

LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES EN LA DIMENSIÓN REGRESIVA ANALÍTICA DEL MÉTODO PROGRESIVO-REGRESIVO DE *EL SEGUNDO SEXO*

THE PHILOSOPHY OF ARISTOTLE ON THE REGRESSIVE-ANALYTICAL DIMENSION OF *THE SECOND SEX'* PROGRESSIVE-REGRESSIVE METHOD

Pamela Abellon *

RESUMEN

El presente trabajo sitúa las tesis aristotélicas sobre la diferencia sexual y las relaciones entre varones y mujeres en la fase regresiva-analítica del método progresivo-regresivo de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Centrándonos especialmente, aunque no exclusivamente, en *Generación de los animales* y *Política*, nos proponemos mostrar que la filosofía del estagirita constituye una de las condiciones de existencia del estatus de Otra de la mujer y, por lo tanto, de su situación de subordinación respecto del varón. Para ello, en primer lugar, explicamos el método progresivo-regresivo y delimitamos su aplicación en la obra beauvoireana. En segundo lugar, analizamos las contribuciones de Aristóteles al estatus femenino mencionado, poniendo de relieve las continuidades entre la biología, la psicología, la moral y la esfera político-social, así como sus consecuencias éticas. Por último, abordamos brevemente el problema de las dimensiones valorativa, normativa y prescriptiva del pensamiento aristotélico y beauvoireano.

PALABRAS CLAVE: Humanidad masculina; alteridad femenina; inferioridad natural; subordinación

ABSTRACT

This paper places the aristotelian thesis about sexual difference and relationships between men and women on the regressive-analytical dimension of *The Second Sex'* progressive-regressive method. Focusing primarily, but not exclusively, in *On the Generation of Animals* and *Politics*, we propose to show that the philosophy of Aristotle is one of the conditions of existence of the woman's status as Other of the masculine subject and, therefore, her subordinate situation in relation to men. To do this, first, we explain the

* Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y doctoranda en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución. Becaria doctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). E-mail de contacto: pamela_abellon@yahoo.com.ar

progressive-regressive method and delimit its application in Beauvoir's work. Second, we analyze the contributions of Aristotle to mentioned female status, highlighting the continuities between biology, psychology, moral and socio-political sphere, and their ethical implications. Finally, we briefly deal with the problem of the value, normative and prescriptive dimensions in the Beauvoir and Aristotle's works.

KEYWORD: Male humanity; female otherness; natural inferiority, subordination

Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores y eruditos, todos ellos se han empeñado en mostrar que la condición subordinada de la mujer era del Cielo y provechosa para la Tierra. Las religiones inventadas por los hombres reflejan esa voluntad de dominación (*volonté de domination*): han sacado armas de las leyendas de Eva, de Pandora; han puesto la filosofía y la teología a su servicio, como se ha visto por las frases de Aristóteles y Santo Tomás que hemos citado (...) El hecho que determina la condición actual de la mujer es la obstinada supervivencia de las tradiciones más antiguas en la nueva civilización que se está esbozando (BEAUVOIR, [1949] 1999, p.24, p.133).

INTRODUÇÃO

El objetivo de *El segundo sexo* [SS] es recapitular la cuestión femenina y hacer un estudio originario del estatus de la mujer como la Otra del sujeto masculino (BEAUVOIR, [1949] 1999, p.30, p.56). El tema de la mujer se discute desde la antigüedad pero los tratamientos que se han hecho de él son “irritantes” (p.15). Para ver el problema con claridad, es preciso rechazar las nociones de superioridad, inferioridad e igualdad que permearon los debates y “empezar de nuevo” (p.29). Pero ¿quién está habilitado/a para llevar a cabo tal empresa? Los varones, tal como iluminó François Poullain de La Barre (1673), son juez y parte. Las mujeres que consienten la opresión, también lo son. Por lo tanto, las más calificadas son aquellas que no sólo han visto la restitución de los derechos femeninos sino también las que, como la propia Beauvoir, no han sentido su femeneidad como un obstáculo porque ello les permite cierta imparcialidad y objetividad. Además, a diferencia de los varones, las féminas aprehenden de manera más inmediata lo que es ser

mujer, no sólo porque a causa de la subordinación que padecen se ocupan más del mundo femenino, sino también porque en él tienen sus raíces (pp.29-30).¹

Beauvoir declara que la perspectiva que adopta en *SS* es la filosofía existencial (*philosophie existentielle*) y que se centra en la moral existencialista (*morale existentialiste*) (pp. 30, 63). Sin embargo, entre las intérpretes no hay acuerdo respecto del método que aplica. Para algunas, está influenciada por la metodología de Bergson, especialmente en lo que hace a la exposición de las distorsiones perceptivas y del pensamiento (SIMONS, 2003, p.108, p.111). Para otras, se vale del método fenomenológico. Entre ellas, Vintages, sostiene que éste convive con una perspectiva filosófica-antropológica, destacándose los influjos de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas y Sartre (1995, p.46). Heinämaa, por su parte, afirma que toma el método fenomenológico husserliano, sobre todo en lo que hace a la suspensión fenomenológica y a la variación imaginaria (2006, pp.23-24, p.35), aunque reconoce que la fenomenología de Merleau-Ponty tiene la misma envergadura en la obra de la francesa (2003, pp.25 y ss.). Moynagh destaca como un aspecto de su método fenomenológico, el método de validación ejemplar que se encuentra en el análisis kantiano de los juicios reflexivos en *Crítica del juicio* (2006, pp.19-20). Otras, como es el caso de Keltner, dicen que Beauvoir aplica, desde una perspectiva ética, el existencialismo como un método para la acción (2006, p.207). Bauer, por su parte, privilegia el método hegeliano, especialmente en lo que hace a la dialéctica de los sexos y sostiene también que Beauvoir aplica el método cartesiano de la duda radical para desmoronar las certezas de la filosofía moderna y constituir un sujeto femenino (2001, pp.49-50, pp.78-85). Para Dos Santos, la francesa recurre a un método dialógico según el cual no hay cerramiento de ideas ni de conceptos en un sistema de referencia inflexible a causa de la ambigüedad de la experiencia vivida (2012, pp.272-273). Femenías, Casale y López Pardina, por su parte, abogan por la tesis de que Beauvoir aplica el método progresivo-regresivo de Sartre (FEMENÍAS, 2000, pp.22; 2008, pp.42-43; CASALE, 2010, pp.47-54; LÓPEZ PARDINA, 1998, pp.215-252).²

¹ Beauvoir parece sostener aquí cierto privilegio epistemológico de la mujer en lo que hace al problema de la cuestión femenina. Sin embargo, no deberíamos confundir “privilegio” con “exclusividad”. De hecho, la francesa reivindica el feminismo de la igualdad de Poullain de La Barre, a quien le dedica su obra y lo califica de “feminista poco conocido” y el “más decidido” a defender la igualdad de los sexos de la ilustración (pp. 24, 97). Para el tema de la imparcialidad y la objetividad *cfr.* pp. 27-28, *infra*.

² Existe también una línea de intérpretes que se debaten el problema del método en lo que hace a la relación entre las obras filosóficas y literarias de Beauvoir. Véase Abellón (2013a).

En lo que sigue, nos centraremos en el método progresivo-regresivo puesto que nuestro objetivo es delimitar el pensamiento de Aristóteles en su fase regresiva-analítica.³ Sostenemos que la filosofía del estagirita es parte de las condiciones de existencia del estatus de la mujer como la Otra del sujeto masculino. Para ello, a continuación, explicamos el método y su empleo general en *SS*. Luego, nos dedicamos a la filosofía aristotélica en función del objetivo mencionado.

1. EL MÉTODO PROGRESIVO-REGRESIVO

El método progresivo-regresivo es el que Jean Paul Sartre teoriza en “Cuestiones de método”, la parte introductoria de *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Se trata de un método dialéctico y heurístico según el cual la correcta investigación de un hecho social se logra por la recuperación de los sucesos pasados que le dieron origen y la proyección de las posibilidades futuras que aquel abre. En este sentido, el método cuenta con dos dimensiones: una regresiva y otra progresiva, cuya aplicación es simultánea, mas no sucesiva, y su relación es dialéctica, de influencia de influencia recíproca.

La primera dimensión, que es analítica, reside en la reconstrucción de los eventos que condicionaron la existencia del acontecimiento que es objeto de estudio. Desde el enfoque epistemológico de Sartre, los hechos humanos no son aislados ni se producen de modo mecánico, sino que se inscriben en una trama histórica compleja que posibilita su emergencia y los dota de sentido, por lo que su significación debe entenderse en forma “diacrónica y reticular” (CASALE, 2010, p.48). Por lo tanto, para comprender seriamente un suceso es menester, primero, localizarlo en la cadena relacional de los hechos que lo originaron y, para esto, es preciso descomponerlo en tantas partes como sea necesario y analizar todos los factores pasados que se consideren relevantes para su surgimiento y configuración actual.

