

LO FEMENINO EN EL PENSAMIENTO Y LA CIENCIA GRIEGA¹

Amparo Gómez Rodríguez

Universidad de La Laguna

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

La filosofía y la ciencia griegas se ocuparon de la naturaleza, *physis*, humana considerada globalmente como *soma* (cuerpo) y *phsykhé* (mente) en un medio natural y social². La naturaleza humana fue genéricamente identificada con lo masculino en cuyo seno se especificó lo femenino como referencia negativa de ese genérico.

Filosofía, biología y ciencia médica se dieron la mano en el estudio de la *physis* femenina³. El pensamiento de Aristóteles influyó en los hipocráticos posteriores a él y estuvo a la base de los trabajos de Galeno⁴. Al mismo tiempo, tanto

¹ La redacción de este trabajo ha sido facilitada por la concesión, por parte de la CICYT, del Proyecto de Investigación (coordinado) n.º PB95-0125-C06-06.

² Por tanto, el término *physis* hay que entenderlo en un sentido aproximado a lo que significa nuestra *naturaleza humana*.

³ El médico es fisiólogo pero también filósofo natural y moral. Galeno se propone ser médico, filósofo y pedagogo de la vida moral.

⁴ La ciencia médica griega conceptualiza y estudia el cuerpo, su naturaleza, estructura y patología desde una concepción del ser humano deudora del sistema aristotélico.



Aristóteles, como Hipócrates o Galeno incorporaron y profundizaron en ideas y categorías desarrolladas por la filosofía presocrática que, a su vez, eran deudoras del pensamiento mitológico y de la situación social de las mujeres en Grecia.

Filosofía y ciencia son, pues, difícilmente inteligibles sin referencia a la concepción de lo femenino y lo masculino dominante en la sociedad y cultura griegas. La realidad social, la tradición, la costumbre se trasmutaron en cultura, mito o filosofía constituyendo un modelo de naturaleza humana en cuyo seno se desarrolló la ciencia del momento. Por tanto, la biología y medicina griegas han de ser consideradas en relación a la conceptualización que de lo femenino hace la filosofía y la mitología, y esto ha de ser entendido sobre el trasfondo de la situación socio-económica y legal de las mujeres en la sociedad del momento⁵. Lo que significa que con la ciencia griega ocurre algo semejante a lo que pasa con las ciencias biomédicas modernas: elementos externos de tipo social, ideológico, cultural influyen en las teorías y aserciones que se hacen, en lo que se observa y lo que se ve. Por tanto, los hechos de los que dan cuenta no pueden ser entendidos como neutrales y valorativamente descontaminados; un punto cero a partir del cual se elaboraría una teoría objetiva de la naturaleza humana y de la diferencia sexual.

Esto es evidente si nos acercamos a un lugar común del conocimiento científico biomédico de los dos últimos siglos: la afirmación de que *es la biología*, es decir, *el cuerpo natural*, el que constituye como inferiores a las mujeres⁶. En la ciencia antigua el espacio que ocupó el recurso a la *naturaleza*, el *cuerpo natural* y el *sexo biológico* en la fundamentación de lo femenino y su identidad fue muy diferente al que le otorga la ciencia posterior. El orden fundacional de estas categorías no es el mismo en ambos casos, no tienen el mismo papel ni estatus que presentan en la actualidad. Como veremos a lo largo de este texto, el lugar que se les dio en el juego de las razones fundamentadoras poco tiene que ver con el que se les concederá en el pensamiento moderno.

⁵ Hay que tener en cuenta que en el mito se da la primera conceptualización de la naturaleza humana. En él se desarrollan las claves fundamentales de la concepción de lo femenino, sus funciones y lugar en el orden de las cosas que dominará en toda la cultura griega. En él encontramos un modelo muy influyente puesto que expresa la concepción social dominante acerca de las mujeres y su lugar en el mundo.

⁶ Este lugar común ha sido cuestionado desde finales de los 70 de nuestro siglo. Se rechaza el mito del *cuerpo natural* como una esencia transhistórica y se sostiene que el significado de los hechos biológico-anatómicos ligados al cuerpo y el sexo están lejos de ser algo *naturalmente* autoevidente. Para este punto véase Nelly Oudshoorn, *Beyond the Natural Body: an archeology of the sex hormones*, London, Routledge, 1994, p. 2 y ss. o J. Butler, *Gender Trouble: feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge, 1990, p.x.



En lo que sigue trataré de mostrar cómo se constituye lo femenino en el pensamiento y la ciencia griegas poniendo de manifiesto, sobre el trasfondo de la situación social de las mujeres, la estrecha relación que se da entre mito, filosofía y ciencia. Comenzaré, pues, haciendo mención a la situación social de las mujeres, continuaré con el examen del mito cuya influencia se extiende a toda la cultura griega, y terminaré con la conceptualización de lo femenino por la filosofía y la ciencia.

I. SITUACIÓN SOCIAL DE LAS MUJERES EN GRECIA: LA CIUDAD ESTADO DE ATENAS

La situación de las mujeres en Grecia, desde la época arcaica a la clásica y helenística, presenta una serie de rasgos comunes que muestran una evidente continuidad en los papeles, funciones y valoración social de la mujer a pesar de las rupturas y cambios sociales que se dan en un periodo tan amplio.

De una orilla a otra del mundo griego, de un extremo a otro de la escala social y durante muchos siglos las mujeres compartieron una realidad caracterizada por la subordinación, la exclusión y la pasividad. Las mujeres *libres* (la situación de las esclavas y sirvientas es aún peor) estaban recluidas en el *oikos* de la unidad familiar, su función era la de transmisión del patrimonio por la procreación de hijos legítimos y la gestión, administración y cuidado de los asuntos domésticos. De Penélope a las ciudadanas atenienses el matrimonio era su destino natural (signo tangible de una alianza entre dos familias); como esposas se consagraban a las mismas tareas y funciones a pesar de las diferencias que suponía ser reina, ser campesina o *ciudadana libre* en Atenas.

Consideradas un valor apreciado y signo de prestigio en el mundo aristocrático de los héroes, una boca inútil en época de crisis agrarias (como muestra Hesiodo) o garantes de la transmisión del patrimonio en la época clásica y helenística, su espacio en la sociedad se limita al de guardianas del hogar doméstico sin apenas diferencia con la esclava, tal vez con la excepción de Esparta.

En lo que sigue nos detendremos en la época clásica y la ciudad estado de Atenas. Ello nos permitirá profundizar en la comprensión de la situación de la mujer acercándonos a un periodo y lugar clave del mundo griego en el que se sintetizan elementos de épocas anteriores. Esto es además obligado no sólo por la importancia de Atenas sino porque la mayor parte de las fuentes de las que se dispone refieren a ella.

La ciudadana ateniense

En la *polis* ateniense encontramos cuatro grandes categorías de mujeres que engloban las figuras femeninas arquetípicas del mundo griego: la mujer libre ciu-



dadana, la concubina, la cortesana-prostituta y la esclava. Aunque la más significativa es la de la ciudadana, es imprescindible una breve mención de las otras figuras a pesar de su menor peso en la representación y conceptualización de lo femenino.

Las mujeres libres atenienses (que tenían el derecho de ciudadanía) no eran ciudadanas en el mismo sentido en que lo eran los varones⁷. La categoría de *ciudadana* en absoluto quería decir lo mismo que la de *ciudadano*. En el caso de las mujeres, *ciudadana* significaba, “hija o mujer de ciudadano ateniense”. La ciudadana, lo era, por tanto, en función de su relación con los varones, no en relación con la ciudad y los aspectos de la vida en la ciudad que caracterizaban al ciudadano. La cualidad de ciudadano llevaba implícito el ejercicio de una función fundamentalmente política de participación en las asambleas y en los tribunales, de la que estaban absolutamente excluidas las mujeres. También quedaban excluidas de todas las manifestaciones cívicas con excepción de algunas ceremonias religiosas, de hecho la calle, el exterior, no era su espacio.

