

FUENTES DE LA DISCRIMINACIÓN. ACERCA DE LA CONDICIÓN DE LA MUJER EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Valmore Muñoz Arteaga
Universidad Católica Cecilio Acosta
vmunozarteaga@hotmail.com

RESUMEN

En este artículo me propongo explicar las posibles fuentes de donde parte la discriminación de la mujer en la cultura occidental. Comenzaremos con lo reflexionado sobre el tema por tres pensadores de incuestionable profundidad. Gloria Comesaña Santalices, desde la filosofía, irá tras la búsqueda del origen siguiendo el camino trazado por Simone de Beauvoir desde el existencialismo sartreano y el hegelianismo, así como de la tesis biológica de Shulamith Firestone y la tesis de Kate Millet, quien, también desde los razonamientos de Beauvoir, intenta explicar las razones de la discriminación. Desde la psicología y el psicoanálisis, Ana Teresa Torres busca explicaciones en los trabajos de Sigmund Freud, Melanie Klein y Jacques Lacan para terminar haciendo un recorrido por el imaginario que sobre la mujer elaboró el mundo occidental y patriarcal. Por último, nos remontaremos a los griegos y sus reflexiones en torno a la mujer; lo haremos desde los estudios realizados por Antonio Pérez Estévez, filósofo y catedrático de inestimable valor para la historia de las ideas en Venezuela.

PALABRAS CLAVE: mujer, filosofía, psicoanálisis, cultura, literatura.

ABSTRACT

In this article I will explain the possible sources of some of the discrimination of women in Western culture. We leave it reflected on

the issue for three thinkers of unquestionable depth. Gloria Comesaña Santalices from philosophy to go after tracing the source following the path traced of Simone de Beauvoir from Sartre and Hegelianism, and the thesis Biological relevance of Shulamith Firestone and Kate Millett's argument, who, also from the arguments of Beauvoir, attempts to explain the reasons for discrimination. In psychology and psychoanalysis, Ana Teresa Torres seeks explanations in the work of Sigmund Freud, Melanie Klein and Jacques Lacan to end up doing a tour of the imaginary women on the Western world and developed patriarchal. Finally, we will go back to the Greeks and their reflections on women, we will from the studies conducted by Antonio Pérez Estévez, philosopher and professor of inestimable value for the history of ideas in Venezuela.

KEYWORDS: women, philosophy, psychoanalysis, culture, literature.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Francesca Gargallo afirma en *Ideas Feministas Latinoamericanas* que: "la relación entre la filosofía -también llamada "pensamiento" a secas- y la literatura latinoamericanas ha sido muchas veces enunciada, pero nunca ha sido realmente abordada por las historiadoras e historiadores de las ideas" (Gargallo, 2006). Según la pensadora mexicana, la filosofía latinoamericana tiene una relevante particularidad en sus vías de expresión. No solo dice -la filosofía- desde el ensayo que es, como es de suponer, su espacio por excelencia, sino que además, dice desde la novela y la poesía. En esto, dirá alguien y con razón, que tampoco es original la filosofía latinoamericana, pero a estas alturas creo que poco importa la originalidad. Pese a que se han planteado diversos, ricos y muy originalísimos tratados sobre y contra la pobreza, la pobreza sigue allí, sólida y con una sonrisa victoriosa -cada vez más victoriosa-. De tal manera que no vamos a ahondar en este tema de lo original, tan solo pretendo decir que la filosofía latinoamericana, siguiendo a Gargallo, no existe porque su literatura se expresa filosóficamente,

pero nadie, quizás muy pocos, han abordado sistemáticamente la teleología de semejante discurso.

Si la literatura latinoamericana, en diversas ocasiones, se ha expresado filosóficamente, sería interesante ir tras las huellas de lo que la literatura ha dicho en torno a la mujer, ya que ha sido éste, el de la mujer, un tema que ha despertado enorme interés, en especial desde que comenzaron a desarrollarse las ideas en torno al concepto de liberación o emancipación. En cuanto a las obras simbólicas latinoamericanas -entiendo por esto, la literatura-, Enrique Dussel expresa lo siguiente: “El *sujeto* europeo que comienza por ser un *yo conquistado* es el *ego* de un varón” (Dussel, 2007). Es fácil entender, desde este razonamiento, que si el sujeto europeo y su afán conquistador representa el *ego* del varón, del macho latinoamericano, pues el *sujeto* americano que comienza por ser un *yo conquistado* resulta ser la mujer. Sobre esto vuelve Dussel:

El cara-a-cara erótico se verá alienado sea por la prepotencia de una varonilidad opresora y hasta sádica, sea por un masoquismo o una pasividad o, en el mejor de los casos, un frío resentimiento femenino. La pareja erótica liberada no se ha dado todavía en América Latina como una realidad social, hay individuales excepciones faltas todavía de real tradición pedagógica o política [...] Las teogonías o el relato mítico del origen de los dioses, el cosmos y los seres humanos, es siempre bisexual entre las grandes culturas amerindianas -y no exclusivamente patriarcal como entre los semitas, por ejemplo. [...]-. Esta mítica nos deja ver una exacta *lógica de los símbolos* que no llega a trascender, sin embargo, la Totalidad trágica. Al origen está *Alom-Qaholom*, la diosa madre y el dios padre de todo, nombrándose primero la diosa madre, lo femenino.

Dussel hace referencia al *Memorial de Sololá*, texto escrito por el maya Francisco Hernández Arana y que tiene una importancia fundamental para la cultura americana, ya que confirma gran parte de la información que se despliega en el *Popol Vuh* acerca del origen de los linajes de la región y las migraciones de las tribus. Entonces, tenemos que, al menos para los americanos originales, lo femenino y lo masculino representaban una misma entidad, pero que, hay que

decirlo, siempre lo femenino era presentado primero. Si para ellos ambos -¿géneros?- estaban equilibrados y representaban una misma fuerza creadora, entonces qué desarmonizó el equilibrio de esas fuerzas. No es nada difícil responder a esta pregunta. Sin embargo, explicar el origen de esta desarmonización, ahondar en las razones del desequilibrio, es tarea, a mi juicio, obligatoria.

Para explicar las posibles fuentes de donde parte la discriminación de la mujer en la vida social, partiremos de lo reflexionado sobre el tema por tres pensadores de incuestionable profundidad. Gloria Comesaña Santalices desde la filosofía irá tras la búsqueda del origen siguiendo el camino trazado por Simone de Beauvoir desde el existencialismo sartreano y hegelianismo; así como de la tesis bilógica de Shulamith Firestone y la tesis de Kate Millet, quien, también desde los razonamientos de Beauvoir, intenta explicar las razones de la discriminación. Desde la psicología y el psicoanálisis, Ana Teresa Torres busca explicaciones en los trabajos de Sigmund Freud, Melanie Klein y Jacques Lacan para terminar haciendo un recorrido por el imaginario que sobre la mujer elaboró el mundo occidental y patriarcal. Por último, nos remontaremos a los griegos y sus reflexiones en torno a la mujer, lo haremos desde los estudios realizados por Antonio Pérez Estévez, filósofo y catedrática de inestimable valor para la historia de las ideas en Venezuela.

GLORIA COMESAÑA SANTALICES: BEAUVOIR, FIRESTONE Y MILLET

Comesaña intenta explicar a la mujer desde la alteridad y desde esa misma alteridad buscar los códigos que expliquen la discriminación femenina. “Creemos, afirma Comesaña, que es la alteridad como estructura ontológica de la conciencia lo que puede permitirnos comprender exhaustivamente las condiciones de desigualdad que hasta ahora han regido las relaciones entre los sexos” (Comesaña Santalices, 1995). Al hacerlo, Comesaña, se sitúa de entrada en la línea definida por Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* (1949). El libro significó la primera fundamentación filosófica a la reflexión sobre la situación de subordinación en que vive la mitad femenina de la humanidad. Afirma Comesaña:

La obra esquivaba toda absurda querella sobre la inferioridad o superioridad relativa de cada uno de los sexos, para plantear que la situación de la mujer no es producto de la naturaleza, sino resultado de una elaboración cultural arbitraria de los datos naturales. El determinismo natural quedaba fuera de combate al demostrar Simone de Beauvoir que *no se hace mujer, se llega a serlo* según la frase que ella hizo famosa.