³ Aunque aquí no podemos demostrarlo ni constituye la propuesta de este trabajo, queremos precisar que no encontramos razón para concebir la multiplicidad de métodos mencionados como incompatibles. Tampoco creemos que se trate de elegir entre uno y sólo uno de éstos. De hecho, si se tomase el progresivo-regresivo como aquel que *estructura* los dos tomos de *SS*, podría afirmarse que los otros están contenidos dentro del método estructural. Con esto no sugeriríamos que los demás tienen una importancia menor ni una relevancia subordinada, sino que se inscriben dentro de él como partes fundamentales de las diversas estrategias metodológicas que la filósofa emplea.

Sin embargo, la fase regresiva-analítica es insuficiente. Los hechos sociales no quedan determinados por sus condiciones de emergencia. La complejidad de cada situación abre a una multiplicidad de sucesos que excede a aquellas que le dieron origen, razón por la cual el lugar de un sujeto o de un grupo de individuos en un hecho actual no queda recudido a los factores que permitieron su existencia. El evento no sólo se imbrica con otros condicionantes presentes sino que se abre hacia el futuro, hacia un campo abierto de posibilidades materiales que también le otorgan significación. En efecto, su comprensión requiere que se lo ponga en perspectiva no sólo con el resto de las condiciones actuales sino también con las posibilidades futuras.

Precisamente, la segunda dimensión del método, que es sintética, viene a suplir la deficiencia metodológica de la regresiva-analítica. La fase progresiva, reside en la anticipación de las posibilidades abiertas por el suceso que es objeto de estudio, uniendo su configuración actual con la posible secuencia de eventos por venir, conservando lo restituido en la dimensión anterior. Aunque la multiplicidad e indeterminación de las posibilidades futuras haga de su anticipación total una empresa imposible, no por ello ésta pierde su riqueza. La proyección de aquello que el hecho social actual puede deparar no sólo permite su mejor circunscripción y la de las relaciones entre los sujetos y los grupos involucrados, sino que además habilita la articulación de un programa de acción provisorio que contemple la relación del individuo consigo mismo y con el grupo, así como la conexión entre los diversos grupos involucrados y el contexto histórico más amplio (CASALE, 2010, p.51).

En *Crítica de la razón dialéctica* Sartre califica a este método de existencialista y lo aplica al marxismo para evaluar sus alcances y límites.⁴ Sostiene que este último interpreta los acontecimientos desde una perspectiva idealista y voluntarista que somete a los hombres *a priori* y las cosas a las ideas. Desde sus análisis de Sören Kierkegaard, concibe al hombre como un universal singular, término que refiere a la contradicción entre las determinaciones generales y abstractas que se establecen en ciertas figuras concretas, lo que le permite contraponerse al abordaje mecanicista del marxismo pero sin ser infiel a su doctrina general. La especificidad de un hecho histórico no reside en la reducción de un dato fáctico a una significación ideal, sino que para comprenderla es preciso hallar las mediaciones que

⁴ Sartre también utiliza el método regresivo-progresivo en *El idiota de la familia* (1972).

permiten que emerja el suceso concreto singular a partir de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción (LÓPEZ PARDINA, 1998, p.216, pp.218-219).

Simone de Beauvoir, si bien no teorizó este método, sí lo aplicó en *El segundo sexo* (1949) y en *La vejez* (1970).⁵ Nótese que lo emplea once años antes de que Sartre lo tematice en *Crítica de la razón dialéctica*. Por lo tanto, en contraposición a las lecturas tradicionales que entienden a la francesa como una mera epígona del pensamiento de Sartre, puede afirmarse que, al menos en este caso, la influencia es inversa.⁶ Además, cabe destacar que a diferencia de Sartre, quien emplea la fenomenología como herramienta fundamental de investigación, Beauvoir se vale de diversos discursos y disciplinas. En *SS* nos encontramos con referencias a la antropología, la historia, la literatura y, por supuesto, a la filosofía. Por otro lado, la dimensión ética constituye una perspectiva fundamental en los abordajes beauvoireanos, cosa que no sucede del mismo modo en el caso de su compañero fenomenólogo (CASALE, 2010, pp.52-53).

El *SS*, obra que aquí nos ocupa, se propone estudiar, como ya mencionamos, la situación actual de subordinación y opresión la mujer, a la que concibe como un universal-singular y en tanto ésta constituye lo Otro del sujeto masculino. La obra mencionada se divide en dos tomos que se corresponden con las dos dimensiones del método progresivo-regresivo.

El primero, en el que emplea la fase regresiva-analítica, aborda las condiciones que originaron el hecho que se propone investigar.⁷ En la introducción, expone de modo sintético pero contundente los factores relevantes que contribuyen a configurar a la mujer como la Otra, entre los que se hallan componentes sociales, materiales, económicos, científicos, morales e ideológicos. Descompone la situación femenina en aquellas dimensiones que le son constituyentes para, en los capítulos siguientes, abordarlas una por

⁵ De hecho, en el capítulo IV del tomo II de *SS*, “Situación y carácter de la mujer”, Beauvoir sostiene: “[e]n esta perspectiva, vamos a tratar de tomar sobre ella una vista sintética (*vue synthétique*), lo cual nos obligará a ciertas repeticiones, pero también nos permitirá captar ‘el eterno femenino’ en el conjunto de su condicionamiento económico, social e histórico” (p.587).

⁶ Las interpretaciones de Le Doeuff constituyen el caso paradigmático de las lecturas que reducen a Beauvoir como a fiel seguidora de Sartre. Véase Le Doeuff (1979; 1989).

⁷ No es nuestro objetivo aquí reconstruir todas las condiciones que Beauvoir releva. Sólo nos limitamos a hacer un recorrido general de la aplicación del método en el *SS*.

una, de modo que sus condiciones particulares de emergencia se pongan de manifiesto de forma clara.

La primera parte del tomo I, “Destino” (pp.33-59), examina los discursos de las ciencias biológicas, del psicoanálisis y del materialismo histórico. Cada una de estas perspectivas encuentra diversas causas de la jerarquía de los sexos. La biología, lo hace en el cuerpo. El psicoanálisis, respecto del cual Beauvoir se centra en los planteos de Freud y Adler, en la organización psíquica, la cual está íntimamente relacionada con la fisiología de los individuos. El materialismo histórico, sobre todo Engels, en la economía y, en particular, en el privilegio masculino de la fuerza física que provocó que la mujer no forme parte de la invención de la técnica, y en el surgimiento de la propiedad privada que contrajo el hecho de que el varón haga de la mujer su propiedad, acabando en la derrota del sexo femenino.

Beauvoir reconoce ciertos elementos de estos tres abordajes. Por ejemplo, admite que la dimensión orgánica de varones y mujeres es diferente, así como su anatomía, aunque ello no implica la jerarquización de los sexos. El psicoanálisis, acierta en que las diferencias entre varones y mujeres son culturales y en que se transmiten por la educación. Pero falla en considerar a la sexualidad como algo irreductible y al plantear la libido de la mujer en tanto escindida en tendencias varoniles y femeninas. La idea de que la humanidad es una realidad histórica, tal como afirma el materialismo histórico, es reivindicable. No obstante, su explicación de la subordinación de la mujer constituye un reduccionismo económico que hace insuficiente a esta perspectiva: falla en no responder qué es lo que llevó a que sólo varón realice la revolución de la técnica y cuál es el estrecho vínculo que lo une a la propiedad.

Empero, el centro de las críticas de Beauvoir es que tanto el discurso de la biología, del psicoanálisis como del materialismo histórico se inscriben en lo que ella considera el núcleo originario del estatus de Otra de la mujer, que es analizado pormenorizadamente en la tercera parte del primer tomo, “Mitos” (pp.137-202). Nos referimos al “mito de lo Otro, de la mujer” o, como también lo llama, el “mito de la femeneidad” (pp.27, 205). La mujer como la Otra del sujeto es una construcción masculina que responde a los intereses económicos, morales y ontológicos de los varones. Su expulsión del *mitsein* humano esconde su irredenta voluntad de dominio: a través de ella, el varón pretende apoderarse del

mundo. Para explicar el androcentrismo occidental y la relación entre los sexos, Beauvoir toma como modelo explicativo la dialéctica del amo y el siervo que Hegel expone en *Fenomenología del Espíritu* (1807). La sexualización de esta dialéctica le permite sostener que la relación entre varones y mujeres está caracterizada por la falta de reciprocidad, lo que trae aparejada la expulsión de la mujer del “ser-con”. Al tiempo que el varón se instituye como el sujeto esencial, heterodesigna a la mujer como lo Otro inesencial y la establece como la mediadora de sus relaciones con la naturaleza y los semejantes varones, con el fin de apoderarse de todo aquello que lo excede y convertirse, de ese modo, en el sujeto absoluto (pp.17-22, p.27, p.139, pp.140-141, p.143, p.205).

El recorrido que Beauvoir realiza por las diversas épocas históricas en la segunda parte del tomo I, “Historia”, muestra las consecuencias que, desde el punto de vista masculino, tiene esta concepción de la mujer. Desde la pre-historia hasta la contemporaneidad, ella siempre ha estado subordinada al varón. De diversas maneras, él la puso como la intermediaria de las relaciones masculinas y la estableció como el medio para apoderarse del mundo y eternizarse (pp.61-135).