Las mujeres libres, ciudadanas, eran consideradas esencialmente como eternas menores; “ser una eterna menor” es la expresión que mejor caracteriza su situación social, económica y jurídica. Durante toda su vida estaban limitadas al ámbito doméstico y bajo la tutela de un varón tutor: su padre, su marido, su hijo o el pariente más cercano de la familia paterna. La idea de una mujer no dependiente de varón (soltera, viuda, divorciada), sin tutela masculina, administradora de sus bienes, era impensable.

El fin último al que se orientaba toda la vida de la mujer ciudadana era el matrimonio. Su principal función era la de esposa y madre; su entrada en la vida adulta, su lugar en la ciudad, su situación cívica, las tareas que desempeñaba durante toda su vida, venían determinadas por este hecho. Por tanto, el matrimonio constituía el momento decisivo para ella ya que cambiaba su condición social, dejaba de ser *parthenos* (niña no casada) para convertirse en *gyné* (mujer casada). Esto significaba que abandonaba la casa paterna para ingresar en la de su marido, en relación a la cual se la definirá en la ciudad a partir de ese momento⁸.

⁷ Como reitera Claude Mosse en su libro *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Editorial Nerea, 1990; p. 54 y ss. Por eso, sostiene Mosse, el término ciudadana apenas se aplica a las mujeres, no aparece en relación a ellas hasta finales de la época clásica con Aristóteles, Demóstenes y los autores de la comedia nueva. Su uso no se generaliza nunca.

⁸ Esto ocurre siendo casi niñas, se consideraba que la edad ideal para casarse era 30 años para los hombres 16 para las mujeres. En esto se seguía el consejo de Hesiodo. También se le seguía en relación al número ideal de hijos. Por otro lado, con la costumbre de la exposición de los niños recién nacidos se controlaba el número de hijos. La costumbre era exponer a la intemperie hasta la muerte a los hijos recién nacidos no deseados. Esto afectaba especialmente a las niñas ya que lo que se deseaba en primer lugar era un varón heredero del patrimonio. Esta costumbre se mantiene en occidente al menos hasta la Edad Media.



En Atenas la institución matrimonial era la base natural y jurídica del tejido social. Tanto era así que en la constitución del matrimonio prevalecían los aspectos económicos y de convención social frente a otros factores como los sentimientos que no tenían, en principio, ningún papel reconocido en él. El matrimonio legítimo era por encima de todo un contrato privado entre dos partes, entre dos casas generalmente del mismo estatus social y nivel económico. Este contrato (oral) se llevaba a cabo entre el novio y el representante legal de la novia, habitualmente el padre, si vivía, o el hermano mayor o el varón que determinara la ley⁹. La mujer no tenía capacidad para decidir con quién se casaba, ni capacidad jurídica para participar en el contrato matrimonial representándose a sí misma. El matrimonio era un negocio entre varones de dos casas. El padre o el tutor elegía la casa a la que debía ir la joven, es decir, con quién debía casarse¹⁰. También decidía la dote que llevaba al matrimonio y sin la cual éste difícilmente se realizaba¹¹.

La cuestión de la dote era enormemente relevante. La joven iba al matrimonio con una dote que podía estar formada sólo por bienes muebles, objetos preciosos, dinero, pero también por bienes raíces, tierras y propiedades. Era la titular de la dote, pero no la propietaria, ni siquiera podía administrar los bienes que aportaba. Esto quedaba en manos del marido que era así el responsable de la buena administración de los bienes aportados por la casa paterna de la mujer, no como propietario, sino como usufructuario. La dote se confiaba al yerno, pero el padre mantenía el derecho de fiscalización de esos bienes. Ahora bien, el marido percibía las rentas que sumaba a su propias rentas personales. En caso de divorcio o repudio de la mujer estaba obligado a devolver la dote íntegramente al padre. En este caso la mujer volvía a quedar automáticamente bajo la autoridad del padre que nunca la perdía como hija pudiendo volver a casarla.

Los destinatarios de la dote eran los hijos legítimos habidos en el matrimonio y, por tanto, herederos de los bienes de las dos casas que confluían en él. La legitimidad de esta transmisión generacional era esencial para el orden de la sociedad, no es de extrañar, pues, que la dote estuviese en el centro de un

⁹ Véase Claudine Leduc *¿Cómo darla en matrimonio?* en *Historia de las mujeres I*, pp. 251-313. Para el tema en cuestión pp. 288 yss.

¹⁰ Al casarla con un ciudadano, el padre autentifica que ella ha nacido de padre ciudadano, por tanto que pertenece a la comunidad cívica, que no es una concubina, o una extranjera.

¹¹ Para que el matrimonio fuese considerado válido era necesaria la cohabitación para que la joven se convirtiera en esposa legítima. A veces pasaban años antes de que fuese posible si la esposa era muy niña cuando se hacía el contrato. Véase Mosse, 1990, p. 55.



entramado legal complicado. Si el marido moría antes que la mujer los herederos eran los hijos, si no había hijos las cosas se complicaban ya que la dote debía volver a la casa paterna. Por ello la mujer estaba obligada a casarse con el pariente de línea paterna más cercano. La riqueza nunca se desligaba de la casa paterna, pertenecía al linaje del padre de la esposa, bien porque pasaba a los nietos varones, bien porque retornaba a la casa paterna.

Que la riqueza de la que era titular la mujer estaba ligada a la casa paterna es evidente en otro caso. Cuando la mujer era la única heredera a la muerte de su padre de todas las riquezas de éste y era soltera debía casarse con el pariente más cercano del linaje paterno. Pero aún si estaba casada, y su marido vivo, este pariente tenía derecho a exigir que se divorciara para casarse con él y que la riqueza no saliese del linaje paterno. Los bienes no pasaban entonces a los hijos legítimos de la hija, sino a los del pariente más cercano. Tanto era así que cuando la única heredera era una mujer los mismos padres adoptaban como hijos a sus nietos para asegurar que les heredasen.

Por tanto, la transmisión de la riqueza va siempre de varón a varón, no sale del linaje paterno: abuelo-nieto; padre-hijo. El orden genealógico es masculino, la mujer es sólo el instrumento que asegura la legitimidad de la transmisión de este orden masculino que se reproduce a través de ella. Queda así incluida como un elemento imprescindible del orden de la ciudad. Esta situación se traduce en el pensamiento griego, de Platón a Galeno, en la consideración de la mujer como mero recipiente material que acoge la forma activa, el alma, que el varón transmite engendrando lo semejante. Su vientre es, por tanto, necesario, ha de ser garante de la legitimidad del proceso que a su vez garantiza el orden social, por eso es fundamental que ella sea decente y fiel, por eso la mujer es una amenaza que puede introducir el desorden en la ciudad como señala Hesiodo.

La fidelidad conyugal era la clave para asegurar la legitimidad en la transmisión. De hecho lo que realmente diferenciaba a la mujer legítima de la concubina era el estatus de sus hijos, unos legítimos y por tanto herederos, otros ilegítimos, sin herencia. La función del matrimonio era esencial para ello. En expresión de los clásicos había que casarse para tener un heredero de la hacienda y alguien que la administrara, organizara la vida doméstica y perpetuara los cultos domésticos, y para alcanzar el prestigio social que se negaba a los solteros. Esto queda recogido en la consideración del matrimonio por parte del hombre griego (tan vigorosamente expuesta por Hesiodo) para quien era una obligación penosa, un “mal necesario”. En cualquier caso la mujer ponía en circulación la riqueza, no era su propietaria, las casas ricas se entrecruzaban y aseguraban en conjunto la transmisión (y aumento) de la riqueza al emparentar. Ponían en circulación la riqueza a través de la circulación de las mujeres, para los opulentos dar a una hija en matrimonio era poner riqueza en movimiento.



A finales de la época clásica y sobre todo en la helenística, aunque no cambia la ley, se relajan las costumbres en aspectos que afectan a las mujeres mejorando en la práctica la situación de algunas de ellas. Estas empiezan, aunque de forma excepcional, a poder administrar sus propios bienes y a disponer de ellos.¹² Lo que ha sido entendido como indicio de una evolución que obedece, sobre todo, al hecho de que en la época helenística la ciudad ya no es lo que había sido. La ciudadanía se fue vaciando de su contenido inicial tendiendo a ser más un estatuto dependiente económicamente que una función.