En el libro Beauvoir introduce un concepto que, a juicio de Comesaña, será determinante. Nos referimos al concepto del *Otro Absoluto*. Concepto que explica en estos términos:

El semejante, el otro, que es también el mismo con quien se establecen relaciones recíprocas, es siempre para el macho un individuo macho. La dualidad que se descubre bajo una forma u otra en el corazón de las colectividades opone un grupo de hombres a un grupo de mujeres, y las mujeres forman parte de los bienes que éstos poseen y que son entre ellos un instrumento de cambio. El error proviene de que se han confundido dos figuras de la alteridad que se excluyen rigurosamente. En la medida en que la mujer es considerada como el Otro Absoluto, es decir, -sea cual sea su magia-, como inesencial, es precisamente imposible mirarla como otro sujeto". (De Beauvoir, 1970)

En tal sentido, la mujer termina siendo considerada como el Otro extraño, ya que biológicamente es diferente al hombre y que esta diferencia se hace más evidente a partir de la función en la maternidad. "El hombre -explica Comesaña- no encuentra en ella simplemente un doble, un semejante, un prójimo, sino que reviste esta extrañeza de la mujer del carácter de Otro-Absoluto y encuentra así en ella la representación privilegiada de esta categoría de pensamiento" (Comesaña Santalices, 1995). En *El Segundo Sexo*, Beauvoir intenta demostrar que es la educación y el ambiente lo que determina y explica la situación de desventaja que la mujer ha vivido a lo largo de la historia.

Durante el año en que apareció el libro y poco tiempo después, la filósofa entendió que la única vía a través de la cual podía alcanzarse la emancipación de la mujer era el socialismo. Sin embargo, años después terminaría por cuestionar la capacidad del socialismo concreto para solventar lo incierto de la situación supeditada de la mujer. “Lo hizo, explica Antonio Boscán, cuando llegó a apreciar de cerca la realidad de la condición de la mujer en los países socialistas europeos” (Boscán, 2007). A partir de entonces tomará partido por el feminismo y comenzará su lucha para la organización de todos los esfuerzos de las mujeres a nivel mundial.

Volviendo al tema del Otro como valoración negativa que expone Beauvoir, Gloria Comesaña entiende que esto no responde ni explica la reducción del rol de la mujer en la vida social, no cuestiona la incapacidad de la mujer de verse y asumirse como Mismo frente al hombre. Así que busca en las fuentes que intentan explicar la desigualdad en la biología. Entre las autoras feministas que sostienen la tesis biológica, una de las más conocidas es Shulamith Firestone. Firestone es una feminista radical nacida en Canadá y que se hizo célebre en la discusión en torno al tema de la mujer con la publicación del libro *La Dialéctica del Sexo* (1973), en el cual intenta una síntesis heterogénea de las ideas de Marx, Engels, Freud, Wilhelm Reich y Simone de Beauvoir. En su libro, Firestone sostiene que:

El materialismo histórico es aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas); y en la prístina división del trabajo basado en el sexo y que evolucionó hacia un sistema (económico-cultural) de clases.

Esto llevará a Firestone a plantearse, entre otras cosas, la posibilidad de que, a través de la tecnología, la mujer podría liberar

su cuerpo gracias al desarrollo de la anticoncepción y la reproducción extrauterina. Al sostener que la división fundamental de la sociedad es la división de los sexos -clases en términos marxistas-, se entiende que la opresión específica de las mujeres está relacionada de manera directa con su biología, con lo cual la desigualdad es entendida en términos naturales. El patriarcado, según esta versión, queda establecido como una estructura de poder generalizada y ahistórica. Para Firestone, la *voluntad de dominación* del hombre no puede explicarse ontológicamente a partir de la estructura de la conciencia. Comesaña señala que es todo lo contrario, la mujer es el resultado de la constitución psicosexual del individuo: “la naturaleza habría otorgado al hombre una serie de dones de los cuales la mujer se vería privada, o dicho de otra forma, ella habría cargado a la mujer con tareas mucho más pesadas en lo que concierne a la procreación”. De allí la importancia de la tecnología como aliada en el proceso emancipador de la mujer. Firestone, citada por Comesaña, afirma:

A diferencia de las clases económicas, las clases sexuales resultan directamente de una realidad biológica: el hombre y la mujer fueron creados diferentes y recibieron privilegios desiguales [...] La familia biológica constituye una desigualdad natural en la repartición del trabajo. La necesidad de poder, que se encuentra en el origen del desarrollo de las clases, proviene de la constitución psicosexual de cada individuo según ese desequilibrio fundamental.

Advierte Comesaña que es aquí donde las ideas de Firestone tienen serias debilidades y que las razones biológicas a las cuales arguye no es más que los caminos trazados por el hombre, a través de la cultura, para apropiarse de la naturaleza y de su destino en ella. La filósofa entiende que Firestone no hace más que alterar las ideas de Beauvoir para acomodarlas exageradamente a fin de explicar su tesis biológica. La naturaleza solo será importante en la medida en que el hombre se aproveche de ellas para dar explicaciones arbitrarias al dominio de la mujer. No es la biología lo que subyuga a la mujer, es la manera como se han construido los códigos culturales lo que la ha sometido históricamente. Bajo esto están adscritas las ideas de Kate Millet.

Kate Millet es una feminista y escritora norteamericana cuyo libro *Políticas Sexuales* (1970) ofrece una amplia y argumentada crítica a la sociedad patriarcal en la sociedad occidental y en la literatura. Millet parte de que el sexo reviste un cariz político que, las más de las veces, suele pasar desapercibido. Emplea el término *política* para referirse a las relaciones que se establecen desde el poder con la finalidad de que el grupo dirigente mantenga el control sobre quienes domina. El carácter patriarcal de la sociedad hace que las costumbres sexuales envuelvan relaciones de dominio y, por tanto, estén impregnadas de política. Al igual que como sostuvo Beauvoir, para Millet la mujer es “otro” para el hombre. La consideración de la mujer como *otro* no puede darse más que en una sociedad en la cual el hombre se considera a sí mismo como el sujeto al cual todo debe referirse. “La supremacía masculina -afirma Millet- como los otros credos políticos, reside finalmente, no en la fuerza física, sino en la aceptación de un sistema de valores que no es biológico”. Millet es uno de los rostros más representativos del movimiento Feminista Radical de Izquierda que ha contribuido a la creación de los grupos de autoconciencia, en los que se induce a cada participante a exteriorizar su experiencia personal de subyugación con la finalidad de que se hiciera consciente de la misma, con la única finalidad de alcanzar una transformación de su circunstancia.

ANA TERESA TORRES: SIGMUND FREUD, MELANIE KLEIN Y JACQUES LACAN

“Ser hombre o mujer -afirma tajantemente Ana Teresa Torres- es un hecho del lenguaje” (2007). Un hecho del lenguaje que no es más que un modo de insertarse en la cultura, porque la cultura es quien asigna pautas de conducta social, e impone un cierto modo de condicionar los fenómenos insertos en la sexualidad. Torres piensa que la idea de que la sexualidad es una disposición de la naturaleza puede quizás utilizarse en los animales, pero poco tiene que ver con los humanos, que no con los hombres.

¹ Millet subraya que el patriarcado constituye el fundamento de la dominación de las mujeres por los hombres. Asimismo, insiste en el carácter patriarcal no solo de nuestra sociedad, sino de todas las civilizaciones que se han sucedido a lo largo de la historia. El patriarcado tiene una enorme capacidad para adaptarse a cualquier sistema económico, político y cultural.

El dispositivo orgánico que permite la respuesta sexual da cuenta del sexo concebido como acto fisiológico, o incluso del placer corporal, pero poco dice de la multiplicidad de fenómenos implicados en la sexualidad, tales como el deseo, el amor, la elección del objeto, el goce y el sufrimiento, la prohibición y el conflicto. Todo ello es cultura. El cuerpo como tal no es más que un pedazo de carne y hueso.

Dentro de esa cultura se construyen y deconstruyen los códigos que permean los discursos masculinos y femeninos. El discurso feminista tiene en la actualidad una solidez consiente y contrapuesta al discurso patriarcal, aunque Ana Teresa Torres hace la salvedad de que una cosa es que exista un contradiscurso, y otra su eficacia en los canales de la red social (1998). Sin embargo, no sería descabellado afirmar que el discurso feminista ha llegado a un cierto acuerdo en vislumbrar que *la mujer* no es ese sujeto definido por la sociedad. El sujeto femenino no está definido con la justicia merecida. Está definido desde el orden de las representaciones, desde lo imaginario, desde lo simbólico y ha sido el hombre quien ha dado contenido a esa representación, a ese imaginario. El psicoanálisis ha dado su visión sobre la mujer, quizás intentado desentrañar -o entrañar- aún más la disociación.

