

LA REALIDAD IMAGINARIA DE LAS DIVISIONES SOCIALES:
UNA APROXIMACIÓN NO-ANDROCÉNTRICA *

AMPARO MORENO SARDÀ
(Universidad Autónoma de Barcelona)

—El otro día leí en un libro —añadió Andrés burlonamente— que un viajero cuenta que en un remoto país los naturales le aseguraron que ellos no eran hombres, sino loros de cara roja. ¿Usted cree que hay que afirmar las ideas hasta que uno se vea las plumas y la cola?

—Sí; creyendo en algo más útil y grande que ser un loro, hay que afirmar con fuerza. Para llegar a dar a los hombres una regla común, una disciplina, una organización, se necesita fe, una ilusión, algo que, aunque sea una mentira salida de nosotros mismos, parezca una verdad llegada de fuera...

Pfo BAROJA, *El árbol de la ciencia*

Se aprende a mandar obedeciendo.

ARISTÓTELES, *Política*

Una de las nociones fundamentales en cualquier análisis de la vida social es la que se refiere a las relaciones existentes entre los diversos subgrupos que constituyen una colectividad, es decir, la que se utiliza para examinar las divisiones sociales.

No es difícil llegar a un acuerdo respecto a la existencia de divisiones sociales, ya que éstas son patentes en las distintas condiciones de vida de los diversos grupos que componen nuestro colectivo social. Las discrepancias surgen cuando nos planteamos la naturaleza

* Conferencia del Curso Nuevos Enfoques Teóricos y Metodológicos del Programa de Doctorado *Mujeres y Sociedad*, 28-2-90.

de tales divisiones: si se consideran naturales —consustanciales a la existencia humana— o históricas —producto de actuaciones humanas y por tanto modificables también por la acción humana—. Y también al tratar de cuáles son estas divisiones sociales, qué relaciones existen entre ellas y qué repercusiones tienen en la vida social, cuestiones que dependen del lugar que se les atribuye en el análisis de la sociedad: según el análisis marxista, la división social en clases constituye el antagonismo fundamental, entendiendo la clase social en relación con los bienes de producción; los análisis feministas ponen el acento en la división social en razón del sexo, y desde mediados de los setenta matizan entre los rasgos biológicos y los *géneros* o modelos atribuidos según un sistema sexista; otros trabajos atienden al etnocentrismo y, aunque es mucho menos frecuente, en otras ocasiones se habla también de la división social según la edad.

El planteamiento que voy a exponer aquí parte de la sospecha de que la principal dificultad con que tropezamos en las explicaciones lógico-científicas para comprender las divisiones sociales, estriba en el propio *yo cognoscente* con que se elaboran estas explicaciones: en la *noción de lo humano* con que hemos aprendido a pensar racionalmente y que hemos asumido en tanto que profesionales de esa forma de pensamiento. Porque ese *yo cognoscente* parece ser parte interesada en el problema, que al encubrirlo encubre sus propios intereses. Ésta pudiera ser la razón por la que incluso en textos en los que se adoptan posturas críticas respecto a alguna o algunas divisiones sociales, con frecuencia se elude considerar otras que resultan así naturalizadas, o se mantiene algún grado de credulidad respecto al carácter natural de alguna manifestación de las divisiones sociales. De ahí tantos textos que han clamado contra el clasismo desde posturas sexistas y etnocéntricas, tantos textos feministas que asumen posturas adultas, clasistas y etnocéntricas, tantos y tantos textos que incurrir en la adultez...

Y es que el *yo cognoscente* del pensamiento lógico-científico, en la medida en que se afirma como superior, como poseedor de el conocimiento, a base de menospreciar e identificar como ignorantes aquellas otras formas de conocimiento que no se ajustan a sus reglas de juego, asume un sistema imaginario de clasificación social que parece estar en la raíz de las divisiones sociales. Un sistema que habría sido formulado por quienes, precisamente porque ningún ser humano puede considerarse superior a otro, para definirse superiores y atribuirse las tareas que definen como superiores, necesitan definir inferiores a otros y otras mujeres y hombres a quienes atribuyen aquellas actividades que consideran inferiores.