El dinero se convirtió paulatinamente en factor clave del reconocimiento ciudadano y en la medida en que algunas mujeres lo tuvieron fueron accediendo a este reconocimiento aunque con límites. No es casualidad que fuese en alegatos de finales del IV y en la obra de Aristóteles donde apareció por primera vez el término de *ciudadana* sin que ello implicase, por supuesto, ninguna actividad política. Lo que sí implicó fue una mayor independencia de las mujeres¹³. Primero les permitió tener cierto reconocimiento y participación pública a través de la financiación de obras como edificios públicos, templos, salas de reuniones. Segundo, les permitió la adquisición de educación y el acceso a las artes, la ciencia e incluso la filosofía.¹⁴

La pallaké

La concubina, la *pallaké*, era también objeto de un contrato por el que se la cedía, pero sin dote. Era introducida en la casa sin acuerdo entre familias, la unión con ella era revocable¹⁵.

Sus hijos eran bastardos, excluidos de la herencia del tomador (el que la adquiere) que estaba destinada a sus hijos legítimos o familiares colaterales. La ley, por otro lado, protegía a los hijos legítimos frente a los que se pudieran tener con la concubina (los ilegítimos); la presencia de éstas no representaba ningún

¹² El derecho sigue existiendo pero no se aplica estrictamente. Se conocen casos de mujeres herederas que tras la muerte de su padre siguen casadas con personas que no pertenecen a su familia con lo cual la riqueza no vuelve a la casa paterna y ella tiene la posibilidad de administrarla.

¹³ En el S. I Augusto declaró a ciertas mujeres exentas de la custodia y el control masculino sobre su propiedad. La ley que limitaba su herencia cayó en desuso y hacia el S. II las mujeres podían hacer testamento.

¹⁴ Muchas mujeres de la época descollaron en estos campos como muestra Alic, M. en *El legado de Hipatia*, Madrid, S. XXI, 1991. Véase Eulalia Pérez Sedeño, "No tan Bestias" en *Arbor* enero 1993, Monográfico *Mujer y ciencia*.

¹⁵ Las pallaké eran casi siempre jóvenes pobres.



peligro. No se tomaba a una concubina para tener hijos, como indica la frase de Demóstenes “las cortesanas están para el placer, las concubinas para las necesidades cotidianas, las esposas para tener una descendencia legítima y ser una fiel guardiana del hogar”. Eran hombres ya entrados en años y con descendencia legítima los que más recurrían a los cuidados de las concubinas.

La existencia de la *pallaké* tampoco ponía en cuestión a la monogamia, que era obligatoria en la época clásica en Atenas, no era signo de adulterio. El único adulterio (además reprehensible) en lo que al marido refiere era el cometido con la esposa legítima de otro ateniense perjudicando así a otro ciudadano en la cuestión de la legitimidad de sus hijos.

Las cortesanas

La cortesana fue una figura sobresaliente en la sociedad ateniense. Eran mujeres extranjeras que venían por propia voluntad a establecerse en Atenas¹⁶. Estas mujeres sobrevivían principalmente comerciando con lo único que tenían: su cuerpo. Las más pobres se convertían en *pornai*, prostitutas de las posadas de Atenas o el Pireo, las mejor situadas o con más cualidades en *hetairas*, compañeras reservadas para el placer¹⁷.

Las *hetairas*, las grandes cortesanas, eran las únicas mujeres auténticamente libres de la Atenas clásica. Salían, participaban en banquetes al lado de los hombres e incluso recibían en su casa si eran mantenidas de un hombre poderoso. Hubo muchas hetairas famosas con lugares sobresalientes en la vida pública ateniense¹⁸. En la *Comedia Nueva* se les dio un lugar relevante reflejando su importancia en la vida social. Esto ha sido considerado como indicativo de un fenómeno de alcance considerable: el de la lenta desaparición de los valores tradicionales de la ciudad y la importancia creciente del dinero como símbolo de poder y libertad¹⁹. Estas mujeres lo tenían y ello les permitía adquirir un estatus social con influencia e independencia.

¹⁶ Son metecas.

¹⁷ Las prostitutas estaban en la escala más baja, en los burdeles ligadas a las enfermedades y embarazos no queridos, morían jóvenes y eran despreciadas socialmente.

¹⁸ La más famosa fue Aspasia de la que se enamoró Pericles repudiando a su esposa legítima. De ella aseguró Plutarco en la Vida de Pericles que “dominaba a los hombres de Estado más influyentes y suscitó en los filósofos una grande y sincera consideración”.

¹⁹ Mosse, 1990, p. 81.



Las esclavas

Finalmente estaban las esclavas que realizaban sobre todo trabajos domésticos sometidas a la dueña de la casa²⁰. Vivían en habitaciones separadas de los esclavos para evitar que tuviesen hijos sin permiso del dueño. Eran también esclavas sexuales, estaban a merced de su dueño que podía introducirse en su cama cuando quisiera o entregarlas a sus amigos en una noche de fiesta. Este comercio carnal era bien visto siempre que la esclava no utilizase este hecho para mejorar su situación o alcanzar privilegios como la propia libertad. Las esclavas tenían hijos que la mayoría de las veces eran niños nacidos en el propio *oikos*, hijos del dueño. Por otro lado, era completamente lícito comprar esclavas para prostituirlas y hacer de ello un medio de vida que suponía pingües beneficios dada la multitud de extranjeros, marineros y viajeros que se apiñaban en el Pireo durante los dos siglos de su hegemonía²¹.

A pesar de las diferencias que encontramos entre ciudadanas, concubinas, cortesanas y esclavas, todas ellas tienen en común la exclusión y subordinación social, económica y legal. Como señala Claude Mosse, en Atenas, en una ciudad que es un club de hombres, la diferencia esencial entre las ciudadanas y las demás categorías de mujeres se basaba en un hecho a favor de la primera: era indispensable a la comunidad cívica ya que garantizaba su reproducción²².

Esta situación quedó reflejada en la imagen que de las mujeres se hizo la propia sociedad griega, desde su época más arcaica. El mito, la filosofía y la ciencia expresan esta realidad y muestran el modo de pensar de los griegos, la manera en que concibieron a las mujeres, las imaginaron y explicaron. Lo que a su vez nos informa de cuál era la forma en que ellos vieron el mundo, lo ordenaron y entendieron su lugar en él.

II. LA REPRESENTACIÓN DE LO FEMENINO EN EL MUNDO IMAGINARIO: EL MITO DE LOS ORÍGENES

El mito, igual que el pensamiento racional, es una forma de trascender la realidad social, de representarla, categorizarla y fundamentarla. Da cuenta del

²⁰ Parece que también se las utilizaba como trabajadoras en manufacturas para el mercado.

²¹ Esta categorización de las mujeres y las distintas funciones que desempeñan respecto a los varones se mantiene en la cultura occidental hasta nuestros días: la esposa madre y cuidadora del hogar, reina y garante del espacio privado donde descansa el varón de sus obligaciones públicas; la concubina y/o cortesana para la pasión amorosa, el placer, (la mantenida, ahora fuera del hogar) y la prostituta para cubrir las necesidades sexuales.

²² Mosse, 1990. p. 87.



origen y el por qué de las cosas, del orden del universo y del lugar que se otorga a cada ser en ese orden. Por tanto, el acercamiento al mito es indispensable para el análisis de la concepción que los griegos tuvieron de las mujeres, su naturaleza y sus funciones. Ofrece una primera categorización de lo humano femenino que tendrá gran importancia en todo el pensamiento clásico.

El orden mítico de lo masculino y lo femenino queda instaurado en la obra de Hesiodo. En la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* muestra el origen de los dioses de lo que fue y será. En este espacio da cuenta de la creación de la primera mujer por los dioses con el mito de Prometeo.