Luego de que Freud en 1920 publicara *Psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, se embarcó en el estudio y publicación de tres artículos dedicados al tema de la sexualidad femenina. Los textos aparecerá entre 1925 y 1933, años que fueron muy duros para el psicoanalista. Dos años después le fue diagnosticado un cáncer en el paladar que modificó notablemente su ritmo de vida, aunque, hay que decir, en modo alguno disminuyó el compás de su trabajo. Los tres artículos son: *Consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos* (1925), *La sexualidad femenina* (1931) y “La feminidad”, una de sus *Nuevas conferencias introductorias sobre psicoanálisis* (1933). En estos tres textos Freud desarrolla sus ideas cumbres en torno a la condición femenina. Torres entiende que estas ideas son las mismas que tuvo Freud desde siempre, solo que complejizadas en cuanto a elaboraciones y conclusiones.

Torres, al hacer una revisión al pensamiento de Freud en torno a la mujer, concuerda con Beauvoir en que son ideas que no pueden sostenerse, no solo por el tiempo transcurrido y porque los sujetos empíricos han sufrido serias y profundas transformaciones, sino que además, porque parten de premisas que fueron aceptadas solo por resultar cónsonas con el discurso patriarcal. Escribe Ana Teresa Torres:

La teoría de la castración basada en la lógica del falo es heredera directa de la concepción de la mujer como organismo biológicamente incompleto, pasivo e insuficiente. La diferencia imaginaria fundamental entre los aparatos genitales masculino y femenino reside en que los órganos sexuales de la mujer no son visibles a la mirada exterior. No todo el aparato genital masculino es visible a la mirada exterior, pero sí lo es el órgano ejecutor de la sexualidad reproductiva. Esta diferencia anatómica resulta fundamental pues en ella se ha basado toda la teoría de la castración.

En vista de que la mujer no posee ningún carácter sexual primario visible, el imaginario asumió a su género desde el registro de la falta. La mujer, afirma, no tiene *algo* y se la ve como ser incompleto y vacío, en contraposición al hombre lleno y completo. Esta idea de la falta estimula la segunda consecuencia imaginaria de la castración que se reduce a pensar que un hombre castrado es igual a una mujer:

En la fase edípica el niño varón es víctima de la angustia de castración, es decir, del temor a que el padre le quite los genitales por haber deseado a la madre, y lo convierta en mujer. La creencia de que hay un solo sexo, el masculino, es la que da origen a esta fantasía. Se concibe una polaridad castrado/no castrado, la primera como posición femenina; la segunda, masculina. A la vez, el sexo femenino es negativizado, despojado de su identidad, la cual se define por *no tener algo*. Todo el aparato genital femenino queda anulado en esta concepción según la cual si un niño es castrado se convertirá en niña. Un hombre castrado es un sujeto que ha perdido los

genitales. Esta amputación no lo transforma en mujer, lo convierte en un hombre que ha perdido una parte de su cuerpo.

La mujer que, hay que decirlo, fue construida subjetivamente bajo los patrones definidos por la teoría de que solo existe un género; se siente, se asume y es asumida como una mujer castrada, ya que le han amputado una parte de su aparato genital, y allí se concentraría la angustia de la castración femenina. La mayoría de las mujeres han sido erigidas bajo las directrices de la teoría unigenérica, debido a que ha prevalecido históricamente un discurso androcéntrico de la cultura, de cuya reconstrucción ha transcurrido muy poco tiempo para que se haya plenamente establecido un discurso heterosexual que registre consistentemente la dualidad sexual de nuestra especie.

La teoría freudiana de la castración no solo se queda en la idea de la mujer como ser castrado. Debido a esta circunstancia, la mujer se plantea la *falización* de su cuerpo:

El cuerpo faltante, el cuerpo incompleto, necesita recubrirse del emblema fálico para encubrir la imaginaria falta. La mujer debe ser, en su cuerpo, un objeto dirigido al placer, y por lo tanto enmascarado para ser introducido como tal. Puesto que no tiene falo, debe convertir en falo todo su cuerpo. La superposición de la imagen de la mujer como cuerpo en ofrenda erótica tiene su origen en las ideas anteriormente expuestas, tanto en considerarla parte de la naturaleza, es decir, como ecuación ser = cuerpo, como en la lógica del intercambio de mujeres. En ese sentido la imaginización del cuerpo femenino produce una reducción simbólica del sujeto.

“La mujer es un hombre enfermo”, es un aforismo de Aristóteles². Esta enfermedad era explicada desde un fenómeno que se genera

² De esto dan muestra muchas otras sentencias como «doy gracias al cielo que me ha hecho libre y no esclavo, que me ha hecho varón y no mujer» (Platón); «de todas las bestias salvajes, ninguna hay tan nociva como la mujer» (San Juan Crisóstomo); o llegando al mundo moderno con asertos tan denigrantes como el de Ortega y Gasset que identificaba la esencia de la feminidad con el hecho de que «un ser sienta realizado plenamente su destino cuando entrega su persona a otra persona» (Espiegel Alonso, 2008).

fisiológicamente en la mujer y que, como se sabe, nada tiene que ver con la salud o la enfermedad, nos referimos a la menstruación. La emisión periódica de sangre, afirma Torres, ha sido un elemento imaginarizado como una debilidad que trascendió al plano moral y religioso, e incluso, fue asumido como muestra de impureza³. “En el siglo XVI no se permitía a los médicos tocar a una menstruante antes de una operación, y en la Edad Media no se permitía a las menstruantes entrar a las iglesias” (2007).

Torres resalta las tres principales premisas de las teorías de Freud en torno a la condición sexual de la mujer. A saber:

1. La afirmación de que el sujeto femenino se presenta con una identidad y sexualidad masculina inicial, que solamente después de complicados circuitos se convierte en una identidad y sexualidad femenina adquirida: *La niña es un hombrecito*.
2. La afirmación de que esta transformación tendrá lugar en aquellos casos (y solamente en ellos) en los cuales la niña haya reconocido el hecho de la castración, y, con ello, también la superioridad del hombre y su propia inferioridad.

³ El judaísmo comparte con otras culturas el temor a la sangre y disocia la fase menstrual con la concepción y la vida, lo que convierte a la mujer en *niddah* o excluida. Dichos patrones, que imponen periodos de abstinencia y un distanciamiento físico de los esposos, al que se pone fin en virtud de diversos actos de purificación coincidentes con una nueva ovulación, regula de una manera precisa la vida sexual de la pareja - operativa en torno a la mitad del año, si consideramos la etapa pre y postmenstrual- para favorecer, en teoría, la procreación, porque dichas limitaciones hacen a la mujer más deseable a los ojos de su marido. Esta purificación ritual en el *mikveh* no se considera un deber salvo cuando depende de ello la reanudación de las relaciones sexuales. Por esta razón la mujer soltera no lo frecuente y realiza su primera *tevilah* antes de la boda. Tampoco puede procurar a su marido aquellas atenciones que sugieran intimidad, como rellenar su copa, disponer la cama y lavarle manos, pies y rostro. En la *niddah* -regulada en el *Levítico*- se diferencia a la menstruación ordinaria (*niddah*) del flujo anómalo (*zavah*). La primera mácula durante una semana a la mujer, en la que está prohibida absolutamente cualquier relación. Una vez transcurrido el séptimo día, si ha desaparecido el flujo vaginal, realizará un baño purificador de inmersión y lavará sus ropas y ya es considerada apta para la conyugalidad. Para evitar transgresiones accidentales, se instauran los días impuros premenstruales y se anima a la mujer a que realice una exploración de sus órganos reproductores antes de iniciar una relación sexual para que no sobrevenga incidentalmente una pérdida de sangre inesperada. Un caso especial se contempla en la fase *post partum* -cuya explicación es puramente biológica, pues el sangrado prosigue durante las cuatro o seis semanas-, donde el periodo establecido dependerá del sexo de la criatura: si alumbró un hijo, es de una semana y 33 días adicionales de purificación; cuando se trata de una hija, el periodo se duplica (80 días), porque en su día se convertirá en mujer que menstruará y parará (Charageat, s/f).

3. La afirmación de que la posición femenina solamente se establece si el deseo del pene es reemplazado por un bebé, es decir, si el bebé toma el lugar del pene.

Nada en la mujer es genuino. Freud no solo le dará una explicación desde el psicoanálisis a la exclusión de la mujer, sino que además le negará identidad propia, genitalidad propia y entenderá haciendo entender que el hombre no es su objeto propio sino sucedáneo.