La validez de esta sospecha, y sus repercusiones en el pensamiento que se proclama racional, puede comprobarse mediante una lectura comparada entre la *Política* de Aristóteles y veinte libros de

Historia del Pensamiento, de amplio uso en la Universidad, que explican —ya veremos cómo— esta obra capital de nuestra cultura.¹ Este análisis nos permite advertir, en primer lugar, los rasgos básicos de una explicación claramente androcéntrica, que es la que elaboró el filósofo griego, y su manifestación en el discurso académico actual, que aparece teñido de un androcentrismo opaco que encubre los prejuicios de que se parte y, en consecuencia, empaña y restringe nuestra capacidad cognitiva. Pero, además, al ayudarnos a clarificar los intereses y los rasgos de esos textos, nos permite vislumbrar un modelo de explicación de la vida social que diríase elaborado para ordenarla (un *decir* para orientar el *hacer*, no en vano Aristóteles habla del *logos arkhitektos*), que parece estar en la base de la organización de nuestra vida social tal como se ha fraguado a lo largo del pasado, aun cuando habrá que indagar las transformaciones históricas que ha experimentado hasta el presente.

1. Ver MORENO SARDÀ, Amparo (1988), *La otra «Política» de Aristóteles*, Barcelona, Icaria. La lectura de la *Política* de ARISTÓTELES se ha basado en las ediciones en castellano de P. DE AZCÁRATE, Espasa Calpe, Madrid, 1962 (15 ed.); C. GARCÍA GUAL y A. PÉREZ GIMÉNEZ, Editora Nacional, Madrid, 1981 (2 ed.); y F. DE P. SAMARANCH, Aguilar, Madrid, 1982; y ediciones bilingües griego-castellano de J. MARIAS y M. ARAUJO, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970; y edición griego-francés de J. AUBONNET, *Les Belles Lettres*, París, vol. I, 1968, vol. II, 1971, vol. III, 1973.

Las obras de Historia del Pensamiento analizadas son, por orden alfabético: ABBAGNANO, N. (1973), *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simon, Barcelona, 2 ed., pp. 151-153. AUBENQUE, P. (1980), *Aristóteles y el Liceo*, en PARAIN, B. (dir.), *Historia de la Filosofía*, vol. V, *La Filosofía griega*, Siglo XXI, Madrid, 8 ed., pp. 236-238. BERNHARDT, J. (1976), *Aristóteles*, en CHATELET, F. (dir.), «Historia de la Filosofía, Ideas, Doctrinas», vol. I, Madrid, ¿ed.? pp. 168-169. CAPELLE, W. (1972), *Historia de la Filosofía griega*, Gredos, Madrid, vol. II pp. 391-402. COPLESTON, F. (1962), *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona, pp. 350-357. CHEVALIER, J. (1968), *Historia del pensamiento*, Aguilar, Madrid, 2 ed., vol. I, pp. 351-364. FRAILE, G. (1965), *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 2 ed., pp. 536-559. GINER, S. (1975), *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 2 ed., pp. 36-51. HELLER, A. (1983), *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona, pp. 174-182. JAEGER, W. (1983), *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, Madrid, pp. 298-335. MARIAS, J. (1970), «Historia de la Filosofía», *Revista de Occidente*, Madrid, pp. 79-82. MARTÍNEZ MARZOA, F. (1973), «Historia de la Filosofía», *Istmo*, Madrid, vol. I, pp. 289-292. MONDOLFO, R. (1964), *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana*, Losada, Buenos Aires, 5 ed., vol. II, pp. 75-82. MOSTERIN, J. (1984), *Aristóteles*, en *Historia de la Filosofía*, vol. 4, Alianza, Madrid. REALE, G. (1985), *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, pp. 113-123. RUSSELL, B. (1967), *Historia social de la Filosofía*, Edicions 62, Barcelona, vol. I, pp. 203-212. SABINE, G. (1982), *Historia de la teoría política*, FCE, Madrid, 12 reimpresión, pp. 75-79. SCHUMPETER, J. (1982), *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 2 ed., pp. 93-102. TOUCHARD, J. (1977), *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, pp. 44-49. TRUYOL Y SERRA, A. (1978), *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza, Madrid, vol. I, pp. 156-168.

