

LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA SEXUAL EN ARISTÓTELES

JOSÉ SOLANA DUESO
(Universidad de Zaragoza)

RESUMEN

Este artículo tiene el propósito de buscar una explicación al diferente tratamiento que Aristóteles da a la diferencia de sexo dependiendo de que nos enfrentemos a tres tipos de textos: la filosofía primera, los textos biológicos o los de las ciencias prácticas, en particular, la Política. En concreto, tratará de explicar la contradicción entre los pasajes de la Metafísica en los que no se percibe ninguna huella de inferioridad de la mujer, y los de la biología o la política, en los que la hembra, y en su caso la mujer, aparece, unas veces, en una clara situación de inferioridad, incluso como un ser degradado, y, otras veces, las menos, en una situación de una cierta igualdad con el varón. Finalmente, el artículo analizará la incidencia en esta cuestión de diversos factores de naturaleza teórica, como el respeto de Aristóteles por los hechos, la aplicación de los conceptos metafísicos y la tensión entre los datos de la experiencia y los principios lógicos, y cómo estos elementos teóricos se entrelazan con prejuicios sociales.

ABSTRACT

This paper has the intention of looking for an explanation to the different treatment that Aristotle gives to the difference of sex depending on that we face three types of texts: the first philosophy, the biological texts or those of the practical sciences, especially, the Politics. In particular, the paper will try to make clear the contradiction between the passages of the Metaphysics in which there is no fingerprint of inferiority of the woman, and those of the biology or the politics, in that the female appears, at times, in a clear situation of inferiority, even as a degraded being, and, other times, less, in a situation of a certain equality with the male. Finally, the paper will analyze the effect in this question of diverse factors of theoretical nature, such as Aristotle's respect for the facts, the application of the metaphysical concepts and the tension between the information of the experience and the logical principles, and how these theoretical elements interlace and interact with social prejudices.

Este artículo tiene el propósito de buscar una explicación al diferente tratamiento que Aristóteles da a la diferencia de sexo dependiendo de que nos hallemos ante tres tipos de textos. Sabido es que Aristóteles distinguía entre ciencias teóricas y ciencias prácticas. A su vez, entre las teóricas, hay dos que son pertinentes para nuestra indagación. Una de ellas es la *filosofía primera* cuyos textos se nos han transmitido bajo el título de la *Metafísica*. Este es el primer tipo, un texto eminentemente especulativo y teórico, en el que el problema de la diferencia se aborda desde la perspectiva del individuo, sea hombre o mujer.

En segundo lugar, también entre las ciencias teóricas, se encuentra la física¹, que busca proporcionar una explicación de la naturaleza. Dentro de este tipo, hallamos todos los textos relacionados con las cuestiones naturales en general y, muy especialmente, los textos biológicos, de gran importancia en el *corpus* aristotélico. En este tipo de textos predomina el enfoque empírico de sus análisis. La necesidad de recurrir a la experiencia hace que Aristóteles incluya los saberes de los oficios y artes productivas, aunque, sin embargo, desde un punto de vista teórico, no tendrían ningún interés, porque atenderían únicamente a la utilidad. En este tipo de textos, el problema de la diferencia se aborda desde la perspectiva de la pareja, hombre-mujer, orientada a la procreación.

Finalmente, existe un tercer rango de textos, los relacionados con cuestiones de naturaleza político-moral y que corresponden a las obras de ética y teoría política. Estos textos, especulativos en muchos momentos, empíricos en otros, se caracterizan por incluir enfoques fuertemente normativos. No en vano para Aristóteles el fin de la política (de las ciencias prácticas) no es el conocimiento, sino la acción². La diferencia de sexo en los textos políticos no se aborda desde una perspectiva individual, ni tampoco exclusivamente de pareja, sino política, sea en su primer eslabón, la dimensión familiar (*oikos*), sea en su eslabón máximo, la ciudad (*polis*), donde la mujer y el varón constituyen respectivamente la mitad de la población³.

La metafísica

Para Aristóteles la noción de diferencia es muy importante, tanto que sin ella no sería posible establecer la definición. Ése es el motivo por el que su estudio compete a la filosofía primera. En este contexto aborda la cuestión de la diferenciación sexual en los animales, considerando los contrarios macho

1. *Metafísica* 1026a6.

2. *Ética nicomáquea* 1095a6.

3. *Política* 1296b18.

(*arren*) y hembra (*thely*), haciendo referencia explícita a la especie humana, es decir, la mujer (*gyne*) y el varón (*aner*). El género *animal*, pues, se divide en animal macho y animal hembra.

Lo primero que afirma Aristóteles es que macho-hembra son contrarios y ha sostenido en pasajes anteriores que la diferencia es contrariedad. En segundo lugar, afirma que esa contrariedad “lo es del animal por sí” y que, por lo tanto, no es una diferencia accidental, como podría ser la que hay entre un animal blanco y otro negro.

Pues bien, pese a esas dos afirmaciones, que macho y hembra son contrarios y que dicha contrariedad no es accidental, sin embargo, macho y hembra no constituyen especies diferentes. Macho y hembra, mujer y varón, pertenecen, pues, a la misma especie y, por supuesto, al mismo género.

Supone Aristóteles que existen dos tipos de contrariedad: las que están en la forma y las que están en el compuesto. Las primeras producen diferencia en cuanto a la especie y las segundas no. En consecuencia, macho y hembra, varón y mujer, tienen la misma forma y, por ende, son sustancialmente iguales, es decir, no diversos.

Dicho de otro modo, macho y hembra son afecciones propias (*oikeia pathé*) del animal, las cuales no lo son en cuanto a la entidad (*ousia*), sino que radican en la materia (*hyle*) y en el cuerpo (*soma*). Si preguntamos a Aristóteles por qué se produce la diferenciación sexual, la respuesta, aun cuando nos pueda parecer un tanto críptica, no da por supuesto ningún tipo de inferioridad, pues “el mismo esperma llega a ser hembra o macho al ser afectado por cierta afección”. ¿Qué significa “afectado por cierta afección” (*pathon ti pathos*)?

La diferencia de sexo no es accidental ni tampoco afecta a la entidad o la especie, sino que pertenece a un tercer tipo, a saber, aquellas que se originan en el compuesto como consecuencia de recibir *algún tipo de afección*. La diferencia sexual se manifiesta en diferencias corporales (de la materia), a saber, los órganos sexuales. En consecuencia entre el hombre y la mujer no hay diferencia en lo que toca a la sustancia, el concepto o la forma, sino solamente en lo que toca a la materia y el cuerpo⁵, y esa diferencia tampoco depende de que la mujer y el hombre reciban un principio activo diferente, pues el esperma, que contiene la forma de la especie, es, por todo lo explicado, el mismo. Eso significa que la diferenciación sexual, que consiste en la diferencia de órganos, es decir, de la materia, dependerá también, al menos en parte, de la materia. Si es así, parece que la materia

4. *Metafísica* 1058b23-24. El texto más amplio dedicado a la diferencia sexual abarca 1058a30-1058b26.

5. *Metafísica* 1058b22

tendrá el carácter de principio activo de la diferenciación sexual, aunque esta expresión resulte contradictoria con los principios metafísicos (pasividad de la materia) de Aristóteles. En todo caso, si la diferencia específica de los seres humanos frente al resto de los animales consiste en poseer capacidad de lenguaje conceptual, se seguirá que el hombre y la mujer no podrán estar marcados por una diferencia esencial y, por tanto, la racionalidad será un patrimonio compartido.