Por su parte, Melanie Klein va a introducir una teoría de la castración que se aparta de la freudiana. La angustia de la mujer, según Klein, no reside en la posibilidad de perder el pene sino en no poder tener hijos. El universo kleiniano está centrado en la figura de la madre. De la misma manera con la cual Freud y Lacan fijarán su atención en el padre, así lo hará Klein, pero, obviamente, con la madre. La mujer al hacerse madre logra reparar la imagen dañada en las fantasías inconscientes infantiles, “y es a través de la restitución del hijo como la mujer logrará recomponer ese daño” (2007). Vuelve así sobre los pasos de Freud en los cuales el hijo es un sustituto fálico, pero solo para transformarlo ahora es la posibilidad de expiación de la madre.

Para Klein, la castración femenina es una contrariedad motivada a un espacio faltante, de un vacío en el aparato genital. En su exposición de 1924 en el Congreso de Salzburgo, Klein aclaró su posición. El pene del padre *como tal* (y no confundido con el interior de la madre) es un objeto de codicia que no hace más que *suceder* al pecho materno. Las pulsiones edípicas precoces mezclan lo oral con lo vaginal: los niños desean el coito como acto oral; la boca y la vagina son igualmente receptivas, lo que favorece el desplazamiento de la libido oral sobre la genital (Klein, 1998). Klein desde la racionalidad del complejo edípico, postula la existencia de *dos progenitores* en la fantasía infantil como *imago* de los “progenitores combinados”:

Las fantasías de que el pecho materno o la madre contienen al pene del padre o que el padre contiene a la madre se cuentan entre los elementos que intervienen en los estudios iniciales del conflicto edípico: permiten que se construya la imagen de los progenitores combinados. La intensidad de la

envidia y los celos edípicos repercuten la imagen de los progenitores combinados, y debe hacer posible que el niño *los diferencie* y establezca relaciones con cada uno de ellos. El niño sospecha que los padres se satisfacen sexualmente entre sí; la fantasía de la imagen parental combinada (que tiene también otras fuentes) se encuentra reforzada.

La angustia de la castración en Klein no surge del hecho de que la mujer no tenga pene sino de la incógnita por saber si sus órganos genitales están completos o dañados. El espacio en blanco de la mujer, comenta Torres, representa la angustia por saber si su interior está vacío o lleno con un aparato que permite la reproducción, y que en el sentido sublimado sería la posibilidad de creación en actividades profesionales, artísticas, o en el mismo cuidado de la casa (2007).

En tal sentido, Torres resalta cuatro ejes en la teoría de la sexualidad femenina en Melanie Klein:

1. Frustración oral y resentimiento con la madre al quedar privada del pecho.
2. Vuelta al pene como objeto de gratificación.
3. Fantasía sádica de atacar a la madre en su interior y privarla de su contenido (pene del padre, niños), basada en la teoría sexual infantil (compartida por ambos sexos), según la cual la madre contiene en su interior el pene del padre.
4. Temor a la retaliación de la madre.

Por último, Jacques Lacan explica que la mujer ha sido educada en la idea de que es objeto de deseo del hombre. Y ha sido educada para seducir y obtener su objetivo: ser elegida. Lacan se aprovecha de la dialéctica hegeliana del amor y del esclavo para explicar su teoría de los discursos. Un discurso en donde no existe una interlocución, ya que el hombre es quien habla y la mujer es quien escucha. La comunicación femenina no puede ser neutral: seduce o resiste al sexo. El estilo comunicacional refleja la posición de poder entre los participantes, según la cual las mujeres deben ser indecisas, indirectas y deferentes, mientras los hombres son directos y

autoritarios. De allí que se vislumbren los patrones comunicativos femeninos como ausentes de poder e incapaces de expresarse seriamente.

El 9 de mayo de 1958, Lacan pronuncia una conferencia en el Instituto Max Planck de München titulado “La Significación del Falo”. Allí Lacan expone su razón del falo: el complejo de castración opera, a través de la medida común del falo, en la instalación del sujeto en una posición sexual que le permite identificarse al tipo ideal de su sexo tanto como responder a las relaciones con su partener. El falo es esencialmente un significante privilegiado, y las relaciones entre los sexos, dice Lacan

Girarán alrededor de un ser y de un tener que, por referirse a un significante, el falo, tienen el efecto contrariado de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse. Esto por la intervención de un parecer que sustituye a un tener [...] para enmascarar la falta en el otro.

El mito del Edipo aparece como una anécdota sobre una lógica más profunda, la del desarreglo no contingente sino esencial, estructural, de la sexualidad humana. El falo aparece, a la vez, como el símbolo del goce y de la pérdida de goce.

Propone además que, según resalta Torres:

1. La niña se considera ella misma, aunque sea temporalmente, como castrada en tanto que ese término quiere decir privada de falo, y ello por la acción de alguien, primero la madre, punto importante, luego el padre.
2. En ambos sexos la madre es considerada como provista de falo, como madre fálica.
3. Correlativamente la significación de la castración no toma de hecho su valor eficiente en cuanto a la formación de síntomas más que a partir de su descubrimiento como castración de la madre.

4. Estos tres problemas culminan en el desarrollo de la fase fálica en tanto caracterizada por el dominio imaginario del atributo fálico.

ANTONIO PÉREZ ESTÉVEZ. LA MUJER Y LOS GRIEGOS

Antonio Pérez Estévez, filósofo español que se radicó por muchos años en Venezuela, parte de la idea de que la cultura occidental está al borde del colapso. Una cultura hecha por el hombre, pero que, en modo alguno, ha sido del todo humana, ya que progresivamente ha venido sosteniéndose sobre la base de la negación de la vida misma. El filósofo se pregunta qué pudo conducir al ser humano al filo del abismo. Ahonda sobre las causas. Entre las que destaca la ausencia de la mujer en el devenir de la humanidad. Siguiendo las explicaciones de antropólogos como Gould Davies o G. Thompson, Pérez Estévez señala que

En nuestra cultura se advierte un ausencia casi total de características femeninas y matriarcales, que por otra parte, existieron en las culturas primitivas indoeuropeas y que apenas han llegado a nosotros a través de mitos como el de la Gran Madre [...] Características de estas culturas femeninas serían el culto a la fertilidad, la presencia de una propiedad colectiva y la concepción monista del universo como fuerza o energía irracional [...] Nuestra cultura occidental no ha sido una cultura humana, sino una cultura de machos y para machos, en la que la mujer ha sido negada y reprimida. (1989)

Bajo esta premisa emprende la búsqueda de los orígenes donde se fundamenta la ausencia. El momento en cual se acordó la anulación de la mujer dentro del marco que definirá a la cultura occidental. Con esta inquietud llega hasta el mundo creado por los filósofos y poetas griegos donde, según Pérez Estévez, se van a perfilar los arquetipos que darán fisonomía a la mujer en el imaginario del patriarcado. Desde que el ser humano deja constancia escrita de la historia de la humanidad, fueron los hombres los que ejercieron el poder de expresar las imágenes en frases lógicas y coherentes. En las historias de las religiones y de la mitología, son ellos los que hacen las observaciones sobre las mujeres y sobre lo que éstas representan: la feminidad (Rísquez, 1997). Toma como fuentes principales para

este arqueo las obras de Hesíodo y Homero hasta llegar a las filosofías de Platón y Aristóteles, ya que por un lado encontramos aspectos que conforman la mitología griega que es la base de los contenidos de imaginaria de la civilización judeo-cristiana y, por otro lado, son la base original de todo el pensamiento que desarrollará occidente.

Hesíodo y Homero son las fuentes de las que beberá toda la mitología y la literatura griegas. Ambos ordenan el mundo de los dioses. Hesíodo los enumera y representa. Homero los establece en la cultura griega como ejes en torno a los cuales girará toda la vida del hombre. Desde el punto de vista mitológico la importancia de ambos es incuestionable, pero desde el punto de vista psicológico, plantean el tema de la mujer desde posiciones lógicas “y la lógica es esencialmente masculina. La razón, por así decirlo, es específicamente masculina, mientras el afecto, también por decirlo así, es esencialmente femenino” (1997).

