

MULTICULTURALIDAD Y FEMINISMO EN LA GRECIA ANTIGUA

Víctor Hugo Méndez Aguirre
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

El propósito de la presente ponencia se restringe a explorar la existencia de una temprana percepción filosófica de la diversidad cultural que permitió una primera ola de pensamiento feminista en la Grecia clásica.

La empresa es relevante debido a la existencia de una larga polémica que fue revivida en el primer año del siglo XXI por los platonistas Amalia González y Giovanni Reale. La filósofa hispana muestra sus reservas sobre el supuesto feminismo del autor de la República y demuestra que conforme se fueron redactando los diálogos de senectud el antifeminismo platónico se incrementó. El filólogo italiano, por su parte, detecta una esencial igualdad entre el hombre y la mujer, en Platón, autor al que considera revolucionario en sus planteamientos cercanos al feminismo. Así las cosas, parto del estado de la cuestión e ilustro esta polémica. Recurro al análisis cultural desarrollado por algunos colaboradores de la compilación Filosofía, cultura y diferencia sexual para tratar de desenmarañar la madeja del hilo constituido por la valoración de la mujer en la obra platónica; en particular trabajo sobre el hincapié que ha hecho Rubí de María Gómez en la relación entre feminismo y análisis cultural y las aportaciones de Graciela Hierro sobre la existencia de mujeres activas en la historia de la filosofía antigua.

Señalo que Amalia González no se equivoca en que el autor de las *Leyes*, el último de los diálogos platónicos, reinstala en su utopía una modalidad de familia patriarcal y regresa a la mujer al *oikos* u hogar. Sin embargo, no es menos cierto que justamente en la ciudad de los magnetes, la utopía diseñada

para ser implantada en suelo cretense, por el extranjero ateniense que protagoniza las *Leyes*, en más de un sentido es más feminista y se ajusta mejor a las exigencias de las mujeres antiguas y modernas que la Calípolis, la utopía contenida en la República. ¿A qué se debe lo anterior? Platón mismo contesta que sus teorías descansan parcialmente en la observación de la diversidad cultural que cuestionó fuertemente al patriarcado ateniense. La situación de las mujeres atenienses sometidas al patriarcado no puede ser natural, puesto que las de otras latitudes están exentas de él, mientras que se registran otras culturas en las que la opresión femenina es peor que en Atenas y se encuentra muy cercana a la esclavitud. Feminismo y análisis cultural se relacionan en el presente y prometen ser instrumentos teóricos importantes para el futuro; pero, si mi hipótesis resulta acertada, también estuvieron muy vinculados en el pasado y generaron una “primera ola” de feminismo filosófico, ola que quizá haya sido obligada a replegarse por el océano patriarcal pero que, como está determinado por las mismas leyes gravitacionales que rigen las mareas —sociales en este caso— ha regresado con mayor fuerza a lo largo de la historia. Hoy, tanto la filosofía de la cultura como el feminismo filosófico son disciplinas teóricas reconocidas por la comunidad científica internacional; pero esta situación ha sido gestada a través tanto de episodios discontinuos como de faenas prolongadas. Y en esta historia no puede quedar excluida la contribución de Platón.

1. Planteamiento del problema y estado de la cuestión

Rubí de María Gómez coordinó para la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Editores Plaza y Valdes la coedición de un texto que, tanto por la actualidad como por la profundidad de sus planteamientos, puede ser considerado referente del estado de la cuestión de la filosofía cultural y el feminismo teórico; me refiero al libro: *Filosofía, cultura y diferencia sexual*. Esta obra se encuentra dividida en tres secciones: “I. *Mythos y logos* de lo femenino”; “II Reflexiones metodológicas sobre teoría feminista y filosofía”; y “III. Filosofía de la cultura y diferencia sexual”. La primera sección se aboca fundamentalmente a la antigüedad y

contiene, entre otros, un artículo de Amalia González sobre “Mujeres y filosofía clásica”; ahí se sintetiza una discusión que involucró a la mayoría de los platonistas del siglo XX y que no ha quedado finiquitada todavía: ¿Cuál fue la posición de Platón respecto de las mujeres?