En la *Metafísica*, la filosofía primera, que se mueve en el nivel de abstracción más elevado y que es el saber más especulativo, no hallamos ninguna clave para descifrar esa enigmática frase, según la cual el mismo esperma origina un macho o una hembra al resultar “afectado por cierta afección”. En todo caso, no hay prueba alguna en este tipo de textos que permita fundamentar la superioridad del varón sobre la mujer⁶.

La biología

Los textos que refieren a la biología o a la política ya no consideran al macho y la hembra “tomados de uno en uno”, es decir, como meros individuos pertenecientes a una determinada especie y marcados por una diferencia cuya naturaleza, según hemos dicho, se sitúa en una zona intermedia entre las diferencias accidentales y las esenciales. Los textos biológicos contemplan al hombre y la mujer (o macho y hembra) como pareja orientada a un fin, a saber, la reproducción. Desde la perspectiva política, la asociación macho-hembra, como la de amo-esclavo, constituyen comunidades naturales simples con un fin preciso, la reproducción en el primer caso y la conservación en el segundo. Desde este punto de vista, los textos políticos y biológicos hallan su espacio conceptual común en la noción de *physis*, un auténtico paraguas protector bajo el que se desarrolla tanto la teoría política como la biológica de Aristóteles. Dejando de lado la cuestión de la esclavitud, y admitiendo que la comunidad macho-hembra constituye una unión necesaria (una comunidad natural) en vistas a la generación, debemos explicar por qué, en los textos biológicos, la hembra queda reducida a un ser de naturaleza inferior.

La inferioridad de la mujer queda establecida en un marco de cuestiones naturales (físicas) y concretamente en un conjunto de textos que pretenden dar respuesta a dos cuestiones diferentes:

a) ¿De qué modo intervienen el macho y la hembra en la generación?

Una vez que Aristóteles asigna a la hembra y al macho el papel que

6. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, 92 n. 87, al recordar estos pasajes de la *Metafísica*, llama a la cautela, observando que la posición de Aristóteles en este asunto es compleja.

considera conveniente y aporta los argumentos pertinentes, se halla en condiciones para responder a la segunda pregunta:

- b) ¿Qué es lo que hace que un mismo esperma origine un macho o una hembra?

Si la primera cuestión no es propia de la filosofía primera, tampoco lo es la segunda, la cual, como hemos visto, se halla en la periferia (casi en el exterior) de la *Metafísica*, y prueba de ello es que no hallamos en dicho texto ninguna explicación de la misma. Aristóteles reserva una de sus obras biológicas, titulada *Generación de los animales*, precisamente a dos temas decisivos para hallar la respuesta a las cuestiones planteadas. Estos temas consisten, primero, en analizar las partes (los órganos sexuales) que contribuyen a la reproducción de los animales y, segundo, en determinar cuál es la causa motriz de la misma⁷.

Aristóteles, por expresarlo sucintamente, es coherente con su teoría de las causas y en consecuencia aplica esta teoría general al caso concreto de la reproducción sexual. Siempre que hay un cambio, en este caso la generación de nuevos seres vivos, debemos considerar un principio formal (*morphe*) y un principio material (*hyle*), el primero activo y el segundo pasivo. En esto consiste la llamada teoría hilemórfica. El carpintero que manipula la madera para construir un mueble se comporta como el principio activo que da forma a una materia pasiva, resultando un ser nuevo que es la cama. Si en analogía con la técnica aplicamos el esquema a la reproducción animal, el macho sería el principio activo que transmite la forma del nuevo ser en tanto que la hembra se limitaría a recibir pasivamente la semilla del varón (principio activo). La hembra es la materia y actúa como el surco que recibe la semilla de la que nacerá la planta. La hembra, por tanto, sólo aporta el lugar y la materia. Ambos principios, macho y hembra, activo y pasivo, materia y forma, son necesarios: el esperma que aporta el varón es como la energía (trabajo) del carpintero; “lo de la hembra”, es decir, el residuo de la hembra o la secreción de la hembra es la materia de la que se forma el embrión. Lo importante del esperma es su carácter de principio activo en tanto que la parte material del mismo se disuelve y evapora. En todo caso, el esperma no es parte de la forma que toma cuerpo, sino el principio del movimiento que aplica esa capacidad al residuo de la hembra, es decir, la parte material del embrión.

Esa materia que aporta la hembra contiene en potencia todas las partes del animal, pero ninguna en acto, incluidas aquellas partes en las que se diferencia la hembra del macho⁸.

7. *Generación de los animales* (GA) 715a.

8. GA 737a24.

Hasta aquí podríamos decir, que Aristóteles aplica al proceso de generación su teoría general del movimiento y sus categorías, materia y forma, potencia y acto. De una sociedad patriarcal, como la griega, no nos sorprende que el macho actúe como forma y acto (principio activo) y la hembra como materia y potencia (principio pasivo). En todo caso deberemos constatar cómo la teoría se hace eco de estructuras que tienen su primera existencia en la sociedad en la que el investigador desarrolla su trabajo. Cuando éstas nociones se aplican a la producción de objetos artificiales, no adquieren marca positiva y negativa. La madera de la que se hace la cama es tan necesaria como el carpintero, aunque pueda considerarse más noble el carpintero, si bien, al ser elementos heterogéneos, no hay lugar para establecer marcas valorativas.

¿Podríamos suponer que Aristóteles aplica mal su propia teoría del movimiento en el caso de la generación? ¿Por qué no podría haber tomado al macho y la hembra como una pareja de carpinteros que elaboran y ensamblan unas piezas de madera para la obtención de la cama? ¿Por qué no interpretar el esperma del varón y el residuo de la hembra como homogéneos, en el sentido de contener ambos una parte formal (activa) y otra material como sostenían algunos tratados hipocráticos⁹?

Parece que, en Aristóteles, predominó el modelo de la producción técnica, en la que un individuo (varón) actúa como causa, sobre el modelo de la reproducción natural a partir de la pareja macho-hembra. Ese predominio de lo técnico es evidente a juzgar por las múltiples alusiones a la producción, los instrumentos, los artesanos, etc¹⁰. Una vez adoptado el modelo de producción técnica, aplicados los conceptos de la teoría hilemórfica y supuesta la estructura valorativa de una sociedad patriarcal, sea ésta asumida consciente o inconscientemente por Aristóteles, se sigue como corolario que “el macho proporciona la forma y el principio del movimiento”, de modo que es causa formal y eficiente, “y la hembra a su vez el cuerpo y la materia”¹¹.

Sin embargo, es de justicia decir que hay textos de la biología que apuntan a una igualdad del macho y la hembra, dentro de su diversidad de funciones y facultades. Sirva de ejemplo el siguiente: “Puesto que [macho y hembra] están definidos por una cierta facultad (*dynamei*) y una cierta función (*ergoi*), como además se necesitan instrumentos para cada actividad, y las partes del cuerpo son los instrumentos para estas facultades, es necesario que

9. A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides* (Assen/Maastricht, 1986. Van Gorcum), 254, afirma que desde los tempranos tiempos de Alcmeón se impone la opinión de que padre y madre contribuyen ambos por igual en la formación del embrión.

10. Muchos autores han insistido en este tópico. Véase la “Introducción” de Ester Sánchez a *Reproducción de los animales* (Madrid, 1994. Gredos), 26-27.