La figura de la mujer es vista por vez primera en el pensamiento escrito occidental a través del nombre de Pandora. Aparece en dos relatos de Hesíodo: *Teogonía* y *Trabajos y Días*. *Teogonía*, escrita entre finales del siglo VIII y comienzos del VII a.C., representa el punto de inicio de toda la mitología griega. Está escrita en primera persona y refleja el afán de Hesíodo por «pensar» en el mundo según categorías esenciales. A diferencia de los poemas homéricos, *Teogonía* parte de un principio de Verdad, es una revelación hecha al autor por las Musas del Monte Helicón, explicada en la primera parte del texto. Los relatos de la *Teogonía* parecen escritos en respuesta a la excesiva humanización de los dioses de la tradición homérica. Mientras, *Trabajos y Días* gira en torno a dos ideas asumidas como verdades: el trabajo es el destino universal del hombre, pero solo quien esté dispuesto a trabajar podrá con él. En este texto incluye varios mitos de carácter social o moral fundamentales en la cultura griega. En ambos libros aparece Pandora vinculada estrechamente, pero como contraparte, a Prometeo, quien robó el fuego a los dioses para ofrecérselo a los hombres para su uso. Explica Pérez Estévez (1989):

Prometeo nos es presentado por Hesíodo como “mañoso y astuto”, características semejantes a las de Ulises en las obras de Homero. Hombre astuto y mañoso es el que fácilmente engaña y es difícilmente engañado, es decir el hombre que utiliza su *inteligencia* para engañar y enredar a los demás.

De hecho Prometeo intenta -según la *Teogonía*- “engañar la inteligencia de Zeus” con el ofrecimiento de un buey: oculta la buena carne y las ricas vísceras en la piel del buey y cubre los huesos en otro lugar con brillante grasa. Zeus dejándose engañar, eligió la blanca grasa y “la cólera alcanzo su corazón cuando vio los blancos huesos del buey a causa de la falaz astucia.

Zeus castiga a Prometeo negándole el fuego, pero Prometeo nuevamente engaña al dios y logra esconder el fuego en una cañaheja y se lo proporciona a los hombres. Zeus no quedó muy contento con que Prometeo les diera el fuego a los hombres porque se iban a comparar con los dioses. Llamó a Hefestos, el herrero de los dioses, y le dijo que hiciera la mujer, como castigo, ya que no van a poder vivir con ella ni sin ella. Hefestos empieza a amasar un tronco de greda y a irle dando forma, hasta hacer una hermosa mujer, y le dio vida. Venus le concedió la belleza; Atenea la sabiduría y la habilidad en todos los terrenos; Mercurio la palabra fácil y el ingenio rápido; las Horas y las Gracias el encanto de los vestidos y de los movimientos, y le adornaron el pecho y los brazos con joyas refulgentes y guirnaldas de flores perfumadas. Le pusieron por nombre Pandora, que significa «todos los dones». Zeus le regaló una cajita, que se la envió con Mercurio, quien le dijo que no la abriera por orden de Zeus.

Pandora llegó a la Tierra y buscó a Epimeteo, quien iba a ser su marido.

Cuando Zeus mandó a fabricar a Pandora, lo hizo con el fin de dársela a Prometeo como castigo por haberle dado el fuego al hombre. Prometeo, que era más inteligente que su hermano, no la aceptó. Curiosa, Pandora abrió la caja que le regala Zeus. Salen las enfermedades, el dolor y todos los males. Trató de cerrarla pero no pudo y cuando salieron todos los males se asomó a la cajita y en un rincón había un pajarito: era la esperanza. Por eso, se dice que la esperanza es lo último que se pierde. La mujer surge así como escarmiento a la creación del fuego por parte de los hombres. Pandora, al igual que la mujer, viene entonces a representar lo contrario al fuego. Pérez Estévez afirma entonces que el fuego y la luz están vinculados al sol y este a la Idea del Bien, a la inteligencia suprema. El reino del fuego será, entonces, el reino de la inteligencia, es decir, del arte y de la técnica. El fuego al cual hace referencia

Hesíodo es aquel que representa la racionalidad. Obviamente, si Pandora -la mujer- representa lo contrario al fuego, entendemos que queda tipificada como contraria a la razón, a la racionalidad. La mujer es el único ser, así lo entiende Zeus, capaz de amenazar el poder racional del hombre.

Con el fuego racional se le dota al hombre del *poder* o dominio de controlar las ciencias y las artes y con ellas la naturaleza. El designio de Zeus era constituir otra raza de hombres, aparentemente sin fuego racional y sin dominio, pero Prometeo rompió estos designios en el momento en que les confirió la capacidad racional del fuego. En Pandora se encarnarán todos los atributos que amenazan el poder y la racionalidad del hombre. Pandora aparece justamente como lo antifuego, como lo no-racional, como la negación del poder controlador del hombre. (1989)

Para cuando aparecen los dos grandes cantos épicos homéricos, el rol de la mujer dentro de la sociedad griega ya estaba más que definido. La mujer no tenía voz ni tenía acceso a participar de la palabra pública, ya que carecía de *logos*. “La democracia antigua estaba basada en la igualdad de los derechos entre los ciudadanos, pero las mujeres y las esclavas estaban fuera de la *polis* y la ciudadanía” (Herrera Guido, 2001). El rol de la mujer se reducía a servir al *oikos*, la casa y la familia. Pérez Estévez nos comenta que en la *Odisea* el varón, Ulises, es heredero de las características prometeicas de racionalidad e inteligencia, unidas a una agudeza idónea para enfrentar cualquier adversidad. La felicidad de Ulises está totalmente en sintonía con su casa y su patria. Fuera del hogar (patria y casa) se tropieza con un mundo amenazante, “que lo asedia a uno y le provoca una inseguridad y un terror existencial, causantes de una visceral angustia” (1989). La felicidad del varón está vinculada estrechamente con el hogar. En ese hogar manda y domina el varón, la mujer esté subordinada a él y debe ser obediente, dispuesta en todo momento a servir, tal y como lo impele la diosa Hera quien tiene la función de proteger el matrimonio haciendo del marido la principal de sus atenciones. En la *Odisea* será Penélope quien encarne este papel de esposa fiel y entregada a los designios del marido. Ella

espera incansable el retorno de su señor. “Sus deseos carnales y corporales deben estar supeditados a la razón de su señor, el único que puede hacer y deshacer su vida en el más abierto contorno de la polis” (1989). La mujer administra y ordena el hogar con la finalidad de que el hombre pueda atender los asuntos del quehacer político. El esquema del hogar griego, advierte Pérez Estévez, responde única y exclusivamente a la supremacía prometeica de la razón varonil: el hombre manda pues obedece a un elemento racional y debido a esto la mujer, encarnación de la sensibilidad, no tiene otra alternativa más que obedecer y subordinarse, ya que está impedida de la razón. Esta subordinación es absoluta. La mujer de Homero, es decir, la mujer del mundo griego, la mujer ideal, era aquella que renunciaba y negaba de todo aquello que entendían por femenino y se desvivía por participar de la inteligencia masculina.

Ahora bien, ¿qué ocurría con las mujeres que se atrevían a negarse a participar de esa inteligencia masculina? ¿Qué pasaba con esa mujer que daba la espalda al hogar y entraba al mundo que tercamente se le negaba? Esa mujer era observada con recelo, era vista como un potencial peligro para el hombre, de su tranquilidad y de su posición social. Así como Homero nos presenta su concepto de mujer ideal en Penélope, también nos brinda un catálogo de mujeres peligrosas por su actitud independiente. El catálogo está conformado por tres modelos de mujeres, o, mejor dicho, por tres mujeres diseñadas bajo un solo modelo: la independencia. Estás son Calipso, Circe y las Sirenas. Al igual que Lilit, figura legendaria del folklore judío, estas tres mujeres viven solas, no es en el desierto, pero si en islas muy lejanas. Viven solas y separadas de todo tipo de organización familiar. Mujeres solas que rechazan desde todo punto de vista el supuesto de que toda mujer debe rendir su sexualidad a las órdenes de la razón varonil. Pérez Estévez las reconoce como ninfas de las aguas⁴, es decir, formadas por el elemento más femenino de todos. Voluptuosas encarnaciones, no solo de la sensibilidad sino de la sexualidad. Calipso, llamada por Homero «la que oculta», recibió hospitalariamente a Ulises cuando su nave naufragó. En la Odisea, se cuenta cómo Calipso, enamorada profundamente de Ulises, lo retiene contra su voluntad en la isla durante mucho tiempo mientras él cree que apenas son unos días. La cantidad de tiempo que Ulises

⁴ «Calipso vive en una cueva regada por cuatro fuentes. Circe en una mansión en medio de un oasis en una isla desértica. Las Sirenas en verdes prados oteando el mar» (Pérez Estévez, 1989).

estuvo con ella varía. Algunos apuntan que fueron diez años, otros creen que siete y hay quien opina que fue un año. A cambio de que Ulises se quedara para siempre con ella, Calipso le ofrecía a cambio la inmortalidad. Sin embargo, el aventurero sentía la necesidad de regresar a su hogar Ítaca y se mantuvo inflexible. Atenea, quien protegía a Ulises, rogó a Zeus para que enviara a Hermes donde Calipso y le ordenara dejarlo ir, a lo cual Zeus cedió. Aunque a ella le dolió dejar partir a su amado, cumplió la orden del dios de dioses. Le proporcionó al héroe madera para construir una embarcación, provisiones para el viaje, e indicaciones de cuáles astros debía seguir para encontrar el camino a casa.