1. UN SISTEMA IMAGINARIO DE CLASIFICACIÓN SOCIAL, JERÁRQUICO Y COMPLEJO

Si realizamos una *lectura crítica no-androcéntrica* de la *Política* de Aristóteles, y la comparamos con lo que las obras de *Historia del Pensamiento* dicen de esta obra (si, en primer lugar, nos fijamos en lo que dicen de la mujer y del hombre),² lo primero que notaremos es que el filósofo se refiere a las mujeres en repetidas ocasiones, cosa que no sucede en los textos académicos actuales.

Una frase suya condensa lo que pensaba de los diversos seres humanos:

Para hacer grandes cosas es preciso ser tan superior como lo es el hombre a la mujer, el padre a los hijos y el amo a los esclavos.

En esta frase podemos ver que la superioridad que Aristóteles atribuye al varón adulto griego (*aner, -dros*) no es un simple esquema sexista: ésta es una de las variables que, en relación con otras, generan un *sistema de clasificación social complejo* y cuyo fin es establecer *relaciones jerarquizadas*.

Sin embargo, en los textos académicos actuales, apenas se utiliza la palabra mujer para explicar el pensamiento político de Aristóteles. De las 20 obras analizadas, en seis no se utiliza nunca la palabra mujer, y las referencias son marginales al pensamiento político del filósofo en la exposición de Agnes Heller; por tanto, un tercio de los autores y autora analizados ignoran los prejuicios del filósofo respecto a las mujeres. De los trece autores restantes, sólo once lo exponen de algún modo, aunque sólo encontramos una explicación más detallada del alcance de este planteamiento en Fraile, Mosterin y Reale.

En consecuencia, diríase que la mayoría de autores y la autora están tan de acuerdo con los prejuicios aristotélicos que repiten su creencia de que la jerarquía entre hombres y mujeres es natural sin siquiera molestarse en examinar los argumentos que el filósofo sí se sintió obligado a construir para pronunciarla.

Este reverencialismo ante los prejuicios del padre no se limita a los de carácter sexista. Y así, un autor como Reale, que habla explícitamente de los prejuicios sexistas y esclavistas de Aristóteles, olvida referirse en términos análogos a la jerarquía paterno-filial, quizá porque piensa, como Truyol y Serra, que el filósofo

estima que el hombre es por naturaleza superior a la mujer y, como es lógico, lo es el padre con respecto al hijo.

2. La metodología de estas lecturas se explica en MORENO SARDA, A. (1986), *El Arquetipo Viril, protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no-androcéntrica*, Barcelona, La Sal.

Mayor atención merecen los esclavos, acaso porque la esclavitud se relaciona con la división social en clases, relación que lleva a que este tema en ocasiones se realce con exceso. Aunque hay autores que tampoco necesitan referirse a la consideración que la esclavitud tiene en el pensamiento político de Aristóteles para elaborar su exposición sobre la *Política*, mientras que otros minimizan el naturalismo que Aristóteles atribuye al derecho de los griegos a esclavizar a los bárbaros, sea alegando que la defensa de la esclavitud por parte del filósofo es un «accidente histórico», sea eludiendo la identidad entre bárbaros y esclavos y justificando, así también, su racismo; en fin, en otras ocasiones se hipervalora el tema, como sucede con Agnes Heller que, además de no comprender la identidad que establece Aristóteles entre clasismo y racismo, justifica el racismo del filósofo porque considera que

al defender la «raza» helénica (defendió) las tradiciones humanistas de Grecia que remiten al pasado democrático de la polis (ya que), el mundo nuevo no debe comportar la pérdida de las nobles tradiciones de los antiguos.

Todo esto resulta decisivo para clarificar quién es ese *hombre* que en la *Política*, y en el discurso académico actual, aparece definido como superior y destinado por la naturaleza a ejercer el poder, ser humano con el que se identifica el *yo consciente* productor de tales textos.