Asimismo, el estudio de los distintos estadios de la formación de la mujer, desde la infancia hasta la iniciación sexual, que lleva a cabo en la cuarta parte de su obra, revela que la experiencia femenina se circunscribe a un mundo masculino en el que se le prescribe una existencia inmanente que entra en clara tensión sus intentos de afirmarse como sujeto pleno (pp.203-344).

El segundo tomo de *SS* aplica la fase progresiva-sintética del método progresivo-regresivo. Conservando las condiciones de existencia de la situación femenina reveladas en el primer tomo, Beauvoir se dedica, primero, a investigar, desde el punto de vista de la mujer, la experiencia vivida de las féminas en el seno de la configuración actual del hecho social que su objeto de examen. Precisamente, la primera parte se denomina “Situación”, en la cual aborda diferentes figuras de la mujer, entre las que se encuentran la mujer casada, la madre y la prostituta (pp.371-616). Asimismo, le dedica una sección al problema del carácter femenino y otras dos al tema de la vida en sociedad y al pasaje de la madurez a la vejez. Si bien cada capítulo tiene su propia especificidad, la conclusión general es que la mujer interioriza los mandatos masculinos, al punto de ponerse a sí misma como objeto

para sí y para el varón (AMORÓS, 1985, pp.57-61). Por esta razón, si bien la opresión femenina es infligida, ocurre que en muchos casos se asiste a una opresión consentida.

La segunda parte, “Justificaciones” (pp.617-672), está dedicada a abordar tres figuras femeninas que ponen de manifiesto el modo en que muchas mujeres pretenden “convertir su prisión en un cielo de gloria y su servidumbre en soberana libertad” (p.616). Nos referimos a las figuras de la narcisista, la enamorada y la mística, las cuales hacen patente diversas formas en que las mujeres pretenden justificar su existencia, es decir, realizarse como trascendencia pero permaneciendo en la inmanencia.

La tercera, y última parte, “Hacia la liberación” (pp.673-709), anticipa las posibilidades que abre el acontecimiento de la situación femenina y proyecta un plan provisorio de acción y liberación. El futuro femenino es poco prometedor si las féminas no salen de la posición de objetos. Para que la mujer deje de ser la Otra del sujeto masculino es preciso que ella devenga un sujeto pleno. Al respecto, Beauvoir reconoce que la emancipación económica es necesaria para quebrar la dependencia material entre los sexos pero no es suficiente para subvertir los valores masculinos que estructuran la sociedad patriarcal. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que muchas mujeres que ocupan los mismos puestos laborales que los varones, ganan un salario menor que ellos. La francesa invita a que las mujeres formen un contra-universo transvalorativo que, sin negar las diferencias sexuales, deconstruya la categoría de sujeto proponiendo valores de igualdad entre los sexos. Sin embargo, la igualdad sexual no es un empresa que las mujeres deben llevar a cabo en la soledad, ni individualmente ni encerradas en un colectivo femenino. La transformación social requiere que se establezca entre los sexos un reconocimiento mutuo, en el que ambos se reconozcan a sí mismos y al otro como sujeto y como objeto en una relación recíproca (ABELLÓN, 2012, pp.65-70).

Por otro lado, queremos precisar que una de las particularidades de Beauvoir es que no es una exégeta. Sus interés se centra en los problemas antes que los/as autores/as y recurre ellos/as en función de la cuestión que trata, sea para discutir una idea en particular o para apoyar sus tesis, lo cual se refleja en su estilo argumentativo.⁸ Al momento de enfrentarse a una posición determinada, como hace en el caso de la filosofía de Aristóteles, menciona la idea a la que se opone y quien la sostiene, pero sin hacer un despliegue

⁸ López Pardina llama “zig-zag” al discurso argumentativo beauvoireano (1998, p.220).

explicativo de cómo ésta se inserta en el pensamiento del/a autor/a al que alude. Asimismo, tales referencias, aunque son muchas, suelen ser breves, por lo que su comprensión requiere que el/a lector/a tenga cierto conocimiento de los textos y pensadores a los que remite. Por ello, en nuestra argumentación reponemos aquellas ideas aristotélicas que no están explicitadas en la obra de Beauvoir, aunque sí apunta a ellas de modo tácito en tanto referencias ocultas.

En lo que sigue, circunscribimos el pensamiento de Aristóteles en la fase regresiva-analítica del método progresivo-regresivo de *SS*. Nos centramos en el análisis de *Generación de los animales* y *Política*, aunque sin reducimos a estas dos obras.⁹ Mostramos que el discurso filosófico de estagirita constituye una de las condiciones que dieron lugar al estatus de la mujer como la Otra del sujeto masculino, concentrándonos en los siguientes puntos fundamentales: la definición unilateral de la mujer por parte del varón en la delimitación del sujeto y su Otro; la relevancia del cuerpo en tal demarcación y sus consecuencias en lo que hace al carácter pasivo de la mujer y al activo del varón; la pretensión masculina de perpetuarse; la continuidad entre los aspectos fisiológicos, psicológicos y morales y, por último, la correspondencia de lo mencionado con la dimensión político-social.

2. LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES EN LA FASE REGRESIVA-ANALÍTICA DEL MÉTODO PROGRESIVO-REGRESIVO

La primera referencia de Beauvoir a Aristóteles es en el marco de sus análisis del androcentrismo y del lugar central que el cuerpo ocupa en él. En la introducción de *SS*, la filósofa francesa pone de relieve la superposición de “varón” y “ser humano”: se dice los “hombres” (*hommes*) para designar a los seres humanos (*êtres humains*) (p. 17). Desde una perspectiva lingüística, las evidencias son claras: en francés existe una sola palabra para referir al varón y al hombre en sentido genérico: *homme*. Pero lo que aquí nos interesa

⁹ Abreviaciones de las obras de Aristóteles: *Acerca del alma*: AA; *Acerca del cielo*: AC; *Acerca de la generación y la corrupción*: AGC; *Ética Nicomaquea*: EN; *Física*: F; *Generación de los animales*: GA; *Metafísica*: M; *Política*: P.

subrayar es algo que va más allá del ámbito del lenguaje. La mujer es al varón lo que la línea oblicua a la vertical absoluta para los antiguos.¹⁰ Los primeros son definidos en función de los segundos.¹¹ El tipo humano absoluto (*type humain absolu*), nos dice Beauvoir, es el tipo masculino (*type masculin*):

La mujer tiene ovarios, un útero; he ahí condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; se dice tranquilamente que piensa con sus glándulas. El varón se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos. Considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel. “La mujer es mujer en virtud de cierta *falta* (*manque*) de cualidades -decía Aristóteles-. Y debemos considerar el carácter (*caractère*) de las mujeres como adolecente de una imperfección natural.” (...) La Humanidad es macho (*mâle*), y el varón define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo. (...) ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea; así se la denomina “el sexo” (*le sexe*), queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente. La mujer se determina y se diferencia con relación al varón, y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro (BEAUVOIR, p.18).¹²

¹⁰ Esta mención beauvoireana bien podría ser una referencia a Pitágoras, a quien, no hay que olvidar, le dedica el tomo I de *SS*. Según Lloyd, las ideas de Aristóteles pueden rastrearse hasta la tabla pitagórica de oposiciones, la cual contiene el dualismo femenino-masculino. La tabla del siglo VI a.c., asocia al varón con lo determinado y lo preciso. La mujer, por el contrario, se hermana con sus opuestos: lo indeterminado y lo desenfrenado. La Grecia del siglo IV a.c hereda estos dualismos y, en el caso de Aristóteles, lo masculino es definido como la actividad y la forma determinada. Lo femenino, como la pasividad y la materia amorfa. Por lo tanto, dentro del dualismo jerárquico del estagirita, el varón es superior a la mujer (1993: 2-3).

¹¹ No abordamos aquí la cuestión de la definición desde un análisis del lenguaje ni del problema de los términos universales. Para ello, véase Abellón (2013b), Barker (1997) y Modrak (1998: 109 y ss.).

¹² La bastardilla es del original. Por otro lado, la palabra que usa Beauvoir cuando habla del varón es “*homme*”, que Juan García Puente traduce por “hombre”. Esta traducción es formalmente correcta pero no se ajusta al contenido semántico del texto. Preferimos traducir “*homme*” por “varón” dado que es más afín a la idea que la francesa quiere expresar: el varón se instituye a sí mismo como el hombre en sentido genérico, como el sujeto. Beauvoir repite la idea de que la mujer es reducida a su sexo casi con las mismas palabras en “Mitos” (p. 142). Cabe destacar que unas páginas antes de la cita que consignamos sostiene: “Pero, primer lugar, ¿qué es una mujer? *Tota mulier in utero*: es una matriz” (p.15). Le Doeuff dice que “*tota mulier in utero*” puede ser la frase medieval que estaba en los carteles del bar Clairaut que se encontraba cerca de la Sorbonne y que Beauvoir solía frecuentar, según afirma en *Memorias de una joven formal*. Además, para Le Doeuff la cita de Aristóteles, “la mujer es mujer en virtud de cierta *falta* de cualidades”, es una referencia de oído: Beauvoir pudo haberla extraído o bien de las revistas de la época, en las que aparecían este tipo de frases, o bien de las charlas que tenía con sus amigos filósofos en los bares que visitaba (2004: 72). Cierto es que “la mujer es mujer en virtud de cierta *falta* de cualidades” no es una referencia exacta. En *Generación de los animales*, el filósofo griego dice: “[p]ues la hembra es hembra por una cierta impotencia” (728a1 5-20). Seguramente la mención de Beauvoir sea de memoria. Sin embargo, a diferencia de lo que sugiere Le Doeuff, no creemos que no haya sido una lectora exhaustiva de la obra del estagirita. De hecho, como veremos a lo largo de esta sección, la francesa no solo conocía muy bien el texto aristotélico sino que su referencia guarda el sentido de éste.