En síntesis, el mito nos explica que Zeus ante el robo del fuego por Prometeo castiga a los hombres enviándoles “un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su desgracia”²³. Así Zeus crea a la primera mujer (modelando de barro una figura con imagen de doncella), “semejante en rostro a las diosas inmortales”, que fue entregada a los hombres. Ella va a introducir todos los males que azotan al hombre: los padecimientos, la dura fatiga, las penosas enfermedades que acarrearán la muerte²⁴. De ella, afirma Hesiodo, “desciende la funesta estirpe (genos femenino) y las tribus de las mujeres, gran calamidad para los hombres que con ellas viven”²⁵.

Pandora, la primera mujer, tiene sin embargo, cualidades que le otorgan diferentes diosas y dioses. Atenea le enseña a Tejer. Afrodita le infunde una “irresistible sensualidad”, Hermes pone en ella “una mente cínica y un carácter voluble”²⁶. Cualidades domésticas, eróticas y de carácter que van a ser prototípicas de lo femenino en el mundo clásico y en general en nuestra cultura.

Hesiodo expresó claramente la trascendencia social del matrimonio y su papel como garante del linaje masculino. Mantuvo que la mujer y el matrimonio eran un destino ineludible para el hombre: la mujer es un mal inevitable, pues el que no se case en la vejez estará solo sin que nadie le cuide y *su linaje se habrá interrumpido* (sólo Zeus se libra de la dura ley a la que están sometidos los hombres). Este destino, el matrimonio con mujer, “es nefasto para el hombre” pero necesario para el orden social. Aunque la mujer no deja de ser una fuente de tormento pues “es un ser inútil como inútiles son los zánganos

²³ Hesiodo, *Los trabajos y los días*, v. 57 ss. Madrid, Editorial Gredos, 1983.

²⁴ *Los trabajos...* v. 65 ss.

²⁵ Hesiodo, *Teogonía*, v. 569 ss. Madrid, Ed. Gredos, 1983.

²⁶ *Los trabajos...* v. 90 ss.



en las colmenas”²⁷. Su avidez sexual es inagotable, es una trampa profunda y sin salida, es un vientre insaciable tanto en la alimentación como en la sexualidad²⁸.

Estas palabras de Hesiodo hay que entenderlas en el contexto del momento. En Grecia se está dando el paso hacia la agricultura sedentaria con gran crecimiento demográfico y crisis agrarias (falta de tierras ligadas al crecimiento demográfico, en el tiempo en que escribe Hesiodo)²⁹. La mujer ya no es como con Homero un signo de prestigio para el héroe, la esposa y madre que marido e hijos deben amar, centinela y guardiana del hogar cuando no está el héroe; sino una boca que alimentar, un vientre insaciable también en la sexualidad. Su misma función procreadora se volvía peligrosa con el crecimiento demográfico. Una de las recomendaciones de Hesiodo fue precisamente no tener sino un hijo³⁰. Sin embargo, en la época clásica, con una situación social muy distinta, las consideraciones de Hesiodo seguirán siendo entendidas como rasgos característicos de lo femenino cuya percepción y valoración no ha variado sustancialmente. La misoginia del autor tuvo una duradera acogida ya que respondía a algo profundamente arraigado en la conciencia, cultura y sociedad griegas.

En cualquier caso, el mito muestra que la aparición de la estirpe de las mujeres introduce una ruptura en un universo perfecto de hombres y dioses. Como señala Giulia Sissa, antes de su aparición los mortales, los hombres, los ánthropoi, vivían con los Inmortales, los dioses nacidos de la tierra y los cielos, divididos en descendencias paralelas a veces en conflicto: los hijos de Cronos, de Zeus, los descendientes de Hurano y los hombres que se hallaban marcados por la muerte. Todos esos seres se codeaban, frecuentaban los mis-

²⁷ *Teogonía* v. 603.

²⁸ *Los trabajos...* v. 376.

²⁹ Hesiodo escribe sus poemas en una época muy distinta de la homérica. Como señala Mercedes Madrid, *La misoginia en Grecia*, Madrid, Ed. Cátedra, Univ. de Valencia Instituto de la Mujer, 1999, p. 81, su obra refleja una sociedad muy distinta del mundo aristocrático que da vida a la *Iliada* o la *Odisea*. Refleja un mundo rural y provinciano de campesinos que tienen que trabajar para subsistir y de una “clase media emergente”. En su obra aparecen las duras condiciones de vida que imperaban en Grecia en los siglos VIII y VII a. C. con la crisis económica y el aumento demográfico. Su obra es una de las piezas claves de la categorización de lo femenino en el mundo griego y su influencia igual que la de Homero es constante.

³⁰ *Ibidem*. Por otro lado, y en contraste con esta visión de la mujer como un vientre insaciable, la realidad es que se alimenta peor a las niñas que a los niños, sólo en Esparta reciben la misma alimentación.



mos lugares, comían juntos, formaban parte de una sociedad homogénea en la que reinaba la felicidad. Pero un día ocurrió el accidente que introdujo la desgracia con el castigo de Zeus al retirar el fuego y, luego, al enfadarse con el robo de éste por Prometeo. Esta vez el castigo es la mujer, Pandora, una criatura artificial cuya estirpe está destinada a habitar entre los hombres para su mayor desgracia ya que les trae la avidez del deseo, el final de la tranquilidad y la autosuficiencia³¹.

Esta estirpe va a constituir un linaje diferente y aparte del género humano (formado por el linaje de los hombres descendientes de los dioses). Hay, por tanto, dos géneros el de los seres humanos y el de las mujeres. El linaje de las mujeres no es propiamente el humano, queda en un espacio aparte entre las bestias y los seres auténticamente humanos, los *ánthropoi*. Pandora, destaca Celia Amorós, es hecha, no engendrada, se sitúa en discontinuidad con el orden genealógico que vincula a los dioses, los héroes y los hombres. Por ser hecha es afín a la *techné*, el artificio, el rango ontológico más bajo y precario para los griegos. Y como lo semejante engendra a lo semejante, Pandora será el principio de la estirpe femenina, el linaje separado, el reino maldito de las mujeres, distinto de lo masculino, de lo genérico humano. De esta manera lo genérico humano se solapa con lo masculino, que se entenderá como neutro y en cuyo seno se especificará lo femenino quedando del lado de lo diferente, de lo otro distinto³². Será lo no pensado, lo que no exige lenguaje propio siquiera para el cuerpo, como veremos con Hipócrates y Galeno.

En este relato las mujeres son el suplemento añadido a un grupo social que antes era perfecto, feliz³³. Pero por otro lado, el orden genealógico masculino y su continuidad legítima procederá a través de ellas, las necesita. El vientre femenino es el lugar donde se depositará el germen masculino que engendra lo semejante: el hijo varón continuador del linaje paterno. Es, por tanto, imprescindible que ella asegure su vientre como lugar de la reproducción del linaje

³¹ Según las palabras de Sissa G. en "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual" en *Historia de las mujeres I: La Antigüedad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994, p. 89.

³² Amorós, C. en Eulalia Pérez Sedeño, *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, S. XXI, 1994, pp. VII; VIII y IX. Véase igualmente, Cubero Postigo, I. "El problema del origen del cosmos en Hesiodo (de la operatividad de lo sexuado a la neutralización de la naturaleza)", en Eulalia Pérez Sedeño, pp. 1-30.

³³ Como señala Sissa, G. 1994, p. 90.



masculino que el padre engendra y, por tanto, como lugar de la legitimidad de ese linaje. Por ello debe ser honesta y recatada para asegurar que los hijos varones se parecerán a su padre asegurando así el orden legitimador de la genealogía humana (masculina). Si no, como señala Hesiodo, aparecerá el desorden y el caos, el padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre, el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo.

Hesiodo expresa con nitidez las exigencias del orden social sobre cuyo trasfondo se erige el mito. La mujer es amenaza de desorden y deslegitimación, puede romper la cadena de lo semejante (padre-hijo) asociada a la prosperidad, el bienestar, la justicia. Puede introducir todos los males en el mundo regido por el orden masculino que se perpetua a sí mismo. Este orden sería perfecto si la mujer no fuese imprescindible; por eso es un mal necesario.