11. GA 729a9.

también existan órganos para la procreación y la cópula y que éstos sean diferentes entre sí, en lo que diferirán el macho y la hembra”¹². Los órganos sexuales son considerados como instrumentos y éstos son siempre manejados por el agente activo, en cuyo caso se debería considerar que tanto la hembra como el macho tienen ese carácter de agentes activos. El hecho de que defina desde el principio del tratado a la hembra y al macho como principios de la generación, tendería a confirmar esta línea igualitaria, si bien entendidos los principios como materia y forma respectivamente, se seguirá de nuevo, siempre bajo la mediación ya señalada de la estructura normativa de la sociedad patriarcal, que “el macho como poseedor del principio del movimiento y de la generación, y la hembra del principio material”¹³.

Para agravar la diversidad entre macho y hembra, Aristóteles tiende a definir la diferencia en términos de contradicción y no de mera contrariedad. A este propósito afirma que “la hembra es hembra por una cierta impotencia (*adynamia tini*): por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio”¹⁴. Más adelante repite que “el macho y la hembra se distinguen por una cierta capacidad (*dynamei*) y una incapacidad (*adynamia*) (es decir, el que es capaz de cocer, dar cuerpo y segregar un esperma con el principio de la forma, es el macho.... A su vez el que recibe pero es incapaz de dar forma y segregarlo es una hembra)”¹⁵. Y vuelve a repetir lo mismo con sospechosa insistencia: “Entonces, si el macho es un principio y una causa, y si un ser es macho por tener cierta capacidad (*dynatai*) y hembra por no tenerla (*adynatei*), y el límite de esta capacidad e incapacidad consiste en poder o no poder cocer el alimento en su fase última...”¹⁶.

Estos textos indican sin lugar a dudas un cierto desorden en la teoría biológica de Aristóteles en lo que toca al tema de la diferencia sexual, pues la diferencia es contrariedad, como ya hemos visto en los pasajes de la *Metafísica*, y en los pasajes que acabo de citar ya no se está hablando de contrariedad, sino de contradicción, o de privación, pero teniendo presente que “la privación es una clase de contradicción”¹⁷. Aunque esa privación (impotencia) se refiere al calor, es la causa de que la hembra no produzca semen, sino a lo sumo un semen impuro¹⁸, y en consecuencia no puede aportar nada relacionado con la forma.

12. GA 716a23-28.

13. GA 716a6.

14. GA 728a18.

15. GA 765b9.

16. GA 766a30.

17. *Metafísica* 1055b3.

18. GA 728a27, 737a29.

Ahora bien, si se adopta el esquema hilemórfico, difícilmente cabe otra solución. La materia aportada por la hembra es informada por el espermatozoide del macho, y en esta unión no cabe competencia ni disputa alguna: sólo se produce un ser nuevo si la materia recibe la forma. Cabría como mucho un intercambio de papeles y suponer que el elemento activo es la hembra y el pasivo el varón, pero este supuesto es en la mentalidad aristotélica inconcebible.

Ahora bien, aun admitiendo la opción de Aristóteles y considerando que el macho aporta el principio activo y la hembra el material, llega un momento en que se produce un cortocircuito en el razonamiento aristotélico y su texto estalla en afirmaciones como la siguiente: “Pues igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no, de la misma forma de una hembra unas veces nace una hembra y otras nace un macho. Y es que la hembra es como un macho mutilado, y las menstruaciones son espermatozoides, aunque no puro, pues no les falta más que una cosa, el principio del alma”¹⁹. La hembra, en consecuencia, pasa a ser definida en términos de inferioridad. Así, se dice que es un “macho estéril”, pues “la hembra es hembra por una cierta impotencia”²⁰. En otros lugares se dice que “hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural”²¹.

La hembra, sin embargo, no es un puro accidente de la naturaleza, pues está hecha con vistas a la reproducción. Por tanto la diferencia macho-hembra tiene un fin y, por eso, la hembra no es un monstruo de la naturaleza o, si lo es, que lo es en cierto sentido, se debe a la necesidad de “preservar el género de los animales divididos en hembra y macho”²². El que nazca una hembra en lugar de un macho “es el primer comienzo de esta desviación”. No está aquí lejos Aristóteles del Platón²³ del *Timeo*, que consideraba a la mujer como surgida de hombres cobardes e injustos. Para concluir, Aristóteles justifica la separación de las mujeres, como socialmente ocurría de hecho con el gineceo, pues “siendo la causa del primer movimiento mejor y más divina por naturaleza, ya que ahí residen la definición y la forma de la materia, es preferible también que esté separado lo superior de lo inferior. Por eso en todos los casos en que es posible y en la medida de lo posible, el macho está separado de la hembra. Pues para los seres que se generan, el principio del

19. GA 737a25.

20. GA 728a16.

21. GA 775a16.

22. GA 767b9.

23. “Tenemos que recordar, además, brevemente, cómo nació el resto de los animales, tema que no hay ninguna necesidad de prolongar; pues así uno creería ser más meditado respecto de este tipo de discursos. He aquí la exposición correspondiente. Todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación” (Platón, *Timeo* 90e)

movimiento, que es el macho, es mejor y más divino, mientras que la hembra es la materia. Pero el macho se une y se mezcla con la hembra para la función de la reproducción, pues ésta es común a ambos”²⁴.

Tras leer estos textos, parece que Aristóteles se olvida de sus conceptos metafísicos, de sus observaciones de buen naturalista, para acostarse a viejos textos de la tradición misógina. En concreto parece escucharse el eco de los improperios de Hesíodo o Semónides contra las mujeres o los que Eurípides²⁵ pone en labios de Hipólito o Jasón.

Dejando aparte esta pista subterránea que nos lleva a la poesía antifemenina, ¿cómo explicar la contradicción entre los pasajes de la *Metafísica* en los que no se percibe ningún aliento de inferioridad de la mujer, y parte de los de la biología, en concreto, los textos de GA que acabamos de considerar? Antes de abordar la cuestión, consideremos un tercer escenario, el de la *polis*.

La política

Como ya hemos dicho, en la política la mujer es contemplada como miembro de la casa (*oikos*) y, muy secundariamente, de la ciudad (*polis*). En este sentido Aristóteles no se aleja de la biología, porque trata la posición de la mujer en la casa en el contexto de la comunidad natural macho-hembra (marido-mujer) con vistas a la reproducción. Aunque, en alguna ocasión reclame la necesidad de que la mujer reciba una adecuada educación, lo mismo que el niño, lo cierto es que para Aristóteles la mujer nunca debe salir de los estrechos límites del *oikos*.

El principio rector de la política de Aristóteles dice que “regir y ser regidos no sólo son cosas necesarias, sino convenientes...” o “en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el rector y el regido”²⁶. Sentado el principio, se distinguen diversos tipos de mando. El despótico es el que ejerce el amo sobre el esclavo (primera relación política) y el cuerpo

24. GA 732a5.

25. Las tragedias de Eurípides, como las comedias de Aristófanes, son la mejor prueba de que, en el último tercio del siglo IV a.C., existía en la sociedad ateniense, no ya sólo un vivo debate sobre la marginación de la mujer, sino también un movimiento emancipatorio. Sobre el tema, véase J. Solana Dueso, *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos* (Barcelona, 1994. Anthropos), LXXXIV. Para la posición de Eurípides, objeto de debate desde la antigüedad, como prueba *Las Tesmoforias* de Aristófanes, véase, J. Solana Dueso, “*Medea* o la filoginia de Eurípides”, en J. Solana Dueso, E. Burgos Díaz, P.L. Blasco Aznar, *Las raíces de la cultura europea* (Zaragoza, 2004. Pressas Universitarias de Zaragoza)

26. *Política* 1254a21.

sobre el alma. El regio es el propio del rey con sus vasallos y también el del padre sobre los hijos (tercera relación política). Finalmente, el político es el que tiene lugar entre ciudadanos. De este tipo es el que se da entre marido y mujer (segunda relación política), es decir, la autoridad del marido sobre la mujer es como la del magistrado con el ciudadano. De este tipo es también la relación entre la inteligencia (*noos*) y el apetito (*pathetikon morion*). Es una lástima que Aristóteles no matice la cuestión del mando político en este contexto, pues, si bien es indudable que el mando político (*arche politike*) se opone al despótico (*despotike*), el que se aplica a los esclavos, y al regio (*basilike*), el mando político, sin embargo, admite tanto una versión democrática como una oligárquica o una mixta, y también una tiránica, lo cual permite una ambigüedad radical en la medida en que en la democracia el rector y el regido se alternan anualmente a ritmo de procesos electorales o de sorteo en tanto que en la tiranía el rector se asemeja al déspota y no es posible la alternancia y en la oligarquía la posibilidad de regir no está abierta a todos los ciudadanos.

