filosofía moral expuesta por Platón radica en su negación de que alguien pueda obrar mal voluntariamente. Esta teoría es mencionada en diferentes diálogos, pero es defendida sobre todo en dos: *Menón* y *Protágoras*.³⁰

Sócrates no cree que existan los perversos, si bien se lamenta de que abunden los ignorantes: Es por falta de conocimiento que fallan los que fallan con respecto a la elección de placeres y penas; esto es, con respecto a lo bueno y lo malo; [...] una acción fallida sin conocimiento, vosotros

²⁶ Cf. op. cit., p. 68. Trad. Ute Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 1994.

²⁷ Cf. op. cit., p. 71.

²⁸ Cf. op. cit., pp. 73 - 74.

²⁹ Cf. op. cit., p. 75.

³⁰ Cf. op. cit., p. 76.

mismos sabéis que se lleva a cabo por ignorancia. Así que ser vencido por el placer es la ignorancia más grande [...] (*Prot.* 357d-e).³¹

La ecuación “maldad-ignorancia” rechaza el prejuicio según el cual las mujeres resultan irremediabilmente perversas debido a que sus pasiones imperan despóticamente sobre ellas. Sócrates explica de tal manera la virtud y la maldad humana que su pensamiento se vuelve totalmente ajeno a los prejuicios que pretenden legitimar el patriarcado a partir de la relación “mujer= mal”.³²

La ética de los diálogos tempranos gravita en torno de las llamadas “paradojas socráticas”, constituidas por los axiomas “maldad-ignorancia” y “virtud-conocimiento”. De acuerdo con éstas, nadie yerra de grado y la virtud se identifica con el conocimiento.

Méndez Aguirre señala que en diversos pasajes de los diálogos tempranos la concepción socrática de la virtud se encuentra emparentada con la “salud del alma” (*Gorg.* 504d).³³ Y prosigue: “Los diálogos tempranos enfatizan que absolutamente todos los seres humanos, incluidos los esclavos, independientemente de su posición social y de su género, poseen un alma racional y susceptible de ser cultivada” (*Pl. Men.* 82b).³⁴ Sócrates enfatiza que el conocimiento y la virtud se adquieren mediante el esfuerzo individual del alma y que no son factores adscritos por contingencias somáticas; ambos dependen de la educación y no sólo de la naturaleza”.³⁵

Concluyo reproduciendo las Consideraciones Finales del libro, donde el autor recoge lo expuesto a propósito de la inferioridad de las mujeres según los mitos, la ciencia y la fisiología de las épocas arcaica y clásica. Ahí las mujeres son consideradas malas debido a que sus pasiones controlan su racionalidad. Platón asume algunas de las creencias tradicionales y de las teorías científicas imperantes entre sus contemporáneos, en particular incorpora en sus escritos el concepto de la histeria. Sin embargo, su reflexión sobre el cuerpo masculino le hace notar en él la existencia de disturbios paralelos a la histeria.

Las diferencias corporales resultan irrelevantes dentro de una teoría que devalúa al cuerpo. El alma humana constituye lo realmente importante y ésta carece de sexo. De hecho, afirma Méndez Aguirre, la filosofía

³¹ Cf. op. cit., p. 78. Trad. Ute Schmidt. Cit. *supra*, n. 26.

³² Cf. op. cit., p. 79.

³³ Cf. op. cit., p. 81 - 82.

³⁴ Cf. op. cit., p. 83.

³⁵ Cf. op. cit., p. 85.

platónica no deja lugar a dudas sobre la esencial igualdad de las almas sin importar que encarnen cuerpos masculinos o femeninos. Las almas humanas son inmortales, racionales y aptas para desplegar genuina virtud independientemente del cuerpo que animen.

Y finaliza diciendo: “La antropología filosófica de la utopía postula que lo esencial de la naturaleza humana es el alma asexuada y que las mujeres pueden ser moral e intelectualmente tan excelentes o tan mediocres como los hombres”,³⁶ conclusión ésta que puede aplicarse plenamente para responder la polémica aseveración moderna de que las mujeres son inferiores a los hombres.

³⁶ Cf. op. cit., p. 94.