En consecuencia, mientras Aristóteles adopta una postura androcéntrica clara, ni las traducciones ni los autores y autora estudiados advierten la *opacidad androcéntrica* del discurso académico actual en que incurren, debido al confucionismo y la ambigüedad que genera la presunción gramatical de la palabra hombre: ciertamente, mientras en el texto de Aristóteles la afirmación de la superioridad del varón adulto griego se deriva de cadenas de negaciones, pero los seres humanos a los que se valora negativamente existen y se habla de ellas y ellos para poder construir la definición positiva, en el discurso académico actual se generaliza *lo viril* (ese *yo sexista, adulto, racista y clasista*) hasta identificarlo con *lo humano* y se elude mencionar a las restantes criaturas mujeres y hombres, así como las negaciones de las que se desprende la afirmación de la superioridad, con una actitud tan crédula que ya ni siquiera se percibe cuanto de humano palpita más acá y más allá de semejante abstracción.

Esta credulidad, causa y consecuencia al mismo tiempo del menosprecio de lo femenino y la identificación con el *arquetipo viril*, está en la base de la *opacidad androcéntrica de la racionalidad pública* y conduce, como hemos podido notar, a una visión restringida e interesada de la existencia social, a unas explicaciones que exclu-

yen aspectos importantes de la existencia humana y que, sin embargo, se legitiman como objetivas y verídicas.

Ciertamente, la asimilación incuestionada de este modelo habrá de relacionarse con transformaciones históricas en la organización social que, al conservar rasgos simbólicos primigenios, delatan que aquel modelo que Aristóteles atribuía a unas minorías hoy se ha divulgado. Habrá que pensar cómo y por qué.

2. CENTRO HEGEMÓNICO Y DIVISIONES SOCIALES: «OIKONOMIA» y «POLITIKE»

Hemos concluido ya que el sistema de clasificación social que expone el filósofo es un sistema complejo, en el que los prejuicios sexistas se articulan con otros que se refieren a la edad, a la raza y a lo que solemos denominar como la clase social. Conviene notar también que no se trata sólo de un sistema que establece una división social del trabajo: las relaciones entre mujeres y hombres de distintas condiciones son concebidas por el filósofo como relaciones jerarquizadas entre quienes, según él, por naturaleza mandan (*arkos*) y quienes también por naturaleza están destinadas y destinados a ser mandados (*arkhomenos*, forma pasiva del verbo que suele traducirse por obedecer, noción más crédula con el poder). Es decir, se trata de un *sistema imaginario de clasificación social jerárquico y complejo* que consta de una cúspide central, en la que se ubica quien lo enuncia, y unos márgenes que se ordenan, como estratos jerarquizados, concéntricamente.

Este *sistema imaginario de clasificación social*, en tanto en cuanto *pensamiento vinculado al ejercicio del poder* (conocer para dominar: *logos arkhitektos*), opera como *pensamiento co-activo*, esto es, se materializa mediante la *ordenación coercitiva de las relaciones sociales* y la *persuasión* de que tales relaciones no pueden ser sino tal como quedan formuladas en tal sistema, por tanto, la *disuasión* de que pueda actuarse de otra forma.

La *materialidad coactiva* se ejerce en primer lugar por medio de la *apropiación de los recursos naturales y humanos* de la colectividad, lo que implica *transformar la Tierra en patrimonios* de una minoría que la explota en su propio beneficio, para lo cual fija los fines de la *patria*. Aristóteles explica esta reglamentación de la tierra entendida como espacio social controlado patrimonialmente. El espacio en el que cada uno de los miembros del colectivo viril se apropia privadamente constituye la *oikonomia* o *patrimonio doméstico*. El espacio que los varones adultos griegos se reservan para debatir sus querellas, como consecuencia del reparto del botín, es el espacio de la *politike*. En consecuencia, el sistema imaginario de clasificación social se materializa en la organización y división del espacio colec-

tivo en espacios privados y públicos: unos constituyen los *patrimonios privados* de cada varón, otros los escenarios de las actuaciones del *colectivo viril* o *patrimonio público*.