III. LA REPRESENTACIÓN DE LO FEMENINO EN EL PENSAMIENTO RACIONAL DE LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA

En el mito de Pandora se encuentran las parejas de opuestos que estructuran el pensamiento griego. Al hombre le corresponde la cultura y la civilización, la guerra y la política, la razón y la luz. A la mujer la insociabilidad, las actividades domésticas, la falta de moderación, la noche. Estas oposiciones van a estar presente en la ontología de los géneros que elabora la filosofía y la ciencia por recurso a principios básicos de naturaleza metafísica³⁴.

Aristóteles en *Metafísica X* señala que los Pitagóricos relacionaron lo masculino con la derecha, lo bueno, la luz y lo femenino con la izquierda, lo malo, la noche. Pero además la derecha tenía que ver con el calor y la izquierda con el frío.

Parménides en el *Poema* asocia a las mujeres con la izquierda señalando que los fetos son masculinos o femeninos según el lugar que ocupan en el vientre. Es la ocupación de un espacio metafísicamente determinado lo que decide el ser hombre o mujer. Sin embargo, Parménides en oposición a los pitagóricos mantiene que la mujer es más caliente que los hombres. La prueba era su menstruación ya que la sangre se identificaba con el calor, tenía más sangre ya que podía perderla. En los *Fragmentos* Empédocles afirma lo contrario, puesto que la mujer pierde sangre debe tener menos y ser más fría. Esta creencia va a aparecer una y otra vez en la filosofía y la ciencia. Que el hombre fuese

³⁴ Véase el trabajo de Eulalia Pérez Sedeño, "Masculino y femenino en la cosmología de Ptolomeo" en Eulalia Pérez Sedeño 1994.



de naturaleza más caliente explicaba por qué era más moreno, velludo y más poderoso. La frialdad daba cuenta de los rasgos femeninos opuestos³⁵.

El calor, lo bueno y lo masculino; el frío, lo malo y lo femenino, son categorías cuya asociación va a estar presente hasta muy tardíamente a través de la influencia de la obra de Aristóteles. Sin embargo, estos pares de opuestos ya no implicarán la separación de hombres y mujeres en dos géneros humanos diferentes como ocurría en el mito. En los escritos de Platón, Aristóteles, Hipócrates o Galeno dominó la idea de un sólo género humano en cuyo seno se pensaba la diferencia sexual. Hombres y mujeres compartían *naturaleza* aunque eran diferentes, con relaciones y funciones sociales muy distintas. Las mujeres dejaron de ser una estirpe aparte y maldita para convertirse en seres humanos aunque, eso sí, defectuosos.

Se constituye así el modelo de *una sola carne, y de la mujer-como-hombre* que dominó hasta la aparición de la ciencia moderna a través de la influencia de la obra de Aristóteles y Galeno con las traducciones latinas y compendios árabes que la transmitieron³⁶. En este modelo hombres y mujeres se ordenaban a lo largo de un eje masculino según un grado de perfección metafísica, sin que ello supusiera, como ocurrirá en la ciencia moderna, dimorfismo radical o divergencia biológica, es decir, una anatomía y fisiología de lo inconmensurable.³⁷ Las diferencias entre hombres y mujeres expresaban una jerarquía sexual de grado que se instituía social y culturalmente y se consagraba metafísicamente.

En el pensamiento de Platón encontramos claramente expuesta la idea de un sólo género humano en cuyo contexto se diferencia lo femenino por especificaciones de grado sobre el trasfondo de la perfección masculina. En el *Timeo* Platón explica que el hombre que creado primero; la mujer fue el vástago de aquellos hombres fue” fueron cobardes o llevaron mala vida”, eran por tanto el símbolo de la degeneración de la especie humana. En un primer momento el género humano estaba constituido por hombres, *andrés*. Sólo por una suerte de mutación degenerativa vienen al mundo las mujeres: las almas de los varones cobardes se

³⁵ El hombre fue relacionado también con la unidad, lo limitado. La mujer con la pluralidad (muchos) y lo ilimitado. En la tradición y la sociedad griegas las mujeres son concebidas en muchas ocasiones con personalidades múltiples, variables, plurales, incontinentes. Son representadas y referidas en plural, tratadas colectivamente, desindividualizadas, frente a lo masculino singular, único, individual. Las mujeres eran intercambiables, igual que lo son en expresiones como: “amo a las mujeres”.

³⁶ Como lo ha denominado Thomas Laqueur en, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los orígenes hasta Freud*. Madrid, Ed. Cátedra, 1994.

³⁷ Laqueur, 1994, p. 24.



encarnaban después de la muerte en mujeres. Las mujeres eran, por tanto, hombres disminuidos, degenerados, son género humano, *ánthropoi*, pero imperfecto³⁸.

Platón anticipó en esta obra una idea que adquiere todo su alcance metafísico en el pensamiento de Aristóteles al entender que la procreación y sus actores deben pensarse como un gesto técnico que lleva consigo “un principio a cuya semejanza todo nace”. Este principio es masculino. La procreación exige un padre modelo de la forma, una madre material y portadora que recibe todos los cuerpos, y un producto terminado, el hijo metafísico³⁹.

A pesar de todo esto, la voz de Platón fue una de las más favorables a las mujeres de toda la antigüedad. En el marco de la ciudad ideal de la *República*, y en relación a la casta de los guardianes se ocupa positivamente de las mujeres, del lugar y funciones que ellas pueden desarrollar en la ciudad.⁴⁰ En la ciudad ideal las mujeres forman parte del grupo principal de los guardianes y recibirán la misma educación que los hombres, (también en la educación física). Para ello estarán eximidas de cualquier tarea que no sea la de guardar la ciudad, harán su vida fuera del hogar como sus compañeros, incluso, se entrenarán desnudas⁴¹. La propiedad privada desaparece, habrá comunidad de bienes y comunidad de mujeres, los hijos serán propiedad de todos. Ningún guardián tendrá nada que le pertenezca como propio, incluidas las mujeres que serán comunes.

Esto no significa que las mujeres no sean inferiores, aunque esta inferioridad no sea cualitativa sino cuantitativa: las facultades humanas son comunes a hombres y mujeres, aunque hay diferencias de grado. Las mujeres pueden desempeñar ciertas funciones tradicionalmente atribuidas a los hombres siempre que se las eduque para ello. Pero esto no es óbice para reconocer que los hombres siempre harán mejor cualquier cosa que hagan las mujeres, excepto las tareas domésticas. Sócrates pregunta a Glaucón ¿conoces alguna profesión humana en la que el género masculino no sea superior al género femenino en todos los respectos?. A lo que éste responde” es verdad que prácticamente en todas las cosas uno de los sexos (el masculino) es muy superior al otro”. El hombre prevalece en todos los terrenos y especies⁴².

³⁸ Platón, *Timeo*, 42b; 90e.

³⁹ Platón, *Timeo* 50b.

⁴⁰ Platón *República* V, 6, 457 a.

⁴¹ Parece que Platón se sirvió del modelo espartano para describir a las guerreras que se entrenan en el gimnasio, aunque nunca se ha hablado de mujeres espartanas guerreras.

⁴² Platón, *El político*, 455c-d. Véase Sissa, 1994, p. 87.



En todo caso, la imagen de las mujeres que propuso Platón en su ciudad ideal es absolutamente opuesta a la realidad de aquellas en la ciudad real. Su concepción es original y ocupa un lugar aparte, poco habitual en el pensamiento griego. Sin embargo, según Giulia Sissa, lo que hace Platón es otorgar confianza a las virtudes guerreras de la mujer guardiana al dotarlas de cualidades etológicas comparables a las de las perras. “Las mujeres, esos seres que según la antropología del *Timeo* deben su advenimiento a la tierra a la cobardía de algunos de los primeros hombres, esos seres que son, por tanto, encarnación misma de la pusilaminidad humana, no podrían acceder al mundo de la guerra y el coraje viril por definición, sino por analogía con los animales, a saber, por los niveles más bajos de la escala taxonómica⁴³”. Por otro lado, señala la autora, “no hace falta decir que cuando se trata de saber y poder, cuando es cuestión de filósofos encargados de gobernar la ciudad, los interlocutores del diálogo no mencionan para nada a las mujeres. Lo que interesa a Platón para su utopía es sustraer a los niños al dominio de las madres y nodrizas, responsables de la mala educación de los ciudadanos... Eso es lo que el filósofo enseña a la ciudad para el buen uso de su mitad femenina”⁴⁴.