Si Aristóteles entendiera el mando político según el modelo de la democracia, sería admisible suponer que marido y mujer podrían alternarse en el mando como los ciudadanos se alternan en la democracia. Obviamente no es esto lo que Aristóteles quiere establecer. De ahí, la precisión siguiente: “Tratándose de la relación entre macho (*arren*) y hembra (*thely*), el primero es superior (*kreitton*) y la segunda inferior (*cheiron*) por naturaleza; el primero rige (*archon*), la segunda es regida (*archomenon*)”²⁷. Si se da la circunstancia de una mujer capaz de mandar o de sobresalir, de lo que la cultura griega ofrecía notables y no pocos ejemplos, no ya sólo en el ámbito de la creación literaria (Safo en la poesía o Aspasia en la retórica o tantas otras), incluso en el mando militar como la célebre Artemisia de Halicarnaso, Aristóteles tiene una receta: “Salvo excepciones *antinaturales* (*para physin*), el varón (*arren*) es más apto para la dirección que la hembra (*thely*), y el de más edad y hombre ya hecho, más que el más joven y todavía inmaduro”²⁸. Y lo que es más grave,

27. *Política* 1254b14.

28. *Política* 1259b1. Así traducen Julián Marías y María Araujo (edición del CEC. 1983. Madrid). Hay que notar, sin embargo que, para Aristóteles, la diferencia de sexo se expresa mediante el par macho (*arren*)/hembra (*thelu*) en lo que se refiere al género animal. Si nos restringimos a la especie humana, la oposición es varón (*aner*)/mujer (*gyne*). La traducción del pasaje citado, si quiere mantener el término *varón* para traducir el término aristotélico *arren*, debería, *en justa reciprocidad*, utilizar el término *mujer* para traducir *thelu*, lo cual sería legítimo, pues es obvio que en este contexto se habla de la especie humana, donde la diferencia sexual se expresa mediante los contrarios *varón/mujer*. Aristóteles mantiene habitualmente dicha correspondencia *arren/thelu* para hablar del género animal frente a *aner/gyne* para hablar de la especie humana. Si, como en la traducción que comentamos, utilizamos *varón* para hablar del

no es la misma la templanza o la fortaleza del hombre y la de la mujer, “sino que la del hombre es una fortaleza para mandar (*archike*) y la de la mujer para servir (*hyperetike*)”²⁹. Estas afirmaciones sugieren de nuevo ecos de la literatura antifemenina como cuando Hipólito exclama: “Odio a la mujer inteligente”³⁰.

El compromiso de Aristóteles con la observación³¹, sin embargo, le fuerza a reconocer que las mujeres son la mitad de la población y, por tanto, si queremos una ciudad bien ordenada, habrá que educar a las mujeres, “pues es evidente que la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: los hombres y las mujeres”³². Este reconocimiento es, sin embargo, mínimo. En general puede decirse que para Aristóteles la mujer no existe en la *polis* ni casi en la casa (*oikos*)³³ y, cuando la considera, tiende a agruparla con el niño, como de hecho ocurría socialmente como prueba la figura del *kyrios*³⁴. Si es el realismo y el sentido común lo que mueve a Aristóteles a pedir educación para la mujer, es otra instancia, la de sus prejuicios, la que le empuja a construir una ciudad sin mujeres, ya que un mundo sin hembras, aunque sería más perfecto, sería más difícilmente concebible³⁵. Una ciudad sin mujeres para Aristóteles significa una ciudad gobernada por varones que, a su vez, no sean gobernados por mujeres³⁶.

hombre (el término de la diferencia sexual para el macho en la especie humana) y *hembra* para hablar de la mujer (el término de la diferencia sexual para la hembra en el género de los animales), además de traducir erróneamente el texto aristotélico, aludimos a la dimensión humana del varón en tanto que a la mujer la reducimos a su condición animal. El desequilibrio en contra de la mujer es palmario, pues hombre y mujer acaban oponiéndose como humano y animal, lo que, por lo demás, en modo alguno podemos atribuir a Aristóteles. Agradezco a Elvira Burgos, que ha leído atentamente el artículo, sus precisas observaciones acerca de la nada inocente cuestión del vocabulario que se utiliza en este caso y, en general, cuando tratamos de las diferencias.

29. *Política* 1260a23.

30. Eurípides, *Hipólito*, v. 640.

31. Aristóteles en muchas ocasiones afirma, hablando de sus predecesores, que se vieron forzados (*anankazomenoi*) a sostener determinadas tesis en virtud de la propia evidencia de los hechos. Véase M. Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica*, 107.

32. *Política* 1269a15.

33. En los textos de economía (administración del *oikos*), tanto los de Jenofonte como el Pseudoaristotélico, se registra por primera vez en el ámbito de la literatura griega un papel directivo de la mujer en la casa con el consiguiente reconocimiento de sus derechos, aunque sin que tal reconocimiento se sancione en el orden legal.

34. El *kyrios* es para la mujer el esposo, padre, hermano o pariente varón, según los casos, que ejerce una especie de tutoría sobre ella en los tribunales, el matrimonio y en el ámbito general de las relaciones jurídicas. .

35. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 373-74.

36. N. Loraux, *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, 515-520, señala cómo, tras el pasaje de *Política* (1269b32), en el que se hace referencia al perjuicio que las mujeres espartanas causaron a los propios espartanos con motivo de la invasión tebana, se descubre un pensamiento antifemenino similar al que Esquilo pone en boca de

Téngase en cuenta que hasta el momento sólo hemos resuelto una de las cuestiones que nos hemos propuesto. Si hasta ahora nos hemos restringido a la primera de ellas (a saber, de qué modo intervienen el macho y la hembra en la reproducción), la segunda (qué es lo que hace que un mismo esperma origine un macho o una hembra) va a centrar ahora nuestra atención. Aunque es una cuestión de la ciencia biológica (y en ese sentido me referiré a textos de GA), sin embargo la inserto en el ámbito de la *polis* porque Aristóteles recurre para responder a esta pregunta al concepto, eminentemente político, de *poder* (*kratos*). Si a propósito de la primera cuestión no había lugar para la confrontación, pues cada miembro de la pareja aportaba lo que le era propio (el macho la forma y la hembra la materia), a propósito de la segunda Aristóteles recurre a un escenario de conflicto, típicamente político, en el que la noción de poder ocupa el puesto más relevante.