En *Metafísica* Aristóteles afirma que el varón (*anér*) y la mujer (*gyne*) pertenecen a la misma especie pero difieren en cuanto a su materia. Respecto del cuerpo son contrarios y, según consigna en *Generación de los animales*, las diferencias corporales lo son por naturaleza (*M*, 1058a29-34; 1058b1-25; *GA*, 729b10-15). Si tomamos la afirmación de *M* fuera del contexto teórico del estagirita, podríamos pensar no aboga por la jerarquía de los sexos. La contrariedad en cuanto a la materia podría interpretarse como secundaria respecto de la igualdad en cuanto a la especie. Sin embargo, su obra biológica contradice esta interpretación.

Según *GA*, la reproducción se produce por la unión o mezcla de la menstruación (residuo femenino) y del semen (residuo masculino), por lo que tanto la hembra (*thēlu*) como el macho (*arrēn*) son los principios de la generación (724a15-20; 724b1-20; 727a30-35; 728b30-35). Empero, difieren en cuanto a las facultades y funciones que tienen en el proceso reproductivo. El macho es el ser que engendra en otro. La hembra, aquel que engendra en sí mismo, es decir, aquel donde se engendra. Y, dado que las funciones son diferentes, los órganos reproductivos también deben serlo ya que éstos son los instrumentos para la actividad de la reproducción: el órgano femenino es el útero, mientras que el masculino está conformado por los testículos y el pene (716a5-35; 729a25-30).

Estas diferencias, que *prima facie* podrían parecer sólo descriptivas, tienen un fuerte componente valorativo y normativo: el cuerpo masculino se erige como la norma desde la cual se define el femenino. El primero, es completo y perfecto. El segundo, imperfecto e incompleto: la hembra es hembra no por una diferencia corporal o por una función cualquiera sino a causa de la mutilación del órgano generador (*GA*, 716b5).

Asimismo, estas especificidades hacen a la diferencia de los sexos en cuanto principios de la generación. El macho, al ser el ser que engendra en otro, constituye el principio activo. La hembra, por el contrario, el pasivo, puesto que es el *locus* donde aquel engendra (*GA*, 729b5-30; 729b10-15). Pero la divergencia de los sexos va más allá de esto. La hembra, gracias a la sustancia de la menstruación, aporta el cuerpo y la materia del embrión: es la causa material de la generación. El macho, por medio de semen, aporta la forma y el principio del movimiento: es el principio agente y motor, constituye la causa

formal y eficiente o motriz (GA, 727b30; 729a5-25; 730a20-30; 733b25-30; 738b20). Y, como cabría esperar del dualista griego, estas diferencias son jerárquicas por naturaleza:

Y 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 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, que es común a ambos (GA, 732a1-5).¹³

La hembra, al ser la causa material, aporta al embrión solamente el cuerpo. El varón, al ser la formal y eficiente, le trasmite el alma (que se incluye el intelecto), que Aristóteles define como “la entidad de un cuerpo determinado”, es decir, la forma específica del cuerpo, aquello que dota de vida a un ser vivo por ser su causa y su principio (GA, 736b, 25; 738b25; 741a5-10; 741a20-33; AA, 412a19-21, 414a12, 415b7 y ss.).¹⁴

Aunque ambos sexos sean necesarios para la generación, su valor no es equivalente y esto, además de las razones que ya mencionamos, se debe a que el semen está compuesto por el calor. Éste que es un aire innato de naturaleza análoga al elemento que compone a los astros: el “cuerpo primero” o “el primero de los elementos”, que difiere de los cuatro elementos del mundo sublunar: tierra, aire, fuego y agua). El esperma, principio vital, participaría de este quinto elemento y, por lo tanto, de su divinidad (GA, 736b30-35; 737a1-5; AC, 270b21, 298b6). El calor es la causa no sólo de la fecundidad del semen sino que, al ser el que tiene la capacidad de cocer el alimento en su último estadio, es también el responsable de que la generación llegue a su término. La frialdad del cuerpo de la mujer, por el contrario, impide dicha cocción (GA, 728a15-20; 730a10-15).

Simone de Beauvoir supo observar los supuestos e implicancias de estas afirmaciones aristotélicas. “Los datos de la biología” es el capítulo en el que la francesa muestra que para el discurso de las ciencias biológicas la biología es destino (p. 35-43). Si

¹³ Aristóteles toma aquí características de su momento histórico. Para entonces, el lugar de la mujer y del varón estaban, en muchos casos, delimitados y separados. De hecho, era común que durmieran en habitaciones separadas, por lo que debían juntarse para el acto reproductivo (LOVIBOND, 2006: 13). Para la referencia de Beauvoir a esta cuestión *cfr.* p. 24, *infra*.

¹⁴ *Cfr.* Horowitz (1976), quien sostiene que mientras el varón aporta el alma sensitiva y racional, la mujer transfiere el alma vegetativa (p. 194).

bien aquí trata varios datos de la ciencia de su época, las referencias al estagirita muestran que muchas de sus ideas se perpetúan en la biología contemporánea.

Lo primero que Beauvoir pone de relieve es que la mujer es definida como una matriz. El término “hembra” (*femelle*), con el cual suele definírsela, es peyorativo porque la reduce a la animalidad, a sus funciones reproductivas. Por el contrario, decir que el varón es “macho” (*mâle*) constituye una fuente de orgullo. En efecto, la actividad que caracteriza al macho como principio de la gestación, no sólo en tanto es el ser engendra en la hembra sino también en tanto es la causa formal y la eficiente, hace de él la fuerza creadora. El carácter generador del semen lo erige como el principio agente de la humanidad: “la separación en fuerzas nuevas e individualizadas es suscitada por iniciativa del macho; a éste le está permitido entonces afirmarse en su autonomía” (p. 36). A la vez, la vida sexual del varón está integrada a su existencia en tanto individuo. En él se confunden el momento subjetivo de la trascendencia y la superación de la especie: su proyecto de perpetuarse coincide con la conservación de aquella, razón por la cual él es su cuerpo en el sentido merleau-pontyano de su que éste, como un sujeto natural, es un esbozo provisional de su ser (pp. 37, 40, 43). La adaptación del cuerpo masculino a sus funciones activas es la manifestación de “la trascendencia animadora de su sexo” que no debe caer en la inmanencia y la pasividad de la carne (*chair*). En este sentido, hay una determinada vivencia corporal masculina: experimenta su órgano genital como “símbolo de trascendencia y poder”, como un “dato libremente querido”: “[e]l varón pretende hacer triunfar el Espíritu sobre la Vida, la actividad sobre la pasividad, su conciencia mantiene a distancia a la Naturaleza, su voluntad la moldea” (pp. 159, 164).

El caso de la mujer es completamente diferente. La Grecia antigua, según Beauvoir, no la individualiza. El varón proyecta en ella todas las hembras a la vez y la circunscribe primordialmente a su animalidad. La reducción a sus funciones reproductivas y la pasividad que la caracteriza, la esclavizan a la especie: es la continuadora de la vida (pp. 36, 42, 394). Aunque Aristóteles reconozca que ambos sexos son necesarios para la reproducción, la función de la hembra en el proceso gestacional es la de ser el *locus* donde el varón engendra y la materia que éste informa, por lo que su pasividad impide que se erija creadora de la humanidad.

En tiempos de Aristóteles se creía que cada mes fluía una sangre destinada a construir, en caso de fecundación, la sangre y la carne del niño; la verdad de esta vieja teoría radica en que la mujer esboza sin respiro el proceso de la gestación (...) En ese período es cuando siente más penosamente a su cuerpo como una cosa opaca y enajenada; ese cuerpo es presa de una vida terca y extraña que todos los meses hace y deshace en su interior una cuna; cada mes, un niño se dispone a nacer y aborta en el derrumbamiento de los rojos encajes (p.38, p.40).

La menstruación no conlleva ningún fin de la mujer *qua* individuo (p. 38). Su finalidad es puramente biológica y animal: aportar la materia para la supervivencia de la especie. En este sentido, en ella se da el conflicto especie-individuo. La continuación material de la vida, a la que está destinada, no soporta un proyecto personal trascendente: ella queda relegada a la inmanencia. Por esta razón, Beauvoir afirma que aunque la mujer es su cuerpo, éste es algo distinto de ella misma. Su persona está enajenada en un cuerpo que está poseído por fuerzas que la exceden (pp.37-38, 40, 42).

Ahora bien, debemos destacar también otros elementos del pensamiento de Aristóteles que, junto a los ya mencionados, nos permiten poner en evidencia que el tipo humano del estagirita es masculino y que la mujer se define como una deficiencia de éste, así como también la aspiración del varón de perpetuarse a sí mismo.