Esta relación entre Calipso y Ulises, cuyos hilos serán tejidos por la sexualidad, el placer y la entrega, hará que el hombre sucumba y se transforme en su propia sombra. Ulises se convertirá en la negación del héroe prometeico. “Perdido el espíritu de lucha y de dominación, llora su infelicidad a las olas del mar. Es decir, el varón, que invirtiendo los valores se entrega a la sensibilidad y al placer de la vida, se torna en un falso hombre, en la negación de sí mismo, en una sombra abúlica apta solo para llorar, pero no para ordenar y disponer acciones valerosas” (1989).

Circe es hija de Helios (el sol), y su madre es Perseis -en algunas tradiciones, pues en otras su madre es Hécate-. Es hermana de Eetes -rey de Cólquide y guardián del Vello de Oro- y por lo tanto es tía de Medea. También es hermana de Pasífae, esposa de Minos. Su vivienda está en la isla de Ea, la cual aparentemente corresponde hoy a la península llamada monte Circeo. Circe es considerada una maga muy poderosa. Ulises llega a esta isla de Circe después de estar en el país de los lestrigones. La mitad de sus hombres son enviados a hacer un reconocimiento de la isla al mando de Euríloco. Todos se adentran en la isla y llegan a un valle donde hay un palacio brillante. Todos entran excepto Euríloco quien prefiere quedarse montando guardia. Circe -que es la dueña del palacio- recibe calurosa y hospitalariamente a los griegos, y los invita a un banquete. Euríloco es testigo de que una vez que sus amigos han probado los manjares, Circe los toca con una varita y los convierte en animales diversos, como leones, cerdos y perros, dependiendo de la naturaleza verdadera de cada uno. Una vez hecho esto, Circe encierra a todos en unos establos llenos de animales similares. Al ver esto, Euríloco escapa y va a contarle a Ulises todo lo que ha visto. Ulises decide ir a rescatar a sus hombres, y mientras pensaba en un plan se le aparece

Hermes (mensajero de los dioses) y le da el secreto para vencer las artes mágicas de Circe: debe agregar una planta llamada *moly* que le entrega Hermes a cualquier brebaje que ella le dé y entonces estará a salvo. Así, Ulises se presenta ante Circe que hace lo mismo que había hecho con sus compañeros y le ofrece de beber. Odiseo acepta, pero antes agrega la planta *moly* al brebaje, por lo que cuando Circe intenta convertirlo en animal con su varita, no sucede nada. Ulises saca su espada y le hace jurar a Circe que no le hará daño y que liberará a sus hombres. Hecho esto, el héroe se queda con Circe un año de placeres (aunque para otros es un mes), pero nunca olvida a Penélope. Circe tiene con Ulises a Telégono y a Casífone. Según algunas versiones, también tuvo a Latino. Además, Circe es madre de Fauno, quien nació de su unión con Zeus. Destaca Pérez Estévez:

A través de su mansión vaginal, en la que se encuentran los más ardientes placeres, los hombres son convertidos en mansos leones, o en cochinos, dispuestos siempre a llenar su vientre de bellotas. El hombre que no domina la femenina sensualidad se transforma en una bestia mansa, en un abúlico ser, que olvidado de su pasado y su futuro, se conforma con el actual placer del sexo o de la comida. Ulises, ayudado por la razón convincente de Hermes, domina y ata la sensualidad de Circe a su voluntad racional; en ese momento, en que Circe se entrega y se subordina a la razón de Odiseo, deja de ser circe y deviene una auténtica mujer sumisa, presta a ayudar en todo a su señor Ulises. Las bestias se toman de nuevo en hombre verdaderos porque Circe era ya una auténtica mujer, sometida a las decisiones racionales de Ulises. (1989)

Por último están las Sirenas que, como Calipso y Circe, viven solitarias por negarse a ser subyugadas por la racionalidad masculina. Estas mujeres tientan con sus cantos alucinantes a los hombres que se acercan, con la finalidad de hacerlos calaveras. ¿Y qué ocurre desde la filosofía? ¿Cómo es vista la mujer en el pensamiento de Platón y Aristóteles?

Uno de los documentos centrales del pensamiento de Platón es, sin lugar a dudas, *La República*. Platón orientó gran parte de su pensamiento a analizar las ideas políticas más importantes desde el

punto de vista de un racionalismo cuya actualidad, en algunos casos, resulta pasmosa. En *La República*, partiendo de la elaboración del concepto de “justicia”, Platón busca definir los rasgos esenciales de una filosofía capaz de organizar un Estado perfecto centrando su atención en la educación de los hombres que lo conformarán. El griego visualiza a hombres y mujeres con comunidad de rasgos, pero entendiendo que la mujer es más débil que el hombre. Platón, citado por Pérez Estévez, afirma que “ellos -hombres y mujeres- difieren solo en el sentido de que la mujer da a luz y el hombre engendra y no hay prueba de que la mujer difiere del hombre con respecto a nuestro propósito y por tanto continuamos pensando que los guardianes y sus esposas deberían perseguir los mismos objetivos” (Platón, 1963). Sin embargo, ni esta idea ni las ideas que Platón esbozó pensando en la mujer tienen nada de igualitarias. Platón no tiene dudas al comprender a la mujer como inferior al hombre. Sin embargo, también entiende que esa inferioridad no es cualitativa, ya que admite la posibilidad de que las mujeres puedan ingresar a los ámbitos privados para el hombre de su ciudad ideal: la guerra y la política.

Estas compañeras de los guerreros, mujeres privilegiadas, estarán eximidas como los mismos guerreros de cualquier actividad que no sea la guerra y todas las tareas relacionadas con la protección de la ciudad. Harán su vida fuera del hogar, como ellos; como ellos, se entrenarán desnudas, ya que la virtud les servirá de vestidos. La imagen de la mujer que Platón nos ofrece en la *República* es, pues, completamente diferente de la de la mujer tradicional: es, desde luego, una imagen aplicable solo a las mujeres del grupo dominante en la ciudad -de las otras, de las mujeres de los trabajadores, ni siquiera se habla-, pero no por ello deja de revelarse como completamente nueva. (Mossé, 1990)

Pese a ello que, naturalmente, puede considerarse un avance en las aspiraciones ciudadanas de la mujer, Platón recalcará una y otra vez que la mujer es más débil que el hombre. Antonio Pérez Estévez llega a la conclusión de que el verdadero pensamiento de Platón en torno al tema de la mujer y la feminidad se encuentra en sus diversos diálogos. De ellos, destaca *Simposio*, *Timeo* y *Menón*. *Simposio*, más conocido por *El Banquete*, fue compuesto en tiempos

en que Platón trabajaba en su *República* y cuyo tema central son sus reflexiones en torno a la naturaleza del amor. Estas meditaciones comienzan a partir del mito de las dos Afroditas:

Es indudable que no se concibe a Afrodita sin Eros, y si no hubiese más que una Afrodita, no habría más que un Eros; pero como hay dos Afroditas, necesariamente hay dos Eros. ¿Quién duda de que haya dos Afroditas? La una de más edad, hija de Urano, que no tiene madre, a la que llamaremos la Urania; la otra más joven, hija de Zeus y de Dione, a la que llamaremos la Afrodita popular o Pandemia. Se sigue de aquí que de los dos Eros, que son los ministros de estas dos Afroditas es preciso llamar al uno celeste y al otro popular. Todos los dioses sin duda son dignos de ser honrados, pero distingamos bien las funciones de estos dos amores. (Platón, 1955)

El amor de la llamada *popular* es casual y se da en el tipo de hombres más rastreros, “los cuales buscan el amor de mujeres y de niños, se fijan más en el cuerpo que en el alma y eligen a las personas más brutas, debido a que solo desean realizarlo sin importarles si es noble o no” (Pérez Estévez, 1989). En cambio, aquellos inspirados por *Urania*, es decir, la Afrodita adulta, eligen solo a varones porque, como ha quedado bien claro desde la mitología griega, son herederos de Prometeo: tienen naturaleza robusta y entendimiento. El amor inspirado en la Afrodita adulta es “divino y precioso tanto para la vida privada como la pública, pues impulsa a los amantes a preocuparse por su propia virtud” (1989). Tenemos entonces dos tipos de amores: el popular que es rastrero, indigno, vil, bajo, que solo se fija en el cuerpo y que solo elige a personas brutas, es decir, mujeres y niños pequeños; y el adulto que es divino, noble, virtuoso, cuyo centro de atracción es el alma y que busca refugio en naturalezas fuertes e inteligentes, es decir, en los varones o los jóvenes. De tal manera que, para Platón, la mujer representa lo indigno, lo rastrero, lo desenfrenado, el punto más ajeno de la posibilidad de comulgar con el alma y la mente. El amor ideal, el puro, el divino, solo puede nacer entre varones.