En las figuras números 1 y 2 se representa esquemáticamente esta relación entre el sistema de clasificación social y la organización privada/pública de las divisiones sociales: el sistema de apropiación patrimonial privada aparece entrelazado con el sistema político y con las divisiones sociales, de modo que la finalidad del colectivo humano no sea ya la obtención de los bienes necesarios para la supervivencia, sino, además, la producción de bienes excedentes, humanos y naturales, para que una parte del colectivo pueda reproducirse parasitariamente y ocuparse de planificar y realizar la expansión territorial. Los *espacios privados* permiten a cada varón poder *usar* los bienes que otras y otros *producen* y, así, no sólo *vivir* sino *vivir bien*; el *espacio público* constituye el lugar de encuentro de los varones que negocian entre sí las estrategias a seguir en la expansión territorial y en el reparto del botín que la expansión reporta, y aparece como si de un escenario de la representación simbólica del poder se tratara.

El filósofo es consciente de que el papel que adjudica a mujeres y hombres de distintas condiciones encuentra dificultades en la práctica y genera conflictos, porque no se doblegan al papel que se les asigna. ¿Cómo amortiguar estas tensiones? Aristóteles formula dos tipos de soluciones: una se refiere al comportamiento de los individuos, otra a la organización institucional de la vida social. Veamos en primer lugar la que afecta al comportamiento de los seres humanos, al papel que las distintas mujeres y hombres deben jugar.

3. ESCENARIOS Y MODELOS DE COMPORTAMIENTO

Ciertamente, la lectura de la *Política* de Aristóteles nos permite advertir que este sistema imaginario de clasificación social se materializa también en la medida en que persuade/disuade, es decir, en la medida en que los modelos de comportamiento que de él se derivan son asimilados mediante la socialización de las criaturas y encarnados por seres humanos concretos, lo que le lleva a hablar de los procedimientos por medio de los cuales

el legislador podrá formar casi como le plazca los cuerpos de los niños tan pronto como son engendrados.

Y es que, si bien las divisiones sociales se plasman en la ordenación privada/pública del espacio social, el sistema sólo se torna operativo en la medida en que es asimilado por personas concretas que lo ejecutan: por tanto, *el sistema imaginario de clasificación*

social se torna real en la medida en que se encarna en seres humanos que adecúan sus actuaciones a las de los prototipos de comportamiento que de él se derivan.

Ahora bien, lo que preocupa al filósofo es el comportamiento de los varones adultos griegos, puesto que de ellos depende que las restantes mujeres y hombres cumplan, a su vez, los papeles asignados. De ahí su cuidado en esbozar el *aner agathos*, la *idea absoluta de ciudadano* que ha de servir para que los ciudadanos concretos cotejen en qué medida se acercan o distancian de ese modelo, de *esa abstracción modélica y modelizadora*. Así, dedica parte del libro III y los libros IV y V a establecer las condiciones naturales y humanas que pueden hacer posible la conformación física y psíquica de los varones griegos, desde su concepción en el seno materno.

De ahí que, según Aristóteles

si es un deber del legislador asegurar la robustez corporal desde el principio a los ciudadanos que ha de formar, su primer cuidado debe tener por objeto los matrimonios de los padres y las condiciones relativas al tiempo y a los individuos que se requiere para contraerlos;

porque

tres cosas pueden hacer al hombre bueno y virtuoso: la naturaleza, el hábito y la razón.

El control de las mujeres se efectúa por tanto para garantizar la cantidad y cualidades de aquellas criaturas que han de llegar a ser varones adultos griegos, tema al que dedica la última parte del libro IV, mientras que el libro V, incompleto, trata del proceso de aprendizaje que tienen que seguir los niños griegos a fin de adecuarse al modelo viril: gimnasia, música, gramática y dibujo.

Por tanto, de la lectura del texto aristotélico podemos concluir que las divisiones sociales se consolidan no sólo mediante la ordenación social que implica la apropiación y distribución del territorio, incluidos los bienes materiales y humanos, sino también mediante el establecimiento de modelos de comportamiento y en especial mediante la asimilación del modelo por excelencia, el *arquetipo viril*, por parte de quienes se han de convertir en miembros del colectivo viril hegemónico. De este modo, Aristóteles nos conduce a notar la importancia de los modelos para materializar ese conjunto de divisiones sociales derivadas de un sistema imaginario de clasificación social jerárquico y complejo.