Ocupémonos de la causa final de la reproducción. En el libro II de *GA*, Aristóteles se ocupa del para qué de la reproducción en general. Se debe a algo superior y menciona varias causas finales. La primera de ellas, es que de las cosas que existen, unas son divinas y eternas, y otras, en cambio, pueden ser o no ser. La segunda, es que lo bello y lo divino son, por su propia naturaleza, causa de lo mejor en aquellas cosas que lo admiten. La tercera, es que es posible que exista y que no exista aquello que no es eterno y que participe tanto de lo mejor como de lo peor. Por último, el alma es mejor que el cuerpo, lo animado, por causa del alma, mejor que lo inanimado, el ser, mejor que el no ser y el vivir que el no vivir. Todas estas causas hacen a la permanencia de la especie en tanto sustitución de la inmortalidad de los seres finitos. La eternidad, en este caso, no es en cuando al número, es decir, individualmente, puesto que los seres son particulares, sino en cuando a la especie: el individuo se eterniza a través de la permanencia de ésta (*GA*, 731b1-35, 732a1-10).¹⁵ Ahora bien, ¿qué sucede en el caso particular de la reproducción entre el macho y la hembra?: “[e]s necesario que lo que se está formando no sólo se forme a partir de algo y por medio

¹⁵ Aristóteles repite esta misma idea en *AA*, II 415a26-b8 y en *AGC*, 336b25 y ss.

de algo, sino que llegue a ser algo (...) El espermatozoide es evidente que está en uno de estos dos casos: lo que se forma viene de él o como de una materia o como de un primer motor (GA, 724a35, 733b25). El modelo reproductivo que presenta el estagirita es un modelo causal-racional (LOVIBOND, 2006: 13). La causa material y la eficiente de las que nos hemos ocupado, son causas mecánicas. Lo que aquí queremos poner de relieve es que en la generación la causa formal coincide con la final. El macho, como ya mencionamos, es la causa formal: él es quien informa la materia, es decir, quien aporta el *eîdos* de la especie humana al embrión. Esto no es un dato menor puesto que *génos* –de “género” humano– se dice más del varón que de la mujer, como no se priva de decir Aristóteles en *Metafísica*:

Hablamos de *género*, en un sentido, cuando la generación de los seres que tienen la misma forma es continua. Así se dice “mientras exista el género humano”, que equivale a decir, mientras sea continua la ageneración de los hombres. En otro sentido, se llama género a aquello de lo que las cosas provienen y que fue lo primero que las puso en movimiento hacia la existencia (ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1024a25-30).

Y, aunque admite que “se menciona el género partiendo de la mujer”, como ocurre cuando se dice “la estirpe de Pirra”, el caso es que “[s]e denomina género más al generador que a la materia” (M, 1024a30). El semen, como causa formal, tiene en sí la potencialidad para el desarrollo de un miembro completo de su especie. Mediante la reproducción, el macho mantiene el *eîdos* de ésta al informar la materia que constituirá el embrión. Gracias a que él le transfiere no sólo el principio del movimiento en tanto causa eficiente sino también la forma de la especie en cuanto causa formal, el embrión se empeña para convertirse en un ser humano completamente formado, es decir, para llegar a la máxima perfección posible en cuanto a su esencia (*Física*, II, 3). En este sentido, el proceso gestacional está movido hacia el cumplimiento de la perfección del *eîdos* de la especie humana y tiende a la formación de un individuo masculino pues sólo éste es quien satisface tal completitud y perfección (HOROWITZ, 1976: 193, 202). De hecho, la formación de un individuo macho se da cuando el principio masculino domina al femenino: el macho dirige la materia hacia sí mismo. La formación de una hembra, por el contrario, se produce cuando el principio masculino es dominado por el femenino, por lo que aquel se transforma en lo contrario de sí mismo, es decir, en una hembra, o directamente desaparece (GA,

766b15). El nacimiento de una mujer significa que el principio inferior se superpone al superior, dando por resultado un ser menos perfecto que en el caso contrario.

El tipo humano aristotélico, como bien señala Beauvoir, es un tipo masculino o, si se prefiere en términos de la francesa, la humanidad es macho. En efecto, el *éidos* de la especie se encuentra en estado perfecto en el varón, mas no en la mujer: *génos* de dice más propiamente de él que de la hembra, y la reproducción llega a buen término cuando lo superior domina a lo inferior, es decir, cuando el principio masculino domina al femenino.¹⁶ En este sentido, la formación de una hembra radica en una falla del proceso gestacional (KING y RABIL, 2002: VIII-IX). Por esta razón, el varón se erige como la norma desde la que define unilateralmente a la hembra como una malformación natural, un macho mutilado. La palabra que usa Aristóteles para esto es “*pepērōména*” que quiere decir “mutilado” y “malformado”, y refiere a aquellos seres, como la mujer, cuyo desarrollo es incompleto y padecen de una deformación congénita.

El ser más débil es el que por naturaleza participa menos del calor (...) Por otra parte, un niño se parece a una mujer en su forma, y la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos) a causa de la frialdad de su naturaleza (...) Los animales más perfectos son los de naturaleza caliente (...) Pues al igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otros 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 (...) pues [a las menstruaciones] les falta más que una cosa, el principio del alma (...) El macho y la hembra se distinguen por una cierta capacidad y una incapacidad -es decir, el que es capaz de cocer, dar cuerpo y segregar un esperma con el principio de la forma, es macho (...) A su vez, el que recibe pero es incapaz de dar forma y segregarlo, es la hembra- (...) Y es que las hembras son más frías y débiles por naturaleza y hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural. Pues en el interior la hembra se va diferenciando lentamente por causa de su frialdad (pues el proceso de diferenciación es una cocción, la cocción la produce el calor, y una cosa más fácil de cocer) (ARISTÓTELES. *GA*, 726b30; 728a15-20; 732b30-35; 737a25-30, 765b5-15; 775a10-15).¹⁷

En “Historia”, Beauvoir sostiene que la causalidad técnica de la agricultura llevó al varón no sólo a afirmar su poder creador sino también a vislumbrar que ambos sexos son necesarios para la concepción. Aunque el ovario no se conocía en la antigüedad, reconoce

¹⁶ Agacinski llama a esto el “androcentrismo aristotélico”. Asimismo, sostiene que el papel activo del varón en la gestación y la transmisión de la semejanza dan lugar a una “virilidad paternal” (2007: 33). *Cfr. Política*, I, 2.

¹⁷ Aristóteles repite esta misma idea en *GA*, 767b10-15.

Beauvoir, la sangre femenina se consideraba como el complemento del semen (BEAUVOIR, pp. 80, 152). Sin embargo:

[L]a idea que expresa Aristóteles: la mujer es solamente materia, “el principio del movimiento, que es masculino en todos los seres que nacen, es mejor y más divino”, esa idea traduce una voluntad de poder que sobrepasa todo conocimiento. Al atribuirse exclusivamente su posteridad, el varón se desprende definitivamente de la influencia de la femeneidad y conquista contra la mujer el dominio del mundo (BEAUVOIR, p. 80).

Desde un punto de vista empírico, el único conocimiento que Aristóteles podía tener es que ambos sexos son necesarios para la concepción. Sin embargo, afirmar que el macho es superior a la hembra no es un verdadero conocimiento, sino un postulado ideológico y normativo.¹⁸ Las flaquezas femeninas que se trazan en la antigüedad recubren tanto “una voluntad de auto-justificación” (*volonté d’ auto-justification*) como una clara voluntad de dominio. El filósofo griego busca en la biología, como discurso pretendidamente objetivo, la justificación de la hostilidad que el varón siente hacia la mujer, así como la mediación que le permita apoderarse del mundo y perpetuarse (pp. 24, 35). Retomando la distinción entre labor (*labor*) y trabajo (*work*) de Hannah Arendt, Horowitz sostiene que en el plano reproductivo el varón es aquel que trabaja para inmortalizarse terrenalmente, dejando descendientes y generando memoria. La actividad de la mujer, por el contrario, es una labor pasiva en función del cumplimiento de estos designios ajenos, sin pertenecerle el producto de su labor (1976: 199). En este sentido, como señala Beauvoir, la mujer representa a los ojos del macho la conservación material de la especie. El varón, por el contrario, es su principio productor, la fuerza generatriz que, en caso de que las cosas sigan su curso como la naturaleza mejor prescribe, deja tras sí los individuos varones en los que se inmortaliza terrenalmente, haciendo del mundo un mundo masculino ([1949] 1999: 65-67, 73, 152, 158, 164, 190).