En resumidas cuentas, para Aristóteles el que el mismo esperma origine un varón o una hembra, se explica en términos de dominante-dominado. Aquí debemos olvidar el esquema hilemórfico anterior, de que el macho es el activo y la hembra la pasiva, pues en tal caso siempre nacerían machos. A veces Aristóteles parece pensar así, concretamente cuando considera el nacimiento de la hembra como una primera desviación de la naturaleza. Sin embargo, los hechos muestran palmariamente que, supuesta una pugna por prevalecer entre el principio masculino y el femenino, aproximadamente el éxito se reparte al cincuenta por ciento. En consecuencia los hechos imponen una explicación diferente, pues la teoría hilemórfica es incapaz de explicar por qué el mismo semen origina un macho o una hembra.

Es aquí donde, en mi opinión, entra en juego el modelo del poder político, al que recurre Aristóteles para explicar por analogía la diferencia macho-hembra en términos biológicos.

He aquí un pasaje crucial:

“En tercer lugar, aparte de esto, hay que aceptar que si la aniquilación de algo es el paso a su contrario, es necesario también que lo que no esté dominado por el agente creador se transforme en su contrario. Bajo estos supuestos, quizá ya estaría más claro *por qué causa un embrión deviene hembra y otro macho*. Efectivamente cuando no prevalece (*krate*) el principio ni es capaz de realizar la cocción por falta de calor ni atrae hacia su propia forma, sino que es vencido (*ettethe*) en este aspecto, es necesario que cambie en su contrario. Lo contrario del macho es la hembra, y son

personajes de *Los siete contra Tebas*. En este sentido, el texto aludido, tal como es analizado por Loraux, constituye una prueba más de cómo los prejuicios contra las mujeres, expresados en la poesía, se infiltran en las investigaciones empíricas y se entretrejen con las teorías y conceptos de las ciencias, ganando con ello una notable respetabilidad.

contrarios en eso por lo que uno es macho y otro hembra. Como el macho es diferente en la facultad que posee, tiene también un órgano diferente: de modo que la transformación se produce en ese aspecto. Al cambiar una parte esencial, el organismo completo del animal difiere mucho de forma. Es posible verlo en los eunucos que, por tener mutilada una sola parte, se alejan tanto de su antigua forma que les falta poco para tener aspecto de hembra. La causa de esto es que algunas partes son principios; y cuando un principio se altera, forzosamente cambian muchas cosas que derivan de él³⁷.

Y de modo semejante:

“Si domina (*kratesan*) el esperma del macho, dirige la materia hacia sí mismo; pero si es dominado (*kratethen*), se transforma en lo contrario o desaparece³⁸.”

Aunque el tema ahora no nos interesa, Aristóteles aplica la misma explicación al caso de la semejanza o desemejanza de los hijos con sus padres:

“Y es que no hay ninguna diferencia en decir que el semen o el movimiento hacen crecer cada una de las partes; como también es igual decir que las hacen crecer o que les dan forma desde el principio: pues es la misma definición del movimiento. De modo que si este movimiento prevalece (*kratouses*), hará un macho y no una hembra, y parecido a su progenitor, pero no a la madre; y si no prevalece (*me kratesan*), sea cual sea la facultad en la que no haya prevalecido, producirá una carencia de esa misma facultad³⁹.”

En suma, la razón por la que nace un macho y no una hembra y por la que el hijo se parece al padre y no a la madre es la misma: el predominio del semen (del macho) o su derrota.

Es importante observar, para percibir que ya no estamos en el marco de la doctrina hilemórfica, que ahora el semen (del macho) y el menstruo (de la hembra) ya no se hallan en la relación de acto/forma y potencia/materia. Sería absurdo considerar que la madera (materia) se impone sobre el carpintero (principio activo). Macho y hembra se sitúan en un escenario típicamente *político*, donde un sujeto se enfrenta a otro sujeto, siendo ambos a priori seres dotados de capacidad para actuar sobre el otro en un continuo intercambio de papeles entre agente y paciente.

Nuevamente podemos considerar que aquí Aristóteles actúa constreñido por los imperativos observacionales, *forzado por los*

37. GA 766a14-30.

38. GA 766b15.

39. GA 767b20.

*fenómenos*⁴⁰, como afirma él de otros filósofos: el hecho de que el nacimiento de machos y hembras se reparta por igual, contradice en principio la teoría hilemórfica, según la cual el principio activo es el macho y no la hembra, y por ello deberían nacer machos y sólo accidentalmente hembras⁴¹, y del mismo modo, los hijos se deberían parecer al padre y no a la madre.

“Obligado a seguir los fenómenos”, Aristóteles recurre a las categorías relativas por excelencia, la *acción* y la *pasión*. El macho y la hembra se parecen, no ya al carpintero y la madera, sino a dos púgiles en la arena, en la que ambos son alternativamente agente y paciente: “La causa de que los movimientos se relajen es que el agente también resulta afectado por aquello sobre lo que actúa, como por ejemplo, lo que corta es desafilado por lo cortado y lo que calienta se enfría por lo calentado, y en general, lo que mueve, excepto el primer motor, recibe a su vez un cierto movimiento, por ejemplo, lo que empuja es empujado de alguna manera y lo que comprime es comprimido a su vez”⁴². La alternancia entre agente y paciente permite establecer que el agente (el macho, en principio) se convierta en paciente (la hembra, en principio) y viceversa, y por ello se puede establecer que “el macho está perfectamente dispuesto por naturaleza (*pephyken*) para dominar y ser dominado (*kratein kai krateisthai*)”, y puede ocurrir las dos cosas, es decir, que nazca una hembra (no prevalece el macho) parecida a la madre (no prevalece el padre).

Aun cuando puede observarse que aquí Aristóteles oscila hacia posiciones de igualdad entre el hombre y la mujer, siempre tiende a mantener el esquema de dominio/no dominio del macho, en lugar de hablar de dominio del macho o de la hembra, aun cuando debamos entender que el no dominio del macho equivale al dominio de la hembra, pero Aristóteles nunca nos regala la expresión explícita. Sin embargo, cuando afirma que “el paciente abandona su posición y no se deja dominar...”⁴³, debemos entender

40. *Metafísica* 984b10, 986b31, etc.

41. “Y como algunas veces el macho no puede prevalecer por su juventud, vejez o alguna otra causa similar, es forzoso que se produzcan hembras entre los animales” (GA 767b11) Es en cierto modo una situación accidental, semejante a la que da lugar al monstruo, que es “necesario por accidente”, expresión paradójica que sin embargo Aristóteles se ve constreñido a sostener de nuevo forzado por los datos de la observación. Es necesario el accidente, el azar, la emergencia del monstruo, pues en otro caso no habría manera de distinguir entre el mundo y la sustancia perfecta, separada. Si es cierto que un mundo sin monstruos sería más perfecto, también lo sería un mundo sin hembras, en lo que nuevamente Aristóteles tiende a coincidir con el Jasón o el Hipólito de Eurípides.

42. GA 768b15.

43. GA 768b25.

que la mujer abandona su papel pasivo, no se deja dominar, sino que es ella la que domina.