Sin embargo, cuando Platón se aleja de la ciudad ideal para intentar concebir una ciudad realizable en *Las leyes* se indigna contra la tradición que mantiene a las mujeres sujetas al hogar como criadas. Se indigna contra los espartanos que a pesar de que educan a mujeres y hombres por igual, luego las condenan a la vida doméstica. Es decir, Platón reconoce el derecho de las mujeres a la educación y a las tareas cívicas, al menos en cierta medida. Será Aristóteles el que criticará duramente en la *Política* las ideas expuestas en la República. En su proyecto de ciudad ideal las mujeres no aparecen para nada. Su función es la tradicional, exclusivamente doméstica, y no les permite desarrollar actividad alguna en la ciudad.

El modelo de la mujer como hombre: metafísica y biología

Aristóteles fue quién formuló en todo su alcance la idea de un único modelo de lo humano según un *telos* de perfección masculina en cuyo seno aparecía la inclusión lógica de la diferencia sexual: todo género debe incluir los dos sexos como condición necesaria de la reproducción. El género se define como “reproducción continua de los seres que poseen la misma forma”. Por tanto, los humanos no aparecen escindidos en dos formas opuestas, sino constituidos por una

⁴³ Sissa, 1994, pp. 106-107.

⁴⁴ Sissa, 1994, p. 107.



sola forma masculina y una materia prima, substrato básico común, del que lo femenino se especifica como una versión imperfecta⁴⁵.

Las diferencias entre hombres y mujeres, en lo fisiológico, en la reproducción, en sus funciones sociales, no constituyen *una diferencia esencial*, ésta opone entidades totalmente irreductibles una a otra por su forma, mientras que la accidental corresponde a una variación más o menos importante de una misma sustancia común⁴⁶. La diferencia entre los sexos no es según la forma, sino que tiene que ver con la materia compartida, de la que lo femenino supone una variación menor. Ser blanco, negro, mujer, es una diferencia que ni es esencial ni constituye género o especie⁴⁷.

Lo femenino se afirma como carencia, imperfección, falta, sobre el *telos* de la perfección masculina, también en lo que refiere al cuerpo. El género humano se constituye, por tanto, según un doble modelo masculino: en la forma y en la materia. El dimorfismo sexual se reduce a un desfase mensurable. Para preservar la unidad formal del género humano al mismo tiempo que su reproducción, Aristóteles opta por reducir la diferencia. Y lo hace sistemáticamente limitándola a una desigualdad cuantitativa, de grado, derivada de una negatividad de lo femenino respecto a lo masculino. La mujer es un hombre defectuoso, es semejante según *lo más y lo menos*.

En sus trabajos más *científicos* Aristóteles⁴⁸ examinó atentamente el cuerpo femenino en comparación con el masculino. Este examen evidenció dos aspectos clave: la equivalencia en la diversidad y el defecto, la imperfección sistemática. En *La generación de los animales* muestra que la hembra es como un macho deforme y el menstuo es semen sólo que no puro. Los órganos femeninos son similares a los masculinos excepción hecha de que la mujer tiene

⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica X*, 1058a.

⁴⁶ En *El libro X de la Metafísica*, Aristóteles dará cuenta de que significan diferencia esencial y accidental.

⁴⁷ —Sissa, 1994, p. 92, muestra la dificultad para clasificar la diferencia entre los sexos en Aristóteles, entiende que desde luego no es sustancial, pero también afirma, “ni puro accidente, ni diferencia específica, la alternancia de lo masculino y lo femenino se sitúa en el espacio intermedio entre uno y otro”.

⁴⁸—Es decir, en sus tratados sobre los animales: *Historia de los animales (HA) La generación de los animales (GA)*, y *Las partes de los animales (PA)*. Véase, *Historia de los animales*, Madrid, Gredos, (Biblioteca clásica), 1992. *La generación de los animales*, *Obras completas*, vol. 12, Madrid, 1933 (Edición y traducción de Francisco Gallach Pallés). *Anatomía de los animales*, *Obras completas*, vol 10, Madrid, 1933.



matriz/útero. Ahora bien hay cierta asimilación del útero al escroto masculino “siempre doble, como en el hombre los testículos son siempre dos”⁴⁹. Esta asimilación la encontramos claramente en *La Historia de los Animales* en la que Aristóteles tiende a considerar el cuello del útero y la vagina como un pene interno cuando habla del camino que sigue el semen en la mujer: “ellas poseen un tubo *kaulos* como el pene del varón pero en el interior del cuerpo...”⁵⁰. Son estructuras similares, pero internas.

Las mujeres son defectuosas, débiles, incompletas, menos musculosas, su carne mas blanda, sus rodillas mas juntas, su voz más débil. El cuerpo femenino débil e indefenso tiene un cerebro más pequeño. Este cuerpo está inacabado como el de un niño, carece de semen, como el cuerpo de un hombre estéril y se constituye mas lentamente en la matriz, pero envejece más rápidamente.⁵¹

La razón de todo esto es la falta en la mujer de un principio clave presente en los hombres: el *calor vital*. Las hembras, dice Aristóteles, son más frías y hay que considerar esto como un defecto⁵². Esta frialdad explica por qué las mujeres no tienen semen sino menstruación. La falta de *calor vital* entraña una debilidad del metabolismo de la cocción que falla en transformar la sangre en semen. Ambos fluidos mensturo y semen, son de naturaleza común, ambos se generan de la sangre, pero es la menor o mayor cocción de la sangre la que hace que en uno sea semen y en la otra no llegue a serlo. Gracias a su calor vital el macho es capaz de transformar la sangre en esperma, la hembra se caracteriza por su impotencia para llevar a cabo esta metamorfosis. Como señala Giulia Sissa “la diversidad de estas dos sustancias no es sino el desfase entre dos fases de un mismo fenómeno de cambio”⁵³.

Esta metamorfosis (de la sangre en semen) es la clave de bóveda del edificio aristotélico, pues en ella se consuma una transformación metafísica esencial que marca la auténtica diferencia entre los dos sexos. Son las cualidades metafísicas del esperma lo que distingue al varón y a la hembra. En el esperma, que no es mero fluido fisiológico, encontramos alma, forma, principio del movimiento. En la hembra no hay nada similar, el mensturo es meramente alimenticio, mate-

⁴⁹ Aristóteles, GA, 716b, 32.

⁵⁰ Aristóteles, HA, 637a, 23-25.

⁵¹ Aristóteles, HA, 638b, 7-24.

⁵² Aristóteles GA, 738a-b; 775a, 14-16.

⁵³ Sissa, 1994, p. 97.



rial. En *La generación de los animales* Aristóteles afirma “el macho posee el principio motor o generador, la hembra es poseedora del principio material”⁵⁴.

La clave de la generación está, pues, en el hombre, o lo que es lo mismo, en la generación de lo humano sólo hay un genitor, el padre. La hembra está allí, pero sólo para suministrar la materia, la sangre de la menstruación, soporte alimenticio y físico de un proceso que depende esencialmente del macho. Las hembras son recipiente pasivo, el macho aporta la forma, el alma. Ser varón significaba transmitir el alma sensitiva sin la cual no existe ni la cara, ni los ojos, ni nada; sin el alma el cuerpo es un cadáver. El padre encarna y trasmite el modelo de la especie, en él se encarna la forma única destinada a trasmitirse.

El varón principio del alma, principio del movimiento, principio de la forma, ahí está la auténtica diferencia. Si el padre es el genitor es porque posee en su esperma esa triple potencia activa, *poiética*. Al poseer el principio de la forma no engendra seres que pueden desarrollarse en cualquier sentido, sino seres semejantes al padre, es decir, varones. Lo masculino engendra lo masculino, trasmite la identidad humana. En palabras de Giulia Sissa, el varón, activo, *demiúrgico*, produce al hijo a su imagen. El cuerpo materno es un lugar, suerte de taller, sustancia inerte, incapaz de moverse por sí misma y absolutamente pasiva. En la sangre de la menstruación no hay *Psyché*, ni *Kinesis*, ni *Eidos* alguno. Es simplemente material bruto que entra en el proceso de la generación⁵⁵.