Las consideraciones biológicas que consignamos hasta aquí tienen su continuidad en el plano político y psicológico. El modelo político de Aristóteles es, en principio, un modelo organicista en el que la polis, el todo, tiene prioridad sobre los individuos, es decir, sobre las partes que la componen (P, 1253a15-25). Cada una de estas últimas se define por

¹⁸ Cfr. Deslauries (1998), quien sostiene que Aristóteles tiene razones para creer que un sexo debe (*must*) ser biológicamente deficiente respecto del otro pero no las tiene para afirmar que ese sea la mujer (pp. 139-140).

su función (*érgon*) y capacidad (*dýnamis*) naturales, que están dirigidas al bien último de la ciudad. El hombre es un animal político que se asocia con otros para preservar su vida, alcanzar lo mejor para él y perfeccionarse. Sin embargo, esto sólo puede lograrse si cada parte del Estado cumple su función propia, lo cual lleva a alcanzar la perfección tanto de las partes, es decir, la felicidad de los individuos tomados particularmente, como de la ciudad misma: la felicidad de todos o de la mayoría (*EN*, 1094a20-25; 1094b1-10; 1097b5-15; *P*, 1052a1-5; 1053a1-5, 1253a20-25; 1252b25-30; 1253a1-25; 1254b1-20; 1278b19).

Asimismo, como desde el punto de vista biológico, es natural la unión del macho y la hembra en la reproducción para la continuidad de la especie, desde el punto de vista político, es natural y conveniente la unión de quien gobierna y quien es gobernado para la supervivencia de ambos. El primero, es aquel que tiene la capacidad de proveer con la mente, mientras el segundo, quien la tiene para hacerlo con el cuerpo. Y, al igual que en el plano individual, el alma gobierna al cuerpo dado la condición “defectuosa y antinatural” es éste, en el cuerpo político, quien provee con la mente y la inteligencia gobierna a quien lo hace con el cuerpo (*P*, 1252a25-30, 1253a1-5, 1253a20-25, 1254a30-35): “desde el momento mismo de su nacimiento, los seres se diferencian, unos para ser gobernados y otros para gobernar (...) Y en lo que toca a la relación del macho con respecto a la hembra, aquel es por naturaleza superior (*kreítton*) y ésta inferior (*kheíron*), uno gobierna y la otra es gobernada” (*P*, 1254a20, 1254b1-15).¹⁹

Las formas de autoridad, empero, difieren según los casos de los que se trate. La polis es un gobierno de hombres libres e iguales. En este caso, hablamos de la autoridad política que se ejerce sobre los ciudadanos, cuyos derechos están garantizados por las leyes de la ciudad (*P*, 1255b15-20). A la vez, la polis está constituida por casas, en las que radica lo que Aristóteles llama la “administración doméstica o de la casa” (*oikonomía*) que es el arte de cultivar los medios de la casa (*P*, 1056a10-15) La administración doméstica está constituida por tres relaciones que involucran distintas potestades: la del amo sobre el esclavo, la del marido sobre la mujer y la de padre sobre el hijo (*P*, 1253b1-10).

La aquí nos ocupa, la del marido y la mujer, recibe el nombre de “potestad marital”. Se trata de una monarquía pues toda casa es gobernada por un solo hombre (varón).

¹⁹Esta idea se repite en *P*, 1253a20, 1260a5.

Asimismo, a diferencia de la autoridad política, la potestad marital es un gobierno de diferentes que, en lugar de estar reglado por leyes, lo está por mandatos. El marido gobierna a la mujer como ser libre al modo de un político, del mismo modo que la inteligencia y la parte del alma dotada de razón lo hace con el deseo y la parte afectiva, siendo inconveniente la paridad de ambas o que la relación entre ellas esté invertida (*P*, 1252a9 y ss., 1254b1-15, 1255b15-25, 1259a35-40, 1529b1-5).²⁰

[E]l varón, en efecto, es por naturaleza más apto que la mujer para dirigir –salvo en algún caso que contravenga a la naturaleza- (...) Así pues, en la mayor parte de los gobiernos de ciudadanos, gobernantes y gobernados alteran sus funciones (pues se pretende que estén en pie de igualdad en razón de su naturaleza y que en nada difieran); sin embargo, cuando unos gobiernan y otros son gobernados, se busca marcar la diferencia de los primeros tanto en aspecto exterior, cuanto en lenguaje y en honores (...) Y éste es siempre el modo de relación entre el varón y la mujer (¿??*P*, 1259b1-10).

Esta relación conlleva diferencias psicológicas y morales entre los sexos. Si la mujer fuese indomable por naturaleza, no podría mandársela bien, por lo que es preciso que participe, en cierto grado, de la virtud, y para ello debe poseer la parte racional del alma. Sin embargo, dado que quien gobierna y es gobernado difieren por naturaleza, aquellas no pueden darse en ambos del mismo modo. Por estas razones, mientras el marido posee la parte deliberativa del alma en su plenitud, la mujer la posee sin plena autoridad (*ákyron*). Otro tanto sucede con la virtudes morales, en especial con la prudencia, la justicia y el valor: ella las tiene en la medida suficiente para cumplir su función, mientras él las posee en forma más plena puesto que es quien tiene la función directiva. Asimismo, mientras él tiene coraje para el mando, ella goza de la modestia, del silencio, de la sumisión y de la pasividad necesarios para obedecer (*P*, 1259b40-40; 1260a1-30; 1277b15-30).

La falta de autoridad plena de la parte deliberativa femenina significa que en la mujer hay un predominio de las emociones, de la parte irracional del alma sobre la racional. En efecto, padece de una debilidad intrínseca de la parte superior del alma, que le permite discernir los medios pero no los fines. El marido, por el contrario, al poseer la parte deliberativa en forma plena puede dominar sus apetitos y plantearse no sólo los medios sino también los fines de sus acciones. Y, puesto que la parte racional del alma debe dominar a

²⁰ Como bien señala Horowitz, se trata de un “patriarcado familiar” (1976: 187).

la irracional, el marido domina a la esposa por naturaleza (*EN*, 1050b1-15; *P*, 1255b5 y ss., 1259b30-35, 1260a5-10).

Las diferencias psíquicas y morales que acabamos de mencionar se hallan en íntima correspondencia con los abordajes biológicos del filósofo griego.²¹ En el análisis de la ciencia biológica de su tiempo, Simone de Beauvoir observa que los caracteres psíquicos de la mujer son estrechamente vinculados con la dimensión orgánica su cuerpo²², lo cual es una clara evidencia de la presencia de las ideas del estagirita en la ciencia contemporánea: “[e]l cuerpo de la mujer es singularmente ‘histérico’ en el sentido de que a menudo no hay en ella distancia entre los hechos conscientes y su expresión orgánica” (p. 332).²³ Para los teóricos griegos, entre los que se destaca Aristóteles, la psique femenina se halla afectada por su órgano dominante, el útero (*hystéra*), del que se deriva la histeria (*hysterikós*) como un estado emocional incontrolable (*GA*, 716a5-35; 717a5, 720a26, 720b30, 729a25-30, 776a10).²⁴ Las pasiones que genera el útero hacen de ella un ser irracional incapaz de manejar sus afectos, como se pone de relieve en la falta de autoridad plena que tiene la parte deliberativa del alma de la mujer (KING y RABIL, 2002: IX).²⁵ Para Simone de Beauvoir estas consideraciones responden a la misma voluntad masculina de dominio que guía las tesis biológicas:

Ahora nos es posible comprender por qué se encuentran tantos rasgos comunes en las requisitorias dirigidas contra la mujer, desde los griegos hasta nuestros días; su condición ha seguido siendo la misma a través de cambios superficiales, y esa situación es la que define lo que se ha dado en llamar el “carácter” de la mujer: la mujer “se revuelca en la inmanencia”, tiene el espíritu de la contradicción, es prudente y mezquina, carece del sentido de la verdad y de la exactitud, no tiene

²¹ Cfr. Sue Anderson (2006: 118) quien es de esta misma idea.

²² Cfr. “Los datos de la biología”, en especial las pp. 40, 42.

²³ Beauvoir repite esta idea casi con las mismas palabras: “[s]e ha visto que una de las características de la fisiología femenina [es que] un cuerpo de mujer – y singularmente de mujer joven- es un cuerpo ‘histérico’ en el sentido de que no hay, por así decir, distancia entre la vida psíquica y su realización fisiológica” (p.273).

²⁴ Cfr. Liddell and Scott (1996: 1905-1906), s.v. *hystéra* e *hysterikós*.

²⁵ Incluso, según King y Rabil, se podría ir un poco más lejos: la biología es la clave de la psicología y ambas hallan su explicación en el hilemorfismo. Los cuatro elementos de los que está constituido el universo, la tierra, el fuego, el aire y el agua, se expresan en el cuerpo humano en cuatro humores, respectivamente: la bilis negra, la bilis amarilla, la sangre y la flema. A la vez, éstos se corresponden con diversas constituciones de los seres humanos: la seca, la caliente, la húmeda y la fría, de las que se derivan, respectivamente, determinados estados psíquicos: el melancólico, el colérico, el sanguíneo y el flemático. Por estas razones, el varón, quien contiene por excelencia los principios de la tierra y el fuego, es un ser seco y caliente. La mujer, que participa de los del aire y el agua, es fría y húmeda (2002: IX). Véase también Witt (1998, p.118).

moral (...) En todas esas afirmaciones hay algo de verdad. Solo que las actitudes que se denuncian no le son dictadas a la mujer por sus hormonas, ni están prefiguradas en los compartimientos de su cerebro: están indicadas por su situación (...) [L]as singularidades que la especifican [a la mujer] derivan su importancia de la significación que revisten; podrán ser superadas tan pronto como sean captadas en nuevas perspectivas (...) nunca es el dato lo que confiere superioridad: la “virtud”, como la llamaban los antiguos, se define al nivel de “lo que depende de nosotros” (BEAUVOIR [1949] 1999, p.587, pp.721-722).