Utilizo el término *dominio* para referirme a los pasajes en que Aristóteles usa el verbo *kratein*, de donde *kratos*, en sentido de *poder* o *autoridad*⁴⁴. Hay que tener presente que el dominador y alternativamente dominado es el principio del movimiento, es decir, el principio del macho. Afirma Aristóteles que en el residuo de la hembra, como principio material que es, se contienen en potencia todas las facultades y órganos, los cuales pasan al acto en la medida en que son dominados por el principio activo del macho. Así, cuando éste, en el aspecto de macho, domina, pone en acto el órgano propio del macho y por tanto queda reducido a mera potencia el órgano propio de la hembra. Por esto, cuando una determinada facultad en potencia, por ejemplo, el rasgo de macho que se contiene en el residuo de la hembra, no está dominado por el agente transformador, es decir, el principio del movimiento que da el macho, ese rasgo se transforma en su contrario, y en esa circunstancia el embrión da origen a una hembra. Parece que Aristóteles deje en manos del macho todo el trabajo tanto por acción, cuando domina, como por omisión, cuando es dominado. Desde este punto de vista debería concluir Aristóteles que el macho es el animal que *tiene* pene y la hembra el animal que *no lo tiene*, cuando en otros pasajes el macho es el que tiene pene (un órgano) y la hembra el animal que tiene útero (otro órgano diferente). Es la tendencia a construir la diferencia mediante la contradicción en lugar de la contrariedad, como hemos señalado en páginas anteriores.

La prevalencia o dominio del macho, sin embargo, se desdice en otros pasajes, en los que explícitamente se afirma que el esperma del macho a veces domina y a veces *es dominado*⁴⁵ con lo que de nuevo aparece el modelo, llamado en este artículo *político*, en el que los ciudadanos, como ocurre en la una ciudad bien ordenada, a veces mandan (cuando son elegidos magistrados) y a veces obedecen (cuando cesan en su mandato)⁴⁶, modelo que presupone

44. Generalmente Aristóteles usa el verbo en activa y pasiva, pero otras para el dominio usa el verbo *nikan* (764b26) y para ser dominado *ettestai* (GA 766a20).

45. GA 76615. En GA 772b31 supone Aristóteles que “si el agente que da forma (*demiourgountos*) domina o es totalmente dominado, entonces se forman los dos órganos iguales”. Es decir, si domina, se forma el pene y el ser naciente es macho y, si es dominado, se forma el útero y el ser naciente es hembra. Por el contrario, “si <el agente que da forma> en parte domina y en parte es dominado, entonces uno es hembra y otro es macho”, es decir, surgen en el mismo ser naciente los dos órganos, de los cuales, como ha dicho líneas antes, “uno es válido y el otro inútil”. Es decir, nacerían individuos con los dos órganos sexuales cuando se ha producido tablas en el pulso por dominar o ser dominado entre el agente generador y otro que, aunque no se nombra, no puede ser más que el agente material (valga la paradoja), es decir, la hembra.

46. “Ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno (*tau archein kai archesthai*)” (*Política* 1283b42. Véase también 1277b14, 1332b26)

una alternancia en el dominio y, por ende, la inexistencia de un privilegio que mantenga a unos, por naturaleza, en situación de mando y a otros en situación de sumisión u obediencia⁴⁷. La hembra realiza una función y por eso la sabia naturaleza le ha dotado del órgano adecuado, y el macho, como realiza una función diferente, dispone también de un órgano diferente.

Explicaciones de la postura aristotélica.

Dejando aparte la pista subterránea que nos lleva a la poesía antifemenina, ¿cómo explicar la contradicción entre los pasajes de la *Metafísica* en los que no se percibe ningún aliento de inferioridad de la mujer, y parte de los de la biología o la política, en concreto, los textos que acabamos de considerar en los que la hembra aparece en una situación de inferioridad? ¿Cómo explicar, a su vez, la ambigüedad de los textos biológicos y políticos en los que, junto a enunciados neutrales, abundan los que contemplan la hembra, o en su caso, la mujer, como ser degradado?

a) La explicación metodológica.

Femenías ha propuesto una explicación que consiste en señalar en los textos aristotélicos un defecto de método⁴⁸. Para esta estudiosa, el problema consistiría en que Aristóteles obtiene la conclusión de la inferioridad de la mujer de un modo plausible, es decir, inductivamente, y comete el error de convertir la conclusión plausible en necesaria. Así pues, el error radicaría en pasar de la inferioridad de hecho a la de derecho. En palabras de la autora argentina, “lo inexacto se torna exacto, lo posible necesario, lo que es de hecho en lo que *debe ser*, por derecho. En otros términos, el desplazamiento ontologizante de Aristóteles reemplaza un análisis que hemos denominado “sociológico” (*avant la lettre*) en tanto descriptivo, por ejemplo, de la situación de las mujeres en la sociedad griega...”⁴⁹. En resumen, el error de Aristóteles radica en una cuestión de método, es decir, en una apreciación meramente intelectual.

No es mi intención negar valor explicativo a los aspectos metodológicos, por los que determinados nexos fácticos se pretenden hacer pasar por necesarios. Con la distancia tales transmutaciones llegan a

47. “Ninguno de los criterios en virtud de los cuales unos hombres consideran justo mandar ellos y que todos los demás les obedezcan es recto” (*Política* 1283b27)

48. María Luisa Femenías, “Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un «salto» necesario”, en Eulalia Pérez Sedeño, *Conceptualización de la femenino*, 65-77.

49. Femenías, o.c., 47.

parecernos incluso sangrantes, como cuando afirma que “la naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquéllos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política”⁵⁰. Otras veces, por el contrario, Aristóteles muestra una notable agudeza de observación, como, por ejemplo, cuando afirma que el hecho de que las mujeres lo pasen mal en la gestación, a diferencia de las hembras de otras especies, depende del modo de vida sedentario de la mujer, tanto que en los pueblos donde las mujeres llevan una vida activa fuera de la casa no se producen las dificultades en la gestación y el parto⁵¹. Por tanto, Aristóteles no siempre *naturaliza* la diferencia, sino que, como en este caso, busca la causa en una cuestión de hábito como es el modo sedentario de vida⁵².

Por lo demás el propio Aristóteles se encargó de acentuar la diferencia entre el argumento categórico y el dialéctico, por lo que no se le puede acusar de confundirlos. De ahí que las cuestiones metodológicas me parezcan insuficientes para dar razón de la descarriada explicación aristotélica relativa a la diferencia sexual. El pasaje crucial en que se basaría la explicación fundada en el método lo encontramos en el siguiente pasaje:

“Admitamos como supuesto que el placer es un cierto movimiento del alma y un retorno en bloque y sensible a su naturaleza básica; y que el pesar es lo contrario. Ahora bien, si el placer consiste en eso, es evidente entonces que también es placentero lo que produce el estado de ánimo dicho, mientras que lo que lo destruye o provoca un retorno contrario es penoso.”

“Por consiguiente, en la mayoría de los casos es forzoso que sea placentero el tender hacia lo que es conforme a la naturaleza y sobre todo cuando con ello recobran su propia naturaleza cosas que se habían originado conforme a ella. Lo mismo debe decirse en cuanto a los hábitos, porque lo que se hace por costumbre acontece ya como si fuera natural, dado que lo habitual es algo semejante a la naturaleza. Lo que sucede muchas veces (*pollakis*) está en efecto próximo de lo que sucede “siempre” (*aei*) y por su parte lo propio del siempre es la naturaleza (*physis*), así como lo propio del “muchas veces” es lo habitual (*ethos*)”⁵³.

En otros lugares repite un pensamiento similar:

50. *Política* 1254b27-31.

51. GA 775a27.

52. N. Loraux, *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, 114.

53. *Retórica* 1369b33.

“A veces el hábito aparece como naturaleza segunda o inducida (*to de pollakis fusin poei*)”⁵⁴.

Sin embargo, hay otros pasajes en que Aristóteles distingue netamente entre costumbre y naturaleza:

“Ninguna cosa natural se modifica por costumbre; por ejemplo la piedra que por naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba diez mil veces”⁵⁵.