Ahora bien, al leer los diversos textos del discurso académico que presuntamente explican la *Política* de Aristóteles, notamos que este sistema de clasificación social jerárquico y complejo aparece simplificado, desprovisto de su carácter jerárquico como si fuera natural,

y desvinculado de la ordenación privada/pública del espacio social. Tampoco se señala el carácter imaginario de las divisiones sociales jerarquizadas, como si se considerasen naturales, ni se tiene en cuenta el papel del proceso educativo en la asimilación de los modelos de comportamiento que de ellas se derivan. Tampoco se plantea en ninguno de los textos la articulación entre estas divisiones sociales y la ordenación privada/pública del espacio social. Esto se debe a que se presta una atención prioritaria a cuanto actualmente corresponde al ámbito público y se menosprecia cuanto es propio del ámbito privado, al mismo tiempo que tal visión restringida, considerada objetiva, se proyecta sobre el pasado, lo que dificulta entender las transformaciones históricas que han conducido a la situación actual.

Así, mientras el sujeto productor de la *Política* se autodefine como *varón adulto griego*, y elabora su reflexión dirigiéndose a otros varones adultos griegos, los sujetos productores del discurso académico (no importa ya las características físicas que tengan, sea de sexo, raza, etc.), se consideran a sí mismos *estudiosos objetivos*, y sin embargo, como podemos comprobar, parten —partimos— de asimilar el *arquetipo viril* como natural, sin percibir ya cuanto de plenamente humano hay más acá y más allá de ese particular modelo. Lo asimilan —podemos decir, lo asimilamos— dogmáticamente, incluida Agnes Heller, claro exponente de que el arquetipo viril es un modelo imaginario de comportamiento que puede ser asimilado y encarnado por cualquier ser humano, hombre o mujer de condiciones diversas.

Por tanto, tendremos que clarificar el proceso histórico —colectivo y también personal— que ha hecho posible que lo asumamos más inconsciente que conscientemente: que ha propiciado que lo identifiquemos con el *yo consciente* del saber académico y nos identifiquemos con él... creyendo que se trata de un *yo objetivo*.

4. CONFLICTOS SOCIALES Y EXPANSIÓN TERRITORIAL

La comprensión de este proceso histórico resulta sin embargo entorpecida por la *opacidad androcéntrica del discurso académico*, en especial por la que afecta al discurso histórico —cuyos rasgos he analizado en *El Arquetipo Viril, protagonista de la historia*—,³ que empaña y restringe nuestra capacidad cognitiva y la orienta hacia la justificación inconsciente del orden social, como si los conflictos que de tal orden social se derivan fuesen ineludibles y perennes.

Por el contrario, aunque Aristóteles justifica el sistema social de la *polis* como natural, es consciente de los conflictos que este sis-

3. *Ibid.*

tema genera y de las dificultades que encuentra para implantarse, ya que las diversas mujeres y hombres se resisten a aceptarlo. Ahora bien, mientras que en la *Política* las resistencias a esta forma de vida se dan tanto en el orden doméstico o privado como en el orden público, en las relaciones en el seno del colectivo viril, en el discurso académico se asume hasta tal punto ese naturalismo de la vida política que los diversos conflictos que genera aparecen como consustanciales a la existencia humana, como si su implantación no tropezara con las más diversas resistencias. Por tanto, la explicación académica actual resulta mucho más crédula y respetuosa con el poder, y excluye considerar el potencial de quienes no participan del poder.

Además, la privilegiación de cuanto corresponde actualmente al ámbito público (podemos decir, ese *carácter publicocéntrico que adopta el androcentrismo*) conduce a reducir el amplio conjunto de relaciones sociales privadas/públicas, tratadas en la *Política*, a cuanto estrictamente sólo puede considerarse relacionado con los conflictos políticos, esto es con los que se producen entre los miembros del colectivo viril: y así, al confundir *lo político* con *lo social*, se generaliza lo particular y se elude considerar todo lo que no corresponde a este ámbito particular, en consecuencia se restringe la visión de la vida social.