La inferioridad psíquica y moral de la mujer respecto del varón le permite a Aristóteles subordinarla al marido so pretexto de neutralidad natural: dado que ella es, por naturaleza, incapaz de decidir en forma correcta, es necesario que el marido, quien sí es capaz de plantearse los fines, decida por ella (HOROWITZ, 1976: 207). De lo contrario, lo irracional se superpondría a lo racional, lo cual no sólo no es acorde a la naturaleza sino que también es inconveniente para la administración de la casa y, por tanto, la para la supervivencia y el bienestar de los integrantes de la familia. En efecto, la mujer, también en esta dimensión del análisis, es por naturaleza un ser humano imperfecto, puesto que la perfección del *eîdos* humano conlleva la plenitud de la racionalidad. La integridad de la parte superior del alma le está vedada y, por tanto, también su desarrollo. Si pudiese convertirse en un racionalmente pleno, la mujer cambiaría su naturaleza, lo cual es imposible (ORTEGA RAYA, 2005, p.118).

La filósofa francesa también supo vislumbrar las implicancias comportamentales y político-sociales de las tesis aristotélicas mencionadas: la mujer queda relegada a las labores domésticas, siéndole vedadas las actividades políticas e intelectuales (pp. 49, 59, 80). Las asimilaciones aristotélicas, en el plano reproductivo, de la hembra a la materia y del macho a la forma, así como las divergencias psicológicas y morales de los sexos, lo llevan a asociar a la mujer con las “actividades materiales” y al varón con las “espirituales” (GA, II, 5; AA, II, 2-5, III; HOROWITZ, 1976, p.194). A éste último le corresponden las actividades intelectuales y políticas, puesto que al tener gobierno sobre sus apetitos puede plantearse los fines últimos de las cosas según la naturaleza. Asimismo, en el plano específico de la administración doméstica, el marido es el proveedor y el generador de la descendencia. La incontinencia de la mujer, la hace incapaz de llegar al verdadero conocimiento, así como de dedicarse a la política, pues su debilidad intrínseca en lo que respecta a la razón le impide plantarse los fines de las acciones: su *areté* radica en las tareas domésticas. En la casa, está a cargo de prever las necesidades diarias (por ejemplo, la

preparación de la comida y la elaboración y el cuidado de la ropa), es quien da y cuida de los niños, del hogar y de los bienes que el varón provee (*EN*, 1094b25, 1095a1-10; *P*, 1335b25, 1252a25-35, 1252b12-15, 1260b1-30, 1277b20-25).

La idea de que en el plano reproductivo la mujer está destinada a la conservación, cuestión que analizamos anteriormente bajo la distinción entre la labor femenina y el trabajo masculino²⁶, encuentra su correlato en la esfera de la administración doméstica y, por tanto, también en la del Estado, dado que la casa es una de sus partes. Mientras el esclavo tiene un valor de uso instrumental, pues provee los bienes consumibles para el amo, las tareas domésticas de la mujer radican en conservar aquello que el varón provee, mas no en producir bienes, lo que obstaculiza su reemplazo por una herramienta inanimada (*P*, 1253b25-35, 1254 a1, 1256a5 y ss., 1277b20-25; FEMENÍAS, 1994, p.170). No hay que olvidar que la *areté* se determina en función del valor de uso y que el *eîdos*, sea de entes naturales o de humanos, se determina por quien lo usa, puesto que es quien tiene el conocimiento superior de la forma. En el caso de la relación amo-esclavo, éste último es circunscripto a la materia y tiene un conocimiento inferior: cumple el papel de instrumento animado en función de las necesidades del amo.²⁷ En el caso de la mujer, sucede otro tanto, puesto que la casa y la familia están gobernadas no por la ley, que rige a los hombres libres de la polis, sino por la voluntad del varón (marido y padre), que tiene el conocimiento de los fines últimos tanto de la casa como del Estado.²⁸ En este sentido, el *eîdos* de la mujer es regulado por el varón y su *areté* la convierte en un instrumento del cuidado no sólo de la *oikía* en general sino también del marido en particular, además de los niños (FEMENÍAS, 1994, p.168; BEAUVOIR, [1949] 1999, p.179).

Estas consideraciones contribuyen a formar lo que para Beauvoir es uno de los factores esenciales de la condición femenina: su “ser-para-los-varones” (pp. 135). El ser de las mujeres es dado por el varón en función de sus propios intereses: la biología la consagra a la perpetuación de la especie masculina, la psicología y la moral, la subordinan al mando del varón, tanto en la casa como en el Estado y, junto con ello, desde el punto de vista comportamental, sus actividades la reducen a la inmanencia y a su cuidado.

²⁶Cfr. p. 18, *supra*.

²⁷Femenías (1994: 168), quien retoma la definición de *areté* y *eîdos* de Guariglia (1993: 88, 96-97).

²⁸Cfr. pp. 19-20, *supra*.

Cabe recordar que el marido es ante todo un ciudadano y que, desde el modelo organicista de Aristóteles, las partes de la ciudad están dirigidas hacia el bien de la polis. En este sentido, Beauvoir observa que, en rigor, la integración de la mujer en la administración doméstica está subordinada al bien de los ciudadanos varones en el marco del Estado (pp. 153, 169; *P*, 1252a25-30, 1252b10-15). En efecto:

El semejante (*semblable*), el otro, que es también el mismo, con el cual se establecen relaciones de reciprocidad, es siempre, para el varón, un individuo varón (...) El griego no encuentra en la prisionera del gineceo al semejante que reclama: por eso deposita su amor en compañeros masculinos cuya carne está habitada, como la suya, por una conciencia y una libertad (...) Pero, cuando las circunstancias lo permiten, quien mejor puede satisfacer las exigencias del varón es la esposa (p.71, p.173).²⁹

Los sujetos, en sentido estricto, son los ciudadanos varones: cumplen con los requisitos aristotélicos del tipo humano que analizamos. Por lo tanto, el grupo de iguales, entre los que se establecen las relaciones de reciprocidad y de reconocimiento mutuo, se restringe a ellos: la mujer queda expulsada del *mitsein* humano y se reduce a ser la mediadora de las relaciones entre los varones libres (pp.22, 71, 143; *P*, 1255b15-20). La inferioridad psíquica, que la destina a la autoridad masculina, hace de ella una conciencia naturalmente pasiva y dócil que no le opone al varón la exigencia del reconocimiento recíproco (pp. 140-141). Asimismo, si recordamos que la mujer constituye un instrumento destinado al cuidado del varón y que, en tanto gobernada por sus mandatos, su *eîdos* está regulado por él, las funciones de la mujer están dirigidas en virtud de los fines masculinos.³⁰

En este sentido, no es sorprendente la inadecuación del modelo organicista: el bien de la polis no es para la mayoría de sus habitantes sino para los ciudadanos varones, los hombres libres e iguales. La mujer sirve a la familia en tanto sirve al bien de la ciudad: el buen vivir y la felicidad de sus miembros. Sin embargo, ésta no lo es de la mayoría numéricamente hablando. La felicidad le está vedada a la mujer por naturaleza: su falta de libertad y la carencia de autoridad plena de su parte deliberativa del alma, la hacen incapaz de alcanzarla. Su incontinencia, su inferioridad moral y su inhabilidad para llegar al verdadero conocimiento, la condenan a la infelicidad. Sólo el varón libre cumple con los

²⁹ El gineceo es el cuarto retirado de la casa que los griegos destinaban como habitación para las mujeres. *Cfr.* p. 13, nota 13, *supra*.

³⁰ *Cfr.* p. 23, *supra*.

requisitos para alcanzar este fin humano. En este sentido, las funciones de la mujer en la polis están dirigidas, como su fin último, al buen vivir y el cumplimiento de la felicidad los ciudadanos varones (*EN* 1094b5-10, 1095a10; 1102a18; *P*, 1264b1-20; FEMENÍAS, 1994, pp.165-170).

3. PALABRAS FINALES

Concentrándonos en la dimensión regresiva-analítica del método progresivo-regresivo que Beauvoir aplica en *SS*, mostramos que la filosofía de Aristóteles constituye una de las condiciones de existencia del estatus de Otra de la mujer y, por lo tanto, de su situación de subordinación respecto del varón. El análisis precedente nos permite concluir que el estagirita contribuye a ello desde varias dimensiones naturalmente interrelacionadas: la biológica, la psicológica, la moral, política y la ética, las cuales hacen a ciertos puntos centrales que Beauvoir especifica en su obra respecto de la cuestión femenina que tratamos. Nos referimos a la relevancia del cuerpo en la delimitación de lo humano como masculino y la concomitante heterodesignación de la mujer como su Otra, a la calificación androcéntrica del cuerpo femenino como pasivo y del masculino como activo, y a las diferencias psíquicas, morales y comportamentales que ello trae aparejado, así como a su relación con la pretensión masculina de perpetuarse y sus correspondencias en la dimensión política, social y ética.