Aristóteles, por tanto, distingue entre el mundo natural sin más, como el de la piedra, y el mundo humano, o como dice Q. Racionero⁵⁶, el ámbito de las explicaciones psicológicas. De este modo, la diferencia sexual se insertaría en el ámbito de la ciencia natural, en cuyo marco trata Aristóteles la diferencia macho-hembra. El problema se produce cuando la cuestión afecta al caso humano, donde el macho y la hembra se nombran como varón (*aner*) y mujer (*gyne*). Dicho de otro modo, en el caso humano el ámbito de la ciencia natural interfiere con el ámbito de las explicaciones psicológicas.

b) la explicación político-ideológica.

Una explicación convincente, según entiendo, debe considerar la diversidad de enfoques de los textos aristotélicos tal como hemos establecido a lo largo de este artículo. En este sentido, vistos los tres tipos de textos, podemos establecer las siguientes afirmaciones:

- a) En la *Metafísica* nunca se afirma ni se deja entrever el mínimo atisbo de inferioridad de la mujer.
- b) En los textos de *biología* se abre un espacio de ambigüedad con una fuerte inclinación a declarar la inferioridad de la hembra.
- c) En la *Política* la mujer es inferior siempre, de modo que nunca y en ninguna empresa podría la mujer ocupar el puesto de mando. Si, por casualidad, la experiencia nos muestra el caso de una mujer en el gobierno o en tareas de dirección, se tratará, como ya hemos dicho, de una excepción antinatural (*para physin*), pues el macho es superior y la hembra inferior por naturaleza⁵⁷.

54. *De mem. et rem.* 2, 452a30.

55. *Ética nicomáquea* 1103a15.

56. Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Q. Racionero, 129.

57. *Política* 1254b13.

Es, por tanto, obvio que la inferioridad de la mujer se acentúa en aquellos textos que contienen mayor carga normativa y puede suponerse, en consecuencia, que esa tesis se sustenta más en la trama axiológica de Aristóteles que en sus investigaciones (acertadas o deficientes) en el ámbito de la ciencia natural. Entonces, ¿de qué modo se relaciona esta tesis sobre la mujer con el conjunto de la filosofía aristotélica?

Para responder a esta última cuestión, hay que tener en cuenta que en la construcción de la diferencia sexual intervienen, entre otros, los siguientes elementos de naturaleza teórica y epistemológica:

- a) El respeto de Aristóteles a los hechos⁵⁸. Sabido es que Aristóteles, sobre todo en su obra biológica, despliega notables esfuerzos a favor de un método científico depurado y riguroso. Incluso en la metafísica, cuando estudia los esfuerzos de sus predecesores en la elaboración de la teoría de las causas, reconoce que algunos de ellos corrigen algunas doctrinas filosóficas forzados por la necesidad de respetar los fenómenos, como habría sido el caso de Parménides (*anankazomenos d' akolouthein tois fainomenois*)⁵⁹. Ese respeto a los hechos hace que Aristóteles critique con severidad a quienes, aun permaneciendo fieles al rigor lógico, desprecian la sensación y se atienen solamente al razonamiento⁶⁰.
- b) La puesta en acción de sus conceptos teóricos, entre otros, sustancia y accidente, materia y forma, potencia y acto, acción y pasión. Como hemos visto, cuando Aristóteles explica la reproducción y aplica las nociones de materia y forma a la hembra y al macho, respectivamente, estas nociones que, aplicadas a la producción de un mueble, pueden resultar de alto valor explicativo, en el caso de la reproducción pueden tener implicaciones altamente problemáticas, como de hecho ocurre, pues supone arrinconar a la mujer en el ámbito teórico de lo material, pasivo y carente de psique. Esta situación plantea la necesidad de

58. L. Bourgey defiende que “la ciencia, en el sentido humilde y concreto de indagación precisa fundada sobre los hechos, ha sido ampliamente practicada por Aristóteles” (*Observation et expérience chez Aristote*, 9). A este respecto el citado estudioso cita abundantes pasajes entre los que merece especial atención aquél en que Aristóteles advierte que “es necesario no rechazar puerilmente el estudio de los seres más humildes, pues en todas las obras de la naturaleza existe algo maravilloso” (*Partes de los animales* 645a15). A este propósito, Bourgey (o.c., 85 n.5) recuerda el célebre comentario de Darwin, según el cual “Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses en muy distintas direcciones, pero no son más que escolares en relación con el viejo Aristóteles”.

59. *Metafísica* 986b31.

60. Bourgey, o.c., 43, recuerda el texto de *Acerca del cielo* 306a16, en el que Aristóteles afirma que, mientras el fin del saber productivo es la obra, el de la ciencia natural es lo que aparece siempre y fundamentalmente conforme a la sensación.

preguntarse por el ámbito de aplicación de estos conceptos y cuándo son legítimamente utilizados en cada contexto. No tiene las mismas consecuencias aplicar las nociones de potencia y acto o, por el contrario, las de acción y pasión para explicar las relaciones del macho y la hembra en la reproducción.

- c) La aplicación, necesaria por otra parte, de conceptos teóricos origina la introducción de una tensión entre lo lógico deductivo (lo teórico) y lo empírico. El problema del lecho de Procastes, adaptar con violencia la realidad a la teoría, acecha siempre y tal vez constituya una tentación permanente del investigador. Para buena parte de la filosofía actual, la dicotomía hecho-valor se ha hecho insostenible *de iure*. Ya no se trata solamente de que Aristóteles la aplique de un modo inadecuado. Se trata, por el contrario, de que no resulta sostenible en el sentido de que seremos ingenuos si andamos a la búsqueda de hechos no contaminados por valores.

Esa contaminación es lo que salta a la vista al lector moderno de los textos de Aristóteles. Los prejuicios sociales, de clase o estatus, impregnan de modo inexorable los esquemas teórico-conceptuales puestos en ejercicio en cualquier campo de investigación. Lo que un lector actual considerada manifiestos prejuicios sexistas, para Aristóteles valían como evidencias fácticas. No creo que se deba hablar, en términos genéricos, de que Aristóteles da un salto de lo contingente a lo necesario ni tan siquiera de lo empírico a lo lógico, sino más bien de una contaminación de la teoría aristotélica con prejuicios que no son propios de la cultura griega, como se habla de modo impreciso y erróneo, sino de Aristóteles. Importa señalar que no todos los científicos, filósofos o poetas que escribían en el mundo helénico, compartían las tesis aristotélicas sobre la mujer, incluso existen posiciones enfrentadas y sostenidas con argumentos, mejores o peores⁶¹.

Para ser concretos, tomemos la siguiente cuestión: es una evidencia para Aristóteles que la mujer no aporta semen y por tanto que el portador y dador de la forma y del alma al nuevo ser engendrado es el semen del varón. ¿Ante qué tipo de cuestión nos hallamos, ante una empírica o una lógico-deductiva, o más simplemente ante un prejuicio? ¿Qué parte debemos asignar al prejuicio, operativo aunque esté ausente, a la ley lógica y a la evidencia empírica?