En este sentido, la *lectura crítica no-androcéntrica* nos ayuda a ampliar nuestra capacidad cognitiva y a abrirla hasta tomar en consideración aspectos de la vida social habitualmente excluidos del discurso académico. De ahí que esta lectura de la *Política* de Aristóteles nos permita incluir elementos de la vida social que enriquecen nuestro conocimiento.

Hemos visto que en la *Política* se habla de que la vida social se organiza en torno a la *oikonomia* y la *politike*. La *oikonomia* o *patrimonio doméstico*, aparece como el espacio en el que cada varón se apropia privadamente de un conjunto de mujeres y hombres de distintas condiciones y de un conjunto de bienes que le permiten no sólo *vivir* sino *vivir bien*; el espacio en el que se *producen* los bienes que este varón se considera con derecho a *usar* para disponer de tiempo de ocio y dedicarse a la vida política. Mientras que la *politike* constituye la actividad por medio de la cual el conjunto de varones que poseen patrimonialmente el territorio negocian entre sí las próximas fases expansivas.

Porque la *polis* ha sufrido una serie de transformaciones como resultado del incremento del número de ciudadanos o de los aspirantes a ciudadanía, debido a que

si nuestros antepasados se sometieron a reyes sería quizás porque entonces era muy difícil encontrar varones eminentes, sobre todo en Estados tan pequeños como los de aquel tiempo (...) Más tarde,

el crecimiento de los Estados no permitió adoptar otra forma de gobierno que la democracia.

Aristóteles relaciona, pues, esta *ampliación del cuerpo político* con la *extensión del dominio territorial de la polis*. Y este incremento del número de varones ciudadanos-políticos, con la *organización y el armamento militar*:

Las primeras POLITEIAS que sucedieron en Grecia a los reinos se formaron sólo de los guerreros que llevaban armas. En su origen, todos los miembros del gobierno eran caballeros; porque la caballería constituía entonces toda la fuerza de los ejércitos y aseguraba la victoria en los combates (...) Pero a medida que los Estados se extendieron y que la infantería tuvo más importancia, el número de los hombres que gozaba de los derechos políticos aumentó en igual proporción (...)

Esta ampliación del colectivo viril se deriva unas veces de la modificación de la división social por edades y el reparto del poder entre los hijos; otras, de la concesión del derecho de ciudadanía a hombres que no son hijos de padre y madre griegos, sino sólo uno de los progenitores o incluso ninguno. En cualquier caso Aristóteles, consciente de las tensiones producidas por la ampliación del colectivo de ciudadanos como consecuencia de la expansión territorial, busca una fórmula de la mejor forma de gobierno en sentido absoluto, pero teniendo en cuenta esa realidad; de ahí que proponga que la clase media equilibre los conflictos entre los dos grupos extremos (los ricos y los pobres) que se han generado por el desigual reparto de los bienes.

Hay en la fórmula que propone Aristóteles como una búsqueda de nuevas formas de solidaridad o cohesión interna entre los miembros del colectivo viril, que se habría roto como consecuencia del incremento de guerreros-ciudadanos y que es preciso reformular para amortiguar la conflictividad. De ahí seguramente esa preocupación por el excesivo belicismo de algunos Estados y su advertencia de que un dominio demasiado amplio no es recomendable porque resulta difícilmente controlable.

Pero el realismo de Aristóteles no se queda siquiera en proponer esta forma de gobierno, la mejor teniendo en cuenta la realidad histórica, es decir, la expansión territorial, el consiguiente incremento del colectivo viril y los conflictos generados por el reparto privado de los beneficios del poder. Dedicó el libro VIII a analizar minuciosamente las causas que provocan la caída de los gobiernos, para poder establecer los métodos para evitar todas estas tensiones, las formas de conservar el poder cualquiera que sea la forma que éste adopte. Y concluye que, en cualquier caso, lo importante es educar a los varones griegos para el correcto cumplimiento del papel que según su sistema les corresponde.