La interpretación de Amalia González no admite ser descartada a la ligera. Esta filósofa española es una de las más lúcidas lectoras de los diálogos, lo cual ha quedado demostrado tanto en el artículo aquí citado como en obras previas. González propone examinar el conjunto de los diálogos para aclarar la cuestión, y descubre que la percepción platónica sobre lo femenino degenera conforme avanza en edad. *El Timeo*, diálogo de senectud, sería una obra antifeminista clara. Sin embargo, como había señalado, el tema que aborda resulta polémico y durante el mismo 2001 aparece un libro de un no menos sólido lector de los diálogos. Giovanni Reale califica como “revolucionario” el feminismo de los diálogos, en los que encuentra una antropología filosófica plenamente igualitaria.¹

2. Consideración metodológica

¿Cómo solucionar la cuestión planteada? Seguramente en unos pocos minutos seré incapaz de abogar por la precisión de alguna de estas lecturas, y créanme que sobre mis incapacidades suelo formular predicciones bastante confiables. El procedimiento que se seguirá consistirá en adoptar algunas hipótesis y estrategias teóricas procedentes de las mismas autoras compiladas en *Filosofía, cultura y diferencia sexual*.

Graciela Hierro es uno de los pilares indiscutibles del feminismo filosófico mexicano. Su reflexión, de hecho, ya se ha integrado a las aportaciones mexicanas a la cultura universal.² Esta autora mexicana ha insistido en la presencia de filósofas ignoradas en la tradición occidental cuyas creaciones resulta menester rescatar. La existencia de “mujeres excepcionales” en Grecia es algo que la misma González indica y cuya presencia debe ser tomada en consideración en el universo mental de los filósofos de la Grecia clásica.

Rubí de María Gómez, por su parte, ha hecho hincapié en la fertilidad de vincular feminismo teórico y análisis cultura.³ Este injerto no sólo fructifica en

el presente, sino que promete fecundar el futuro y quizá sea una herramienta útil para comprender el pasado.

Para responder a la pregunta de qué tan acorde resulta el planteamiento platónico a los intereses de las mujeres las interrogamos a ellas. La respuesta, no podía ser de otra manera, es variada. El feminismo de la diferencia, por ejemplo, no puede aspirar a las mismas demandas que el de la igualdad. Sin embargo, la mayoría parece coincidir en que buena parte del problema del patriarcado estriba en la falta de derechos reales que reconoce a las mujeres. Los “derechos de la mujer y la ciudadana” son la gran ausencia dentro de las declaraciones de derechos humanos, como bien observó Graciela Hierro en la conmemoración de uno más de los aniversarios de la Revolución francesa, evento en el que las mujeres que promovieron el cambio transitaron del “abanico a la guillotina” sin ver satisfechas sus demandas.⁴ Esto queda igualmente claro en el apartado “Derechos humanos-derechos de las mujeres” del artículo de Rubí de María Gómez previamente citado.⁵ Entre los derechos a los que aspiran con toda justicia las mujeres está el “derecho a la no violencia”. Este anhelo es propio de las mexicanas, no menos que de las mujeres en general, incluso de las procedentes de la presuntamente “muy civilizada” Europa occidental. Anteriormente Rubí de María Gómez había traducido del francés un fragmento de *El tiempo de la diferencia* de Luce Irigaray.⁶ Esta autora vinculada al postestructuralismo francés no deja de hacer hincapié en la necesidad de derechos como el de la no violencia hacia las mujeres y de la seguridad personal —ella misma declara haber sido agredida en alguna ocasión.

La pregunta será ahora la siguiente: ¿Satisface Platón algunas de las demandas formuladas por las feministas contemporáneas, con las que seguramente estarían de acuerdo las contemporáneas de Aspasia, de que la sociedad debe garantizar derechos a las mujeres, entre los que destaca el derecho a la no violencia? Para responder esto prescindiremos del *Timeo* por dos razones: 1) El Sócrates de este diálogo es tan feminista como el de la *República*; es *Timeo* y no Sócrates el que externa opiniones antifeministas como he demostrado en otro lugar;⁷ y 2) El discurso de *Timeo* es fisiológico antes que social. El diálogo de senectud que más se preocupa por las mujeres es *Leyes* y no *Timeo*, razón por la cual interrogaremos a aquél antes que a éste.