Otro momento a resaltar en *El Banquete* se refiere a la participación de Aristófanes y la idea del origen de los sexos. Según lo expuesto

por Platón en labios de Aristófanes, para comprender el origen de los sexos hay que remontarse a unos seres poderosos y redondos, compuestos de dos caras sobre un cuello circular, dos genitales en direcciones contrarias, cuatro brazos y cuatro pies. “Eran tres los seres originarios: los compuestos de dos varones, los compuestos de dos hembras mujeres, y los andróginos compuestos de varón y de mujer” (1989). Los varones eran hijos del sol, quizás haciendo alusión al mito prometeico, las mujeres de la Tierra y los andróginos de la Luna. Estos seres extraordinarios van a ser divididos por Zeus con la finalidad de debilitarlos y hacerlos menos peligrosos. Según Platón, el amor consistirá en la búsqueda ancestral de la otra mitad perdida. Quienes provengan de la mujer buscarán por naturaleza otra mujer. Quienes provengan de un varón buscarán por naturaleza otro varón. Quienes provengan de un andrógino buscarán al sexo contrario. “Del andrógino provienen los adúlteros y adúlteras y los amantes de mujeres. De la mujer provienen las lesbianas y del varón provienen quienes gustan de lo masculino, y mientras son muchachos, buscan amistad con hombres, permanecen con ellos y solicitan los abrazos de los hombres” (1989). Estos últimos, los varones y su relación entre ellos supondrán la materialización de lo racional, lo inteligente, lo virtuoso.

“De la noble naturaleza humana, el sexo superior es el que a partir de hoy debería llamarse hombre” (Platón, 1955). Esto se lee en el *Timeo o de la naturaleza* donde Platón describe el origen y formación del universo. Aquí Platón afirma tajantemente la superioridad del hombre sobre la mujer. Una superioridad esencial, ya que la mujer es una degradación ontológica sufrida por el hombre a causa de su maldad. Pareciera volver sobre las huellas del mito de Pandora: “lo femenino parece ser un peldaño ontológico intermedio entre lo masculino y la animalidad bruta, inferior al primero y superior a la segunda” (Pérez Estévez, 1989). Platón reconoce nuevamente que ambos sexos perteneces a una misma naturaleza humana, lo que lo separa de la tradición griega, pero entendiendo siempre que el sexo masculino es superior al femenino. Si en *Timeo*, Platón deja clara la degradación que significa la mujer, en *Menón o la virtud* termina de redondear la idea. En este diálogo se hace una descripción acerca de las virtudes del hombre y la mujer. No me cabe duda de que Platón, al hablar de las virtudes de la mujer, vuelve la vista a algunas aseveraciones hechas por Homero desde sus célebres poemas. Dice Platón: “Si deseas la virtud, no es difícil señalar que debe ordenar la casa, guardar los bienes de dentro y ser obediente y sumisa a su

marido” (Platón, 1955). He aquí las únicas virtudes de la mujer. He aquí, bien concentrado, qué se espera de la buena mujer, de la mujer ideal. Ni más ni menos, solo eso.

Más directo, duro y complejo que Platón, Aristóteles no tiene reparos en afirmar que la hembra es un macho mutilado y, en su caso, la noción de diferencia es fundamental, ya que sin ella sería imposible sostener las definiciones. Parte de la diferencia sexual entre los animales considerando los contrarios macho y hembra, haciendo referencia directa a la especie humana, esto es: la mujer (*gyne*) y el varón (*aner*). Explica José Solana Dueso que “lo primero que afirma Aristóteles es que macho-hembra son contrarios y ha sostenido en pasajes anteriores que la diferencia es contrariedad. En segundo lugar, afirma que esa contrariedad *lo es del animal por sí* y que, por lo tanto, no es una diferencia accidental, como podría ser la que hay entre un animal blanco y otro negro” (s/f). A pesar de lo afirmado por Aristóteles acerca de que macho y hembra son contrarios y que tal circunstancia no es accidental, parece entender que ambos no constituyen especies diferentes. Para el filósofo, macho y hembra, varón y mujer pertenecen a la misma especie y, por supuesto, al mismo género. Supone Aristóteles que existen dos tipos de contrariedad: las que están en la forma y las que están en el compuesto. Las primeras producen diferencia en cuanto a la especie y las segundas no. En consecuencia, macho y hembra, varón y mujer, tienen la misma forma y, por ende, son sustancialmente iguales, es decir, no diversos (s/f). En otras palabras, para Aristóteles la forma podría representar lo universal y es en la materia donde se individualiza. Las personas son idénticas en cuanto a la forma, es decir, en cuanto a su naturaleza humana, pero distintas porque la materia informada es diferente. Explica Pérez Estévez (1989):

La materia aristotélica [HULE] es sin duda muy distinta de la JORA platónica. La JORA es el no-ser, la contra-esencia, que sirve de receptáculo en el que los seres sensibles o imágenes existen como tales. La HULE es un elemento constituyente de toda sustancia natural primera, receptor de la forma y sujeto en el que se da todo el cambio, pero no deja de ser una realidad tan misteriosa como la JORA. Indeterminada e informe, incognoscible y potencial, la materia posee una realidad mágica, que sin alcanzar el ser -ya que éste lo recibe de la forma de la sustancia- se distingue evidentemente de la nada.

¿Entonces, dónde radica la diferencia para Aristóteles? La diferencia sexual se muestra en diferencias corporales, es decir, de la materia, entiéndase: los órganos sexuales. En consecuencia, entre el hombre y la mujer no hay contradicción en lo que toca a la sustancia o la forma, sino únicamente en lo que toca a la materia y el cuerpo, y esa diferencia tampoco estriba en que la mujer y el hombre reciban “un principio activo diferente, pues el esperma, que contiene la forma de la especie, es, por todo lo explicado, el mismo” (Solana Dueso, s/ f). Eso significa que la diferenciación sexual, que consiste en la diferencia de órganos, es decir, de la materia, dependerá también, al menos en parte, de la materia. Si es así, parece que la materia tendrá el carácter de principio activo de la diferenciación sexual, aunque esta expresión resulte contradictoria con los principios metafísicos (pasividad de la materia) de Aristóteles. En todo caso, si la diferencia específica de los seres humanos frente al resto de los animales consiste en poseer capacidad de lenguaje conceptual, se seguirá que el hombre y la mujer no podrán estar marcados por una diferencia esencial y, por tanto, la racionalidad será un patrimonio compartido (s/f). Volvemos entonces a la HULE aristotélica que es comparada a una madre y a una hembra y que, por tal motivo, es indeterminada e informe, así como incognoscible; por tanto, es dotada de una esencial carencia formal y, a razón de ello, desea, busca, anhela, abrazar a la forma para poder así existir en la sustancia individual. Lo femenino está dotado de esa esencial carencia de lo masculino, razón por la cual desea *esencialmente* unirse a él. Para Aristóteles, explica Pérez Estévez, la mujer desea unirse al macho para adquirir el *ser político* por medio del cual se integra al Estado. Al no haber macho, la mujer es incapaz de superar la “privacidad individualizante de la reclusión y del gineceo (Pérez Estévez, 1989).

Lo femenino para Aristóteles es lo material, lo sensible, lo particular, lo potencial receptivo, lo naturalmente indeterminado. Lo femenino por material es lo informe, es decir, lo contrario a la forma y por tanto lo incognoscible para el entendimiento. Igual que la materia lo femenino no puede ser captado por el entendimiento; puede sí ser percibido por la sensibilidad pasajera y particular. Lo femenino pertenece para Aristóteles a ese mundo misterioso de la materia desconocida por indeterminada y falta de esencia. (1989)

Por otro lado, tenemos las connotaciones biológicas que desde los sexos hace Aristóteles. Los textos biológicos o políticos ya no consideran al varón y a la hembra como simples individuos pertenecientes a una especie y marcados por una diferencia; se sitúa en una zona intermedia entre las diferencias accidentales y las esenciales. Biológicamente, Aristóteles contempla al hombre y a la mujer como pareja orientada a un fin muy determinado: la reproducción. Desde la perspectiva política, la asociación macho-hembra, como la de amo-esclavo, constituyen comunidades naturales simples con un fin preciso, la reproducción en el primer caso y la conservación en el segundo.