Si el varón, y sólo él, es el principio de la generación, el nacimiento de una hembra se explica por defecto; la mujer es un resultado defectuoso. El padre da forma a un producto imperfecto nacido hembra a causa de una suerte de impotencia de su padre se explica por la debilitación de la fuerza demiúrgica y la energía creadora en el varón que la engendró. Este da forma a un ser de segunda clase “que en lugar de ser su vivo retrato es el signo de su astenia, de la vacilación de su potencia. La pequeñez y la flaccidez del cuerpo mutilado (*anapería*) de una hija encarna la carencia del suyo en el momento del coito”⁵⁶. La alteridad sexual no es así sino la modificación de lo masculino. El hombre engendra al hombre: la homonimia es perfecta, salvo cuando engendra a una mujer o a un niño que se parece a su madre.

Aristóteles es claro, aquél que no se parece a su padre es ya en algún sentido un monstruo, pues en este caso la naturaleza se ha alejado del tipo genérico

⁵⁴ Aristóteles GA, 716a5.

⁵⁵ Sissa “El corpo della donna” en *Madre Materia*, Turín 1983.

⁵⁶ Sissa, 1994, pp. 104-105.



(*genos* humano) en cierto grado. El primer alejamiento es el nacimiento de una hembra en lugar de un macho. La femineidad es la versión defectuosa que se reproduce en el seno de un *genos* humano masculino⁵⁷. Por eso, para Aristóteles⁵⁸, la mujer es un ser inferior y un esclavo más allá de toda consideración. Una casi subespecie de *ser humano* junto con los esclavos. Por eso su inferioridad, su incapacidad política de ciudadanía, su imposibilidad ética y legal, incluso de administración de sus propios bienes, y en consecuencia su relegación al espacio doméstico donde “reina sobre esclavos domésticos y niños”. Se le niega la palabra ya que su más alta condecoración es el silencio. Por eso, su incapacidad de aprender, dada su debilidad e inmadurez racional, y su dudosa y limitada capacidad de acceso a la felicidad. Por eso, el hombre es fuerte la mujer débil, ella es precavida él valeroso, uno sale a adquirir posesiones, la otra permanece en casa para guardarlas. La división sexual del trabajo y la asignación de roles específicos según la esfera privada y la pública queda fundamentada. La integración de lo femenino en la esfera de lo mismo que domina en la filosofía y ciencia aristotélica no desemboca en la igualdad, sino en la inferioridad, en la evaluación de las carencias y defectos femeninos que se muestran evidentes sobre el fondo de la perfección masculina. Esta inferioridad queda expresada en el cuerpo cuya *physis* registra una verdad metafísicamente establecida.

La ciencia del cuerpo: el modelo de una sola carne

La medicina de los hipocráticos y de Galeno se basó en el modelo de una sola carne, de la mujer como hombre, cuyo cuerpo suponía una versión menor del modelo masculino. Sus escritos reflejaron la influencia del pensamiento de Aristóteles⁵⁹.

En los *Tratados hipocráticos*⁶⁰ los cuerpos de hombres y mujeres fueron considerados como miembros de una misma especie que básicamente participaban de la misma *physis*. Diferentes hechos lo demostraba: las mujeres particularmente activas dejaban de menstruar, si el hombre llevaba una vida sedentaria se hacía como una mujer, fofo, blando; si la mujer hacía deporte o llevaba una vida activa era casi como un hombre.

⁵⁷ Sissa, 1994, p. 104.

⁵⁸ Política y Economía.

⁵⁹ Influye en los hipocráticos posteriores a Aristóteles.

⁶⁰ *Tratados hipocráticos IV*, Biblioteca Gredos, Madrid, Ed. Gredos, 1988. También P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*, Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1987. Cap. III.



Hay, por tanto, un estilo de vida para cada sexo, es este estilo de vida el que influye en su morfología, determinando los rasgos femeninos o masculinos de una *physis* indiferenciada. Es la forma de vida socialmente establecida la que determina las diferenciaciones morfológicas. Los roles sociales no se basaban en la biología como ocurre en el pensamiento moderno, sino que, al contrario, tenían la capacidad de condicionar los rasgos corporales específicos de los sexos.

Los hipocráticos describieron una anatomía común, la masculina. El cuerpo femenino sólo era tratado en relación a las enfermedades específicas de la mujer. De hecho, su anatomía y biología reproductora era considerada como una patología y en esos términos se da cuenta de ella en los tratados ginecológicos y de enfermedades de la mujer (tampoco existe una ciencia del cuerpo masculino, una *andrología* correlato de la *ginecología*). Según Paola Manuli⁶¹, esto porque se estaba dando cuenta médica de las especificidades de un cuerpo imperfecto respecto al ideal del cuerpo del hombre adulto, la diferencia sólo es concebible como patología. El cuerpo femenino está enfermo por la menstruación, el embarazo, la lactancia, pero, además, enferma por no satisfacer estas funciones, con lo que el remedio para muchas alteraciones era mantener relaciones sexuales. Todo ello hacía innecesaria una terminología específica del cuerpo de las mujeres, ésta se reducía a nombrar los genitales externos, la matriz y el útero.

Galeno, heredero de todo el saber anatómico conseguido por los griegos, da la versión anatómica y fisiológica más radical del modelo de una sola carne diferenciada por especificaciones de grado⁶². En los textos de Galeno,⁶³ los cuerpos masculinos y femeninos son considerados como fundamentalmente similares. Hombres y mujeres compartían *naturaleza* corporal aunque eran diferentes y tenían asignados papeles muy distintos en la sociedad.

Galeno demuestra en toda su obra que las mujeres eran esencialmente hombres en los que una falta de calor vital o perfección (en el sentido aristotélico) se traducían en la retención de las estructuras sexuales en el interior de su cuerpo.

⁶¹ Citada por L.A. Dean-Jones, *Women,s Bodies in Classical Greek Science*, Oxford, Clarendon Press, 1994. p. 37.

⁶² Es el más antiguo creador de un conocimiento verdaderamente científico y total del cuerpo humano. Como señala Laín Entrealgo, es el iniciador de la ciencia anatómico-fisiológica en sentido estricto. En su formación predomina el legado Aristotélico pero está también la influencia platónica y estoica.

⁶³ *Sobre la utilidad de las partes del cuerpo, Sobre las facultades naturales, Sobre las partes de los animales*. Véase Laín Entralgo, cap. VI y VII. En castellano, *De naturalibus facultatibus*. Sobre las facultades naturales; sobre la constitución del arte médico. Madrid, Ediciones Clásicas, 1997.



Estas eran idénticas a las masculinas, sólo que interiores. Las mujeres eran fisiológicamente hablando *hombres vueltos del revés*, tenían los mismos genitales que los hombres pero internos. La mujer estaba dotada de pene, testículos, flujos igual que el hombre pero con la diferencia de que eran internos y la regla semen impuro. El sentencia “Volved hacia fuera (los órganos genitales) de la mujer, doblad y replegad hacia dentro, por así decirlo, los del hombre y los encontrareis semejantes en todos los aspectos”⁶⁴. Las mujeres son sencillamente inversas a los hombres dada su menor perfección; tienen los mismos órganos, pero en lugares equivocados.

La razón de todo esto es el *telos* de la perfección masculina. La idea de que la vagina era un pene interno debe entenderse como imágenes carnales de verdades mejor demostradas en otros ámbitos. La mujer es al hombre como un triángulo de madera a uno de bronce como decía Aristóteles. Según Galeno, “lo mismo que la clase humana es la más perfecta entre los animales dentro de la especie humana, el hombre es más perfecto que la mujer y la razón de esta perfección es su exceso de calor vital, porque el calor es el instrumento primario de la naturaleza”⁶⁵. Como en Aristóteles la anatomía iluminaba una realidad extra-corporal.