3. Las mujeres en la ciudad de los imanes

La ciudad de los imanes, como se ha dicho, es la última utopía platónica. Esta tinta de Platón, lejos de ser misógina, refuerza y modifica lo dicho en la *República*.⁸ Las *Leyes* es una obra en la que se pueden apreciar media docena de rasgos “profeministas”:

- 1) Se critica al patriarcado ateniense
- 2) Se aboga por la igualdad educativa de mujeres y hombres
- 3) Se incorpora a las mujeres a la guerra
- 4) Se incorpora a las mujeres a la política
- 5) Se democratiza la vida privada y se da cierta liberación de la mujer común
- 6) Se proponen ideas defendidas por feministas contemporáneas.

Respecto del primer punto, Magnesia realmente instaaura cierta familia monogámica. Pero el extranjero ateniense que protagoniza las *Leyes* explícitamente censura la organización de la vida privada ateniense por considerar que “desperdicia” la mitad de los recursos humanos de la *pólis*.

En lo atinente al segundo rubro anunciado:

Mucho se ha dicho que el Platón anciano renuncia a buena parte de sus sueños de diseñar una sociedad perfecta para acabar en planteamientos políticos más viables, que el realismo utópico desplaza a la utopía fantástica [...] existe un punto en el que coinciden las constituciones de Magnesia y de Calípolis: la ciudad idónea requiere que todos sus ciudadanos y ciudadanas sean virtuosos. El Sócrates que charla con Glaucón y Adimanto en la velada celebrada entre las líneas de la República establece que la virtud consiste en que cada quien haga lo suyo. Ello implica que en una sociedad justa todos y todas han de desempeñar la ocupación que les corresponda por naturaleza y honrar su virtud correspondiente.

El que la virtud de las mujeres es condición necesaria de la bondad de la ciudad es un principio vigente tanto en Calípolis como en Magnesia (770 d).⁹

En algún sentido puede afirmarse que la educación es el núcleo de la utopía Platónica.¹⁰ Los diálogos no dejan de subrayarlo:

¿Cómo se llega a ser un *aner agathos*? El discípulo de Sócrates no admite más que una respuesta: mediante la *paideia* que implanta en el alma conocimientos y-u opiniones verdaderas. Y el autor de la *República* y las *Leyes* expresamente afirma que las ciudadanas no deben estar excluidas de la educación. Las ciudadanas de Magnesia son educadas en lo mismo que sus futuros esposos (765 d). La *paideia* magnesia inicia con los fetos que son continuamente movidos gracias a la actividad física desplegada por sus madres. Este tratamiento homeopático pretende contrarrestar los saltos del corazón y del alma típicos en los estados de miedo con movimientos más violentos provenientes del exterior. Y como hasta donde sabemos los griegos no contaban con servicios de ultrasonido, los magnetes no podían estar informados del sexo de los fetos y los agitaban a todos por igual para inculcarles la virtud del hombre, esto es, la *andreia* o valor.¹¹

El currículum de las ciudadanas no difiere radicalmente del de sus hermanos:

La gimnasia y la música son impartidas por igual a los infantes de ambos sexos [...]. La educación física que da vigor al cuerpo, disciplina al alma y prepara para la guerra es prescrita para las que han de ser ciudadanas (796 b-c). La escritura, el cálculo, la medición y la astronomía, las siguientes materias en el currículum de la ciudad de los magnetes, no son ajenos a las magnesias desde que son indispensables (819 a-c). Las magnesias no sólo son sujetos pasivos de la educación que se “domesticación” para llegar a ser buenas amas de casa. Ellas no reciben una “educación ornamental”, sino una que las capacita incluso para las ocupaciones propias de los varones atenienses: la guerra y la política.¹²

El mito de las amazonas fue empleado por el patriarcado ateniense para legitimarse. Las mujeres dejadas a su propio arbitrio engrosarían las filas de las pentesileas y pondrían en jaque a la civilización. Por ello cada mujer debía estar sujeta al cuidado de su tutor, ya fuera su padre o su esposo, pues una ateniense nunca era mayor de edad realmente. Rubí de María Gómez ha tratado el mito amazónico en el contexto del patriarcado ateniense.¹³ Pero un mito puede recibir diferentes formulaciones y quizá en manos de Platón no persiga los mismos objetivos que en manos de los autores de oratoria epidíctica, para quienes la derrota de las amazonas constituía un tópico obligado en el elogio de los atenienses.¹⁴ Sea como fuere, lo cierto es que en las *Leyes* las mujeres reciben adiestramiento marcial, si bien no se espera que integren las primeras filas en el combate:

La ciudad de los magnetes requiere del servicio militar de todas sus ciudadanas. No para que formen la primera fila del combate, sino para que en caso de necesidad extrema salven su *polis* como se dice que hizo Telesila al mando de las argivas. Las magnesias tienen como modelo a las amazonas que cumplían múltiples funciones en el imaginario social ateniense. Los oradores, arquitectos, pintores y alfareros solían servirse de amazonomaquias para legitimar el patriarcado mostrando lo que ocurría en una sociedad de mujeres libres y salvajes militando contra la misma Atenas. Pero el mito también se conjugaba con noticias antropológicas de mujeres guerreras tenidas por reales. Tal es el caso de Artemisa de Halicarnaso mencionada por Heródoto y Aristófanes (*Lisístrata*, 675) o las sauromátides aludidas por las *Historias* (IV, 11 0-11 7) y por *Aires aguas y lugares* (17).¹⁵

Lo cierto es que en *Leyes* 804e explícitamente se afirma que las sauromátides se ejercitan en la actividad bélica y que si esas bárbaras pueden, las griegas también. Y esto no deja de “liberar” en alguna medida a las magnesias:

Las mujeres suelen participar en las guerras sin que ello les reditúe prerrogativas políticas. Ya Olimpia de Gouges exigía que la ciudadanía plena fuera concedida a quien derramara sangre por su patria, que la mujer que tenía “derecho” de pisar la guillotina debería de tenerlo para subir al parlamento. La revolución francesa sólo atendió la mitad de las peticiones de la de Gouges, no le permitió votar, sólo le cortó la cabeza. La utopía contrasta con la historia en este punto. Las magnesias que forman una reserva para “pelear como hombres” disfrutan en contrapartida de responsabilidades políticas.¹⁶

El cuarto punto quizá sea el más contundente, las mujeres magnesias son incorporadas a la política:

La ciudad de los magnetes es un híbrido de democracia y monarquía donde los funcionarios públicos son electos mediante un procedimiento que conjuga votos directos e indirectos, exámenes y sorteos [...]. Platón afirma explícitamente que ellas votan y son votadas. Las mujeres mayores de 60 años y de antecedentes impecables son candidatas a ingresar anualmente al cuerpo de sacerdotisas. Los requisitos son estrictos pero son los mismos para hombres que para mujeres. De hecho, la ciudad de los magnetes es una gerontocracia y en ello radica parte de las limitaciones autoimpuestas a la democracia. Así, el escaso número de las ciudadanas de la tercera edad aunado a la brevedad de la duración del cargo garantiza que prácticamente la totalidad de éstas ocupe alguna vez tan alta dignidad.

Las sacerdotisas detentan prestigio y poder. Junto con “las mujeres que se ocupan de los matrimonios” fungen como jueces en diferentes asuntos. Y Platón establece que en cuestiones que afecten directamente a las mujeres los jurados estén integrados por la misma cantidad de mujeres que de hombres.¹⁷

No puede pasar desapercibido que en Leyes 932 b se prescribe que la violencia ejercida en contra de ancianos, sea cual fuere su sexo, es castigada por seis jueces, de los cuales tres son necesariamente mujeres. Además, en 929 a-c se explican casos en que las mujeres votaban directamente sobre asuntos trascendentales, como lo eran cuestiones de ciudadanía de sus propios hijos.

La inclusión de las mujeres en la esfera judicial magnesia explícitamente las inocula en contra de la violencia sexista a la que se pueden ver sometidas.

Por último, creo lícito afirmar que el Platón anciano es más feminista que el maduro:

Es verdad que el diálogo *Leyes* abandona el proyecto de la *República* de la comunidad de mujeres y de las filósofas reinas. Sin embargo, la ciudad de los magnetes y la Calípolis critican el patriarcado ateniense, propugnan por la igualdad educativa de ambos sexos, incorporan a las mujeres al servicio militar y admiten la posibilidad de que accedan a cargos públicos de decisión y poder. De hecho, Magnesia es en varios sentidos más revolucionaria que Calípolis en tanto que concede alguna clase de derecho universal al voto y un sistema de cuotas que garantiza la efectiva representación de las mujeres en asuntos que las atañen directamente como el divorcio o la violencia intrafamiliar.¹⁸

En resumidas cuentas:

Si se entiende por democracia tanto una forma de gobierno en la que los representantes son elegidos mediante el voto ciudadano como una condición social en la que las personas son libres e iguales, la ciudad de los magnetes es democrática. Y la democracia magnesia que reivindica los derechos de las mujeres es más radical que las teorías clásicas sobre este régimen formuladas por Montesquieu o Tocqueville para quienes la igualdad entre hombres y mujeres es una perversión. De hecho, las propuestas de las Leyes son las de algunas feministas contemporáneas que luchan por la democratización de la sociedad [...]. En conclusión, las utopías contenidas en los diálogos platónicos de madurez y senectud despliegan una de las primeras reivindicaciones sistemáticas de los derechos civiles y políticos de las mujeres y las ciudadanas.¹⁹

¿Cómo entender este profeminismo en un autor frecuentemente inclinado a los prejuicios patriarcales? Él mismo respondió al afirmar que su proyecto era viable debido a que las mujeres de otras latitudes desplegaban actividades diferentes a las asociadas con la mujer ateniense. Las mujeres excepcionales de las que habla Amalia González frecuentemente fueron extranjeras bien conocidas por Platón.²⁰ Algunas filósofas pitagóricas pudieron haber influido en su opinión.²¹ Sucintamente, a manera de conclusión, la diversidad cultural influyó en la generación de lo que ahora denominamos con Graciela Hierro “primera ola de feminismo”. Platón descubrió que la situación de la mujer en la sociedad es convencional y no natural, anticipando el concepto “género”.

Notas

1. Cfr. Giovanni Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, trad. Roberto Heraldo Bernet, Barcelona, Herder, 2001, *passim*.

2. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “Reseña del libro *Ética y feminismo*”, 2a. Ed., de Graciela Hierro, *Signos Filosóficos*, (México, UNAM, 1998), No. 2 (julio-diciembre 1999), pp. 211-214.

3. Cfr. Rubí de María Gómez, “Género, cultura y filosofía”, en Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Plaza y Valdés, 2001, pp. 75-105; y E. Doyle McCarthy, “Engendered Knowledge. Feminism and Science”, *Knowledge as culture. The New Sociology of Knowledge*, London & New York, Routledge, 1996, pp. 85-105.

4. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “El Bicentenario de la Revolución francesa”, en resumen 6 (1992), pp. 18-20.

5. Cfr. Rubí de María Gómez, *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, *op. cit.*, pp. 92-93.

6. Luce Irigaray, *El tiempo de la diferencia* [fragmento: “Advertencia para la edición en francés” e “Introducción”], traducción y presentación de Rubí de María Gómez, FEM 139 (septiembre 1994), pp. 44-47.

7. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “¿Feminismo o misoginia en los diálogos de Platón?: El problema del Timeo”, en Graciela Hierro (ed.), *Diálogos sobre Filosofía y Género*, México, UNAM/Asociación Filosófica de México, 1995, pp. 95-100.

8. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “Las mujeres del pueblo en la Calípolis platónica”, en Carmen Silva (ed.), *Avances. Coloquio de Doctorados de Filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1996, pp. 108-119.

9. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón y la primera declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana", en *Memorias Jornadas Filológicas 1996*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 1997, pp. 182-183.

10. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Los derechos sociales en la Calípolis de Platón", en *jornadas Filológicas 1998. Memoria*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 1999, pp. 183-192; Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Educación y democracia en la utopía platónica (CD)", en *Memorias del XIV Congreso Interamericano de Filosofía/X Congreso Nacional de Filosofía*, México, Asociación Filosófica de México, 1999, pp. 1958-1965.

11. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón y la primera declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana", *op. cit.*, p. 183.

12. *Loc. Cit.*

13. Cfr. Rubí de María Gómez, "La mujer en Grecia (Mito y concepto)", en Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, *op. cit.*, pp. 25-37.

14. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón y el mito de las amazonas", en *Theoría*, (México, UNAM), No. 5 (diciembre de 1997), pp. 75-78.

15. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón y la primera declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana", *op. cit.*, p. 184.

16. *Loc. Cit.*

17. *Ibid.*, pp. 184-185.

18. *Ibid.*, pp. 187-188.

19. *Ibid.*, p. 188.

20. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón feminiso", en Graciela Hierro (ed.), *Estudios de Género*, México, Editorial Torres Asociados, 1995, pp. 29-36.

21. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "¿Feminismo o misoginia entre los pitagóricos?", en Graciela Hierro (compiladora), *Filosofía de la Educación y Género*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1997, pp. 235-244.