5. OPACIDAD ANDROCÉNTRICA DE LA RAZÓN PÚBLICA ACTUAL

Esta explicación aristotélica acerca de la organización institucional de la vida social, en la que se parte de la institución que regula el espacio privado y la vida doméstica de cada varón para poder explicar las relaciones que se dan en el colectivo viril, y en la que se advierte la importancia de la expansión territorial en la transformación histórica de la vida de la *polis*, aparece tamizada en el discurso académico actual de acuerdo con lo que éste considera significativo y menosprecia como insignificante.

La atención privilegiada a cuanto hoy corresponde al ámbito público y el menosprecio de cuanto hoy corresponde a la familia o ámbito privado, así como el naturalismo que se atribuye a la expansión territorial, genera un *publicocentrismo ahistórico*, que idealiza y atribuye carácter inmutable a las instituciones históricas: la familia, tal como se ha configurado hasta nuestros días, y los propósitos de dominio expansivo, resultan sacralizados... sin que se diga explícitamente.

Y esta visión ahistórica y publicocéntrica no determina sólo lo que el discurso académico excluye, sino también el tratamiento que recibe lo que incluye: cómo aborda lo que es el objeto privilegiado de su atención, el funcionamiento de las relaciones que se dan en el seno del colectivo viril hegemónico. Porque también la visión de lo público resulta empobrecida, al aparecer desprovista, por una parte, de ese sustrato institucional privado, sin el que no sería posible el *vivir bien* de los miembros del colectivo viril y su derecho a *usar* los bienes que otras y otros producen; y además, al considerarse naturales e ineludibles los propósitos expansivos que orientan la actividad básica de este colectivo viril, y que repercuten en sus disputas acerca del reparto privado de los beneficios que el botín reporta. Aparece, pues, desprovista de sus relaciones con estos aspectos de la vida social y de la dinámica conflictiva que pudiera estar en la base de las transformaciones históricas.

De ahí que, para comprender las transformaciones históricas que se han operado en este modelo político hasta nuestros días, hayamos de considerar las relaciones entre acumulación patrimonial de bienes desde el disfrute doméstico y privado, participación en el poder político y lucha por incidir en las estrategias expansivas que pueden repercutir en el incremento y disfrute doméstico de tales bienes, elementos que Aristóteles sí consideró en su análisis del desarrollo histórico de la *polis*, desde las primeras familias y sus alianzas en forma de monarquías hasta la configuración de las democracias de las ciudad-estado.

Porque al asumir la autodefinition de la superioridad viril —la voluntad de hegemonía sobre otras y otros mujeres y hombres y la correspondiente creencia en la superioridad, como algo natural—,

se toma la parte por el todo y se identifica esta reflexión parcial como universal y objetiva, hasta el punto de ignorar ya la no voluntad de poder, la no pretensión de superioridad, es decir, todo cuanto puede permitir rastrear unas relaciones humanas no jerárquicas y acaso sólo así no conflictivas.

De ahí que la comprensión del problema de las divisiones sociales nos exija, ante todo, modificar ese *yo cognoscente* con el que hemos aprendido a pensar racionalmente, para poder re-pensarnos y re-conocer el sistema de valores y consiguiente universo mental-conceptual del *logos*: hacer saltar las restricciones de lo racional y pasar al territorio que hemos aprendido a menospreciar y hasta temer como irracional, y transitar desde el consciente al inconsciente y hasta el universo simbólico que nos conduce a traducir lo que sentimos de acuerdo con tabús que afectan a nuestros profundos pánicos.

Por eso mi propuesta, a la vez que juega con elementos habituales, los trastoca y resitúa en un nuevo marco en el que lo que sentimos constituye la base de cómo hemos aprendido a racionalizar lo que hemos aprendido que debemos sentir. Y es que, si bien es cierto que esta forma de explicar la vida social se ha materializado institucional y arquitectónicamente y se ha encarnado en las diversas personas, no es menos cierto que si las explicaciones académicas no concuerdan hoy con lo que vivimos, es porque se adopta una actitud tan crédula y respetuosa con el poder, que se ignora esa capacidad de resistencia que hace posible que todavía podamos sospechar.