Desde este punto de vista, los textos políticos y biológicos hallan su espacio conceptual común en la noción de *phzysis*, un auténtico paraguas protector bajo el que se desarrolla tanto la teoría política como la biológica de Aristóteles. Dejando de lado la cuestión de la esclavitud, y admitiendo que la comunidad macho-hembra constituye una unión necesaria (una comunidad natural) en vistas a la generación, debemos explicar por qué, en los textos biológicos, la hembra queda reducida a un ser de naturaleza inferior. (Solana Dueso, s/f)

Más adelante Solana Dueso agrega:

Aristóteles, por expresarlo sucintamente, es coherente con su teoría de las causas y en consecuencia aplica esta teoría general al caso concreto de la reproducción sexual. Siempre que hay un cambio, en este caso la generación de nuevos seres vivos, debemos considerar un principio formal (*morphe*) y un principio material (*hyle*), el primero activo y el segundo pasivo. En esto consiste la llamada teoría hilemórfica. El carpintero que manipula la madera para construir un mueble se comporta como el principio activo que da forma a una materia pasiva, resultando un ser nuevo que es la cama. Si en analogía con la técnica aplicamos el esquema a la reproducción animal, el macho sería el principio activo que transmite la forma del nuevo

ser en tanto que la hembra se limitaría a recibir pasivamente la semilla del varón (principio activo). La hembra es la materia y actúa como el surco que recibe la semilla de la que nacerá la planta. La hembra, por tanto, solo aporta el lugar y la materia. Ambos principios, macho y hembra, activo y pasivo, materia y forma, son necesarios: el esperma que aporta el varón es como la energía (trabajo) del carpintero; «lo de la hembra», es decir, el residuo de la hembra o la secreción de la hembra es la materia de la que se forma el embrión. Lo importante del esperma es su carácter de principio activo en tanto que la parte material del mismo se disuelve y evapora. En todo caso, el esperma no es parte de la forma que toma cuerpo, sino el principio del movimiento que aplica esa capacidad al residuo de la hembra, es decir, la parte material del embrión. (s/f)

Durante el acto de la procreación, la mujer no es más que el receptáculo del esperma, su único aporte es servir la causa material, es decir “ese sustrato indeterminado y potencial” (Pérez Estévez, 1989), dispuesto única y exclusivamente para recibir lo que el hombre le da. Para Aristóteles, será el varón quien en realidad engendra al ser humano. Será el único y certero productor de la nueva forma específicamente humana. “La mujer -explica Pérez Estévez- como causa material continúa siendo lo pasivo, lo potencial, el receptor a través de su *castimēnia* o regla, mientras el semen varonil es el que engendra y produce el nuevo ser humano” (1989). En Aristóteles, lo femenino, por su materialidad, queda así relegado a la esfera de lo privado, de lo particular, de lo individual, en cuyo espacio vital no cabe la universalidad. La mujer mantiene su condición de ser estrictamente la guardiana del hogar, así como ya quedaba establecido con Penélope en la epopeya homérica, cuya única misión es no solo servirse como receptáculo del semen varonil, sino como garante de la tranquilidad de lo privado, de tal forma que el hombre pueda desarrollarse en la esfera de lo público. Al quedar reducida a lo privado, automáticamente, quedará excluida de todo lo que implique la racionalidad.

CONCLUSIONES

Hemos hecho un recorrido superficial en torno al imaginario que sobre la mujer se construyó en occidente. Desde el psicoanálisis pasando por la literatura de ficción hasta llegar a la filosofía, concretamente al nacimiento del pensamiento occidental, se ha pensado a la mujer como lo otro distinto, lo otro extraño, lo otro desconocido, lo otro peligroso, lo otro terrorífico, dejando a las claras que, como se apunta en distintas partes del ensayo, todo termina reduciéndose al ámbito cultural. Culturalmente se edificó la idea de que la mujer era el peligro del que hay que cuidarse y para ello el hombre, fundador del patriarcado, se sirvió de todas las alternativas posibles para explicar tal peligrosidad. Escritores, pensadores, filósofos, no han hecho más que ahondar en lo femenino para enrarecerlo con demonios y fantasmas que solo forman parte de esa otra cara del hombre que queda al desnudo ante la infalible sexualidad femenina.

Platón y Aristóteles se sirven de la mitología griega (Hesíodo y Homero) para concluir que la mujer es un ser incompleto y que por esa misma *incompletitud* se transforma en un monstruo que busca socavar la racionalidad, la tranquilidad, el equilibrio masculino que termina siendo el equilibrio del universo y esto, claro está, no es poca cosa. De este fenómeno de la falta se sostendrá luego Freud para trastocar los hilos del subconsciente y ratificar la condición de *hombre mutilado* de la mujer. De tal manera que, la mujer, ese demonio de cabello largo, terminó desdibujándose de la historia y de la cultura. Terminó desapareciendo, ahogándose en la negación más abominable y de la cual debe sostenerse para, al menos, respirar aire en un mundo hecho por el hombre exclusivamente para el hombre, el heredero de Prometeo.

Bruja, histérica, diabólica, prostituta, maldita, a la mujer se le nombra para difamarla. Para señalarla como responsable directa del desvío del macho en el camino de la virtud y del bien. Lo femenino se vuelve enigmático, desconocido y como hay que darle nombre para poseerlo, pues, entonces, vuelven a sonar destempladamente el coro de viejos: bruja, histérica, diabólica, maldita, prostituta, vampira, bestia, salvaje y así es empujada hacia las sombras, pero a veces sus voces atraviesan la oscuridad para hacer tronar de nuevo su misterio. Una voz extranjera en su propia tierra. Es la Pitia que le presta su voz al Oráculo en el templo de Apolo, que habla en enigmas porque la verdad solo puede decirse a medias. Aristófanes ya lo dejaba claro en su

Lisístrata en el diálogo entre ésta y Calónice:

CALÓNICE: Pero, ¿acaso las mujeres pueden llevar a cabo empresa alguna ilustre y sensata? Nosotras, que nos pasamos la vida encerradas en casa, muy pintadas y adornadas, vestidas de túnicas amarillas y flotantes cimbéricas, y calzadas con elegantes peribárides.

LISÍSTRATA: Precisamente en eso tengo yo puestas mi esperanzas de salvación: en las túnicas amarillas, en los perfumes, en el colorete, en las peribárides, en los vestidos transparentes.

REFERENCIAS

- Boscán, A. (2007). *El feminismo como movimiento de liberación de mujeres y varones*. Colección textos universitarios. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Charageat, M. (s/f) *Cristianos y judíos. Sexo, Edad Media y Renacimiento*. Recuperado el 18 de junio de 2009. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/florilegio/cristianosyjudios.htm>
- Comesaña Santalices, G. (1995). *Filosofía, feminismo y cambio social*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- De Beauvoir, S. (1970). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Siglos XX.
- Dussel, E. (2007) *Para una erótica Latinoamericana*. Caracas: El Perro y La Rana.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós. [Citado por D´Atri, Andrea en *Género y Teoría Marxista. Igualdad y diferencia*. En revista virtual Clase y Género. Recuperado el 18 de junio de 2009. <http://www.clasecontraclase.cl/generoTmarxista2.php?id=4>
- Gargallo, F. (2006). *Ideas Feministas Latinoamericanas*. Caracas: El Perro y La Rana.
- Herrera Guido, R. (2001). Mujeres, heroínas, diosas y monstruos. En *Filosofía, cultura y diferencia sexual*. México: Plaza y Valdés.
- Kristeva, J. (2000). *El genio femenino: Melanie Klein*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1958). *La Significación del Fallo*. Recuperado el 18 de junio de 2009. En <http://www.elortiba.org/lacan3.html>
- Mossé, C. (1990). *La Mujer en la Gracia Clásica*. Madrid: Nerea.

- Pérez Estévez, A. (1989) *El individuo y la feminidad*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Platón. (1955). *Apología de Sócrates-Diálogos*. Buenos Aires: Librería Ateneo.
- Rísquez, F. (1997). *Aproximación a la feminidad*. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana.
- Solana Dueso, J. (s/f). *La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles*. En <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73228/103430>
- Torres, A.T. (1998). *La construcción del sujeto femenino*. En T[r]ópicos. Revista de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Vol. 1.
- . (2007). *Historias del Continente Oscuro. Ensayos sobre la condición femenina*. Caracas: Alfa.