Tomemos la cuestión de la relación entre la lógica y la experiencia. Parménides dejó establecido que, antes de admitir un hecho bajo el amparo de

61. Por qué en la posteridad ha pasado a ser hegemónica, no ya la teoría antifemenina de Aristóteles, sino incluso su polo más antifemenino, y no el más igualitario de Parménides, los médicos hipocráticos o Eurípides, es una cuestión que no puede abordarse aquí. Por su amplitud e importancia, constituiría el objeto de una investigación específica.

la evidencia empírica, deben quedar demostradas las condiciones lógicas de posibilidad del citado hecho. Así, es típico del pensamiento de Parménides sostener que la generación, entendida como un paso del no ser al ser, y lo mismo la destrucción, como paso del ser al no ser, no pueden ser admitidas por mucho que aleguemos evidencias sensoriales. La lógica acota el terreno de lo que puede y no puede decirse. En este sentido, Aristóteles será un seguidor de Parménides, cuya tesis confirmará alegando que, aun cuando la sensación deba ser considerada como la fuente primera de la verdad, no puede ser la medida última⁶².

El primero que se enfrenta a la tesis parmenídea es Demócrito, quien, en el célebre fragmento 156, afirma que “la nada existe no menos que el algo” (*me mallon to den e to meden einai*). El físico atomista no está formulando una réplica al pensador de Elea en el mismo terreno. Al contrario, uno y otro intervienen en la disputa desde escenarios diferentes, el escenario lógico para Parménides y el físico para Demócrito. Prueba de ello es que Plutarco especifica que Demócrito usa el término “algo” para referirse al cuerpo (*soma*) y “nada” para referirse al espacio vacío (*kenon*), queriendo decir que tanto el espacio como el cuerpo tienen su propia existencia real⁶³. Podríamos decir que Parménides y Demócrito están defendiendo las competencias de la lógica y de la experiencia respectivamente. Sabido es que en los discípulos de Parménides es habitual el tránsito de un escenario a otro así como el utilizar la lógica contra los físicos y los conceptos que éstos postulan. La disputa afecta en particular a la noción de vacío, una noción espuria y contradictoria, porque implica postular la existencia del no ser. Ni Zenón ni Meliso son físicos al contrario que Demócrito, por lo que los primeros defienden la doctrina de Parménides y el segundo las competencias de la experiencia para establecer, en conexión con la razón, sus propios conceptos, como el concepto de vacío.

Como ya he indicado, Aristóteles se inclina del lado de Parménides. Naturalmente, la posición aristotélica es mucho más rica en matices. Cuando afirma que Parménides tiene que corregir su teoría forzado por los fenómenos, Aristóteles está reconociendo los derechos de la experiencia y una cierta interacción entre lógica y experiencia, pero en todo caso, como en el pensador de Elea, el principio de contradicción constituye el fundamento de la ciencia⁶⁴,

62. Bourgey, o.c., 46.

63. Para el fragmento de Demócrito y su contexto, véase Plutarco, *Adv. Colotem* 1109. Puede verse un estudio sobre este fragmento y sus implicaciones en A. Brancacci, “Le mots et les choses: La Philosophie du langage chez Démocrite”, en *Philosophie du langage et grammaire dans l’antiquité* (Éditions Ousia, 1986), 9-28.

64. El libro IV de la *Metafísica* está dedicado a la defensa del principio de contradicción, como el más firme (*bebaiotate*), el mejor conocido (*gnorimotaten*), y cuya posesión es previa a todo conocimiento (1005b).

principio que tiene una relevancia semejante a la *krisis* parmenídea (*estin e ouk estin*).

A modo de ejemplo en la obra biológica, podemos recordar que, cuando Aristóteles analiza la cuestión de los testículos, afirma que tienen el órgano para la cópula, “pues les es posible tenerlo”⁶⁵, en tanto que a otros animales no les es posible tenerlo por estar configurado su cuerpo de un modo diferente.

El pensamiento de Parménides y Aristóteles en este contexto se podría resumir en la siguiente tesis: antes de aceptar algo como real debemos excluir la imposibilidad lógica o debemos refutar los argumentos lógicos que puedan ser esgrimidos contra esa realidad por muy evidente que ésta sea (a los sentidos). Si hay algo evidente a los sentidos y pruebo su imposibilidad lógica (así el vacío, o también el movimiento o la generación y destrucción, si no se conciben adecuadamente) debo desechar dicha realidad. Es decir, los derechos de la lógica son previos y anteriores a los de la percepción.

En este debate entre lo que podríamos llamar los lógicos y los físicos o los derechos de la razón y los de la experiencia, mencionaré un último pasaje especialmente pertinente para el caso de la intervención de la hembra en la reproducción. Me refiero a un texto de Galeno en su obra *De semine*. Aun cuando utiliza muchos de los conceptos aristotélicos, sin embargo se opone a Aristóteles cuando éste niega la existencia de semen en el animal hembra, alegando que debemos guiarnos por las percepciones (*tais aisthesei pisteuteon*) y no negar con la razón (*logo*) la existencia de las cosas evidentes (*huparxin ton enargon*)⁶⁶. Galeno, pues, se sitúa del lado de Demócrito en defensa de la evidencia perceptiva, cuya prioridad reclama y defiende. ¿De qué otro modo se podría refutar la negativa aristotélica a reconocer la existencia del semen en el animal hembra si no es mediante la evidencia perceptiva?

Para Galeno la evidencia sensorial muestra la existencia del semen femenino, lo que nos ahorra cualquier otra consideración. En una especie de anticipo del adagio escolástico *ab esse ad posse valet ilatio*, sostiene que lo que claramente aparece como existente debe ser posible, mientras que “no es imposible lo que manifiestamente existe, sino que el discurso que lo rechaza, no es creíble, por oponerse a las evidencias”⁶⁷. Parece que en estas líneas se

65. GA 717b15. Este texto parece seguir un razonamiento muy próximo al fragmento 6.1 de Parménides.

66. *De Semine* 620, 14-16. Véase el comentario de P. Manuli, en *Madre Materia. Sociología e biología della donna greca* (Turín, 1983), 171.

67. *De semine* 623, 9-11.

contiene una respuesta explícita a quienes, al menos en estos ámbitos de la teoría médica, dan prioridad a la evidencia lógica frente a las percepciones⁶⁸.

De lo expuesto se puede concluir que la tesis aristotélica de la inferioridad de la mujer, más que con la aplicación de los conceptos teóricos o con la tensión entre la lógica y la experiencia, presente, por lo demás, en cualquier fase creativa de la investigación, tiene que ver con los prejuicios ideológicos; la mujer excluida de la ciudad y recluida en el gineceo, tutorizada por el varón, encuentra su correspondencia teórica en una hembra, fría, pasiva, mera materia, incapaz de transmitir forma y alma, incapaz incluso de gobernarse a sí misma. Y, por supuesto, esa tesis tiene mucho más que ver, con dichos prejuicios que con errores en las apreciaciones empíricas. El polo antifemenino de los textos aristotélicos no es sino el eco de las voces de Jasón o Hipólito, del yambo de Semónides o de los pasajes de Hesíodo, voces que, tras colonizar los dominios de la poesía, invaden también los de la teoría, los tratados escritos en prosa y las mentes de bien esclarecidos filósofos.

A la luz de los textos citados me parece que, frente al modelo platónico, el programa aristotélico de una antropología pacificada, como lo califica Vegetti⁶⁹, naufraga en muchos puntos esenciales. Uno de ellos se refiere a la diferencia sexual. Ese naufragio prueba que, por riguroso que sea un investigador, y Aristóteles lo es y lo pretende ser, no por ello está inmunizado frente a los peores prejuicios.

68. Recuérdese que en *Sobre la medicina antigua* 9, un texto importante del *corpus* hipocrático, se defiende que “la única medida, número o peso válido, al que uno podría referirse para conocer qué es lo preciso es la percepción del cuerpo (*tou somatos ten aisthesin*)”.

69. M. Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica*, 151.