Con Galeno, igual que con los hipocráticos, la medicina es la ciencia del cuerpo masculino. No desarrolló apenas terminología específica para las mujeres, ya que no había necesidad de un discurso capaz de construir una realidad biológico-natural específica y diferenciada de la masculina, más allá del tratamiento del tema de la reproducción⁶⁶. De hecho, hasta prácticamente el siglo XVII no existe un lenguaje específico del cuerpo femenino. Lo que se define como carencia no puede ser pensado, ni, por tanto, nombrado. El lenguaje del cuerpo era uno, es decir, *masculino*, nada exigía un lenguaje diferenciado y específico. El cuerpo femenino carecía de categorías propias por tanto de discurso capaz de construir una realidad biológico, anatómica específica y diferenciada de la masculina en razón de su sexo. El lenguaje del modelo canónico era suficiente para dar cuenta de la versión más imperfecta del mismo. Bastaba con dar cuenta del modelo, no de las diferencias respecto a él.

El énfasis está en lo similar no en lo diferente, ni Galeno ni los hipocráticos tenían interés en buscar pruebas basadas en diferencias anatómicas y fisiológicas entre los sexos puesto que no tenían el significado que posteriormente les

⁶⁴ Citado por Laqueur 1994, p. 55.

⁶⁵ Citado por Laqueur, 1994, 61.

⁶⁶ Galeno no tiene tratados específicos de ginecología de la importancia de los hipocráticos.



otorga la ciencia. Según Laqueur, sencillamente, el cuerpo femenino se representaba como gradación de un tipo básico masculino que reflejaba los valores de un aplastante mundo público masculino en el cual el hombre era la medida de todas las cosas y la mujer no existe como una categoría ontológica distinta⁶⁷.

Lo que muestra el análisis del pensamiento aristotélico, hipocrático y galénico es que biología y anatomía expresan verdades fundamentadas en otro sitio. La menor perfección de la mujer no es derivable del cuerpo sexuado y su fisiología, sino del género. Es decir, de las relaciones y funciones sociales específicas de las mujeres en torno a las que se constituye el entramado de significados diferenciadores y discriminatorios que cristalizan metafísicamente. El cuerpo es mera expresión de una diferencia establecida no en el plano fisiológico, no se deriva del cuerpo, sino en el metafísico y la costumbre. El cuerpo, su morfología sólo registran una verdad superior.

Como señala Pauline Schmitt-Pantel⁶⁸, se clasifica la diferencia en relación a otros tipos de diferencia, reduciendo la oposición entre los sexos, desde luego no para reconocer a las mujeres como iguales. Aristóteles⁶⁹ lo expresa con claridad: hombres y mujeres, han sido preordenados por voluntad del cielo para que vivan en común porque sus funciones sociales son opuestas. A la mujer sólo le corresponde la excelencia de los que son mandados.

Las diferencias específicas lo son respecto al género, residen en la costumbre, la tradición, las relaciones sociales, metafísicamente trasmutadas, no en la fisiología del sexo. El cuerpo asume los significados culturales de género⁷⁰. Aristóteles no necesitaba los hechos de la diferencia sexual para saber que la causa material era inferior a la causa eficiente. El varón es superior por naturaleza y la mujer inferior. Pero *naturaleza*, es lo que cada cosa es cuando alcanza su plenitud, su propia perfección en la función que le es propia, y en el caso de las mujeres estas funciones se establecen en la costumbre y la sociedad.

Son los significados de género los que determinan la interpretación del cuerpo y el alcance de la diferencia sexual. De hecho el cuerpo es entendido, durante mucho tiempo, como algo capaz de propiedades fantásticas: se escribe de hombres que dan de mamar, mujeres que nunca comen, los cambios de sexos son

⁶⁷ Véase Laqueur, 1994, p. 120.

⁶⁸ P. Schmitt-Pantel "Introducción", en *Historia de las mujeres I*, pp. 19-15.

⁶⁹ Aristóteles, *Económica*.

⁷⁰ María Luisa Femenías "Mujer y Jerarquía en Aristóteles: un salto necesario" en Eulalia Pérez Sedeño, 1994, pp. 65-71.



posibles y creíbles puesto que los órganos internos pueden exteriorizarse por un movimiento violento. Por tanto, los órganos de la reproducción eran sólo un signo entre muchos del lugar del cuerpo en un orden social, político, cosmológico, que trasciende a la biología. La anatomía sólo sirve como ilustración de un punto de vista bien conocido que se fundamenta fuera de ella, se limita a registrar una evidencia superior, era epifenómeno de un orden universal más amplio. Como afirma Laqueur⁷¹, el cuerpo era un microcosmos de un orden mayor en el que cada fracción de la naturaleza se situaba en significados según estratos superpuestos generando jerarquías de analogías y semejanzas que implicaban al mundo entero.

Durante el amplio periodo de dominio de este modelo, hasta el s. XVII, nadie estuvo interesado en establecer diferencias anatómicas y fisiológicas concretas entre hombres y mujeres como ocurre con la ciencia moderna. En el juego de la diferencia y la semejanza es la segunda la que destaca. De hecho, hasta 1759 nadie se molestó en reproducir un esqueleto femenino detallado en un libro de anatomía para especificar la diferencia entre las estructuras femenina y la masculina.

Esta situación no fue resultado de la ignorancia del cuerpo, sino de la dominancia de un modelo paradigmático. En el Renacimiento la ciencia médica explora el cuerpo estableciendo hallazgos anatómicos y fisiológicos que podían haber contradicho el modelo antiguo a través de descubrimientos precisos basados en la disección. Desde los siglos XIV-XV se diseccionaban cuerpos en prácticas anatómicas que hacían accesible las diferencias, sin embargo, estas prácticas sólo afianzaron el modelo dominante de una sola carne. Vesalius padre de la anatomía, afirma “ el sexo es sólo piel. Todos los órganos son intercambiables. No hay diferencias relevantes, en huesos, músculos, genitales. La diferencia de sexo no es más que una diferencia accidental”⁷².

Ninguna observación nueva, por sí misma, fue capaz de refutar el modelo. La antigua explicación de los cuerpos estaba tan profundamente enraizada en la teoría médica y fisiológica que escapaba por completo a cualquier posible refutación por contacto con la experiencia. El espeso tejido de conocimientos y de retórica que sostuvo el modelo del sexo único no podía colapsar por un descubrimiento importante o singular; su desplazamiento sólo ocurre cuando es sustituido por un modelo alternativo.

⁷¹ Laqueur, 1994, p. 32.

⁷² De humani corporis fabrica 1543. Señalado por L. Schiebinger *the Mind has no Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge Mass, Harvard Univ. Press 1989, p. 189. Philippe de Flesselles, Gabriel Falopio, R. Colombo, mantiene el mismo modelo. Para un interesante tratamiento de este tema véase Laqueur 1994 cap. III. p. 121 y ss.



De hecho la nueva ciencia renacentista de la anatomía reforzó el viejo modelo al tratar de mostrar que la verdad no se encierra en los libros, sino en el cuerpo mismo, abierto y adecuadamente expuesto. Pero la verdad que el cuerpo abierto proclamaba seguía siendo la del sexo único. Así aunque Falopio y el mismo Vesalio cuestionaron la autoridad de Galeno siguieron situados en esta “verdad”. Las disecciones, incluso públicas, de cuerpos de hombres y mujeres y los estudios comparativos a que dieron lugar mostraban la tesis del sexo único: los órganos femeninos son como los masculinos⁷³. Era el modelo y no la precisión de las observaciones lo que determinaba cómo se veían los cuerpos y cuáles eran las diferencias y semejanzas que importaban⁷⁴. Será a partir del siglo XVII que el viejo modelo irá siendo reemplazado por otro alternativo que a finales del siglo XVIII ya le había sustituido y que dominará el pensamiento y la ciencia moderna.

⁷³ En 1521, afirma Jacobo Berengario “el cuello del útero es como el pene y su receptáculo con testículos y vasos semejante al escroto”.

⁷⁴ La observación no logra abrir brecha en el modelo. Se sigue pensando que la mujer es tan sólo un hombre imperfecto y las estructuras genitales difieren solo en situación.