Algunas autoras objetan a las filósofas feministas que dirigen sus denuncias contra Aristóteles. McGowan Tress, por ejemplo, se opone a aquellas que critican el carácter pasivo e inferior de la mujer en el modelo reproductivo del estagirita, bajo el argumento de que no prestan atención a sus intenciones metafísicas. Los desbalances que pueden verse en sus obras biológicas, como es la reducción de la mujer a la materia y la asimilación del varón a la forma, no responden a la misoginia ni al sexismo puesto que aquello de lo que se ocupa Aristóteles es de la búsqueda de los orígenes de las entidades naturales y no de la producción de artefactos ni de manufacturas (1996, pp.33-35).

Si bien es cierto que los textos de biología del estagirita se restringen al tratamiento de los entes naturales, argumentos como el que acabamos de mencionar no sólo parecen

olvidar el símil del macho con el artesano que Aristóteles establece en *GA* (729b10-15; 730b5-30), sino también, y en esto radica el punto más importante, que la búsqueda de los orígenes no le quita a la obra aristotélica su dimensión normativa. Todo pensamiento es situado y el filósofo griego no es la excepción. Seguramente parte de su influencia radica en los hábitos de la época, en que la subordinación femenina era un hecho claro, y en su imposibilidad de imaginar otro mundo posible (FEMENÍAS, 1994, p.170). Pero también, en toda obra, hay una dimensión valorativa constituyente:

Pero, sin duda, también sea imposible tratar ningún problema humano sin tomar partido: la manera misma de plantear las cuestiones, las perspectivas adoptadas, suponen jerarquías de intereses; toda cualidad implica valores; no hay descripción supuestamente objetiva que no se levante sobre un segundo término ético (...) Si pasamos revista a algunas de las obras dedicadas a la mujer, vemos que uno de los puntos de vista más frecuentemente adoptados es el del bien público, del interés general: en verdad cada cual entiende por ello el interés de la sociedad tal y como desea conservarla o establecerla (BEAUVOIR, [1949] 1999: 30).

Los textos de Aristóteles no son una neutral búsqueda metafísica de los orígenes de los entes naturales, tampoco se trata de una mera descripción: sus tesis son valorativas, normativas y prescriptivas. El sexismo y misoginia no se reducen a su incapacidad de imaginar otro estatus ontológico de los sexos y otro tipo de relaciones entre ellos. Conocía muy bien, por mencionar sólo un ejemplo, la propuesta política que Platón establece en *República*, en la que la mujer tiene otro lugar.³¹

El caso aristotélico es ejemplar en lo que hace a la cuestión femenina que Beauvoir pone de relieve en el *SS* no sólo porque en él se hallan los núcleos centrales del estatus de Otra de la mujer, sino también porque esconde la voluntad de dominio masculina en un discurso que se presenta naturalmente neutral. La apelación al orden natural de las cosas encubre las dimensiones valorativa, normativa y prescriptiva de su pensamiento: los sexos y las relaciones que se establecen entre ellos lo son por naturaleza, por lo que todo proyecto humano de fundar otro orden constituye o bien una empresa imposible, o bien algo contra-natura, caso en que pierde los rasgos positivos, e incluso excelsos, de aquello que sigue el buen curso que la naturaleza dicta. De este modo, la teoría del estagirita se presenta

³¹ No queremos decir con esto que, desde el punto de vista filosófico-feminista, la obra de Platón no sea susceptible de objeciones. Sólo queremos indicar que Aristóteles tenía a mano otras concepciones sobre los sexos.

también como un medio de autojustificación: el filósofo, que conoce los fines últimos, no puede permitirse postular un orden que no sea acorde a ellos.

Alguno/as podrían replicar que la obra de Simone de Beauvoir también es valorativa, normativa y prescriptiva. Ante esto, respondemos afirmativamente puesto que el tratamiento de los asuntos humanos, como bien admite la autora, conlleva valoraciones. Al comenzar este trabajo mencionamos que, para la francesa, las más aptas para tratar la cuestión de la mujer son aquellas a las que la femeneidad no se les ha presentado como un obstáculo porque esto posibilita mayor imparcialidad y objetividad. Lo que señala en este punto no es, en rigor, que su perspectiva sea imparcial y objetiva sino que su situación les permite ser más imparciales y objetivas que los varones, porque históricamente son juez y parte, y que las mujeres que asisten a la opresión consentida, dado que toman como la verdad aquello que, en sentido estricto, son las prescripciones masculinas. En otras palabras, el hecho de que la femeneidad no haya jugado en sus vidas individuales un papel decisivo respecto de las posibilidades que se les han presentado, permite cierto distanciamiento reflexivo y afectivo con el objeto de estudio, lo cual no quiere decir que no se afirmen valores. Beauvoir toma posición y lo hace por las mujeres pero en pos de la igualdad de los sexos.

El hecho de ser un ser humano es prioritario sobre cualquier tipo de singularidad: los datos no confieren jerarquías (p. 722). No obstante, esto no implica la homologación de varones y mujeres ni el ocultamiento de sus diferencias.³² Estas últimas residen en lo social, lo simbólico y lo político, es decir, en el modo en que la sociedad patriarcal concibe a la mujer y, por lo tanto, en las posibilidades concretas que le son habilitadas y negadas. Pero también hay diferencias biológicas entre los sexos. Empero, aceptar que existen diferencias orgánicas no equivale a afirmar que ellas establecen superioridad e inferioridad. Los datos no prescriben valores sino que éstos son establecidos por el hombre: “[n]o se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino” (p.207). La humanidad es una idea histórica y los existentes se definen por su situación. Los

³² Judith Butler, quien, siguiendo a Irigaray (1974), sostiene que Beauvoir aboga por la homologación de la mujer con el sujeto masculino ([1990] 2007: 62-63). Spelman sugiere una tesis similar (1982: 120-21).

aspectos biológicos son una parte constitutiva de ésta pero no fijan valoraciones por sí mismos: toda jerarquía se instituye en el marco general de la existencia, que se define según el modo en el que el hombre conciba y valore los datos según el proyecto que se plantee (LÓPEZ PARDINA, 1998, p.152; 2001, pp.68-72). De lo que se trata, en todo caso, es de prescribir valores que liberen la libertad, que sostengan la igualdad de los sexos tanto en un plano simbólico como material (BEAUVOIR, 1947). En este sentido, Beauvoir critica a aquellos antifeministas que abogan por la “igualdad en la diferencia” puesto que al enfocarse en la diferencia no hacen más que segregar so pretexto de la igualdad (p.25). Y agrega: “[I]os que tanto hablan de ‘igualdad en la diferencia’ darían muestras de mala voluntad si no me concediesen que pueden existir diferencias en la igualdad” (p.724). Lo humano tiene privilegio por sobre las diferencias particulares: hay que generar una “metamorfosis interior” en la categoría de sujeto tal como fue históricamente construida, de modo que contenga a todos/as los/as existentes, aunque sin borrar las singularidades (p.722).³³ Mientras el criterio de delimitación de lo humano siga siendo, desde el punto de vista masculino, la diferencia sexual jerarquizada, la mujer no podrá confundir su persona con la humanidad (p.708). Liberar a la mujer es afirmar la igualdad, pero manteniendo la alteridad: el reconocimiento mutuo requiere que cada sexo se reconozca a sí mismo y al otro como carne y conciencia, como inmanencia y trascendencia, es decir, como el otro semejante (p.616, p.724; [1944] 1972, p.84). En efecto, la categoría universal de lo humano guarda su carácter prioritario en relación a los datos singulares pero lo hace en tanto categoría flexible y ambigua que se abre a una multiplicidad de diferenciaciones concretas horizontales, de manera que ningún aspecto fáctico pueda erigirse como el criterio de delimitación del sujeto y, por lo tanto, de sus concomitantes exclusiones.

REFERÊNCIAS

ABELLÓN, Pamela. Feminismo, filosofía y literatura. Simone de Beauvoir, una intelectual comprometida. En **Mora**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, n.20, 2013a, en prensa.

³³ Amorós (1999), en esta línea interpretativa, sostiene que Beauvoir aboga por una “deconstrucción de lo humano” (p. 133).

ABELLÓN, Pamela. El problema de los universales en Simone de Beauvoir. En **III Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos: “Desde Cecilia Grierson hasta los debates actuales”**. La Plata, 2013b.

ABELLÓN, Pamela. La apropiación beauvoiriana de los principios ilustrados en *El Segundo Sexo*: un recorrido crítico. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.3 - n.6, 2012, p.57-72.

AGACINSKI, Sylviane. **Metafísica de los sexos**. Madrid, Akal, 2007.

AMORÓS, Celia. **Hacia una crítica de la razón patriarcal**. Barcelona, Anthropos, 1985.

AMORÓS, Celia. Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición. **Arenal**, Madrid, vol. 6, n. 1, 1999, pp. 113-134.

ARISTÓTELES. **Acerca del alma**. Trad. Calvo Martínez. Madrid. Gredos, 1978.

ARISTÓTELES. **Acerca de la generación y la corrupción**. Trad. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1987.

ARISTÓTELES **Generación de los animales**. Trad. Ester Sánchez. Madrid, Gredos, 1994.

ARISTÓTELES **Acerca del cielo**. Trad. Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1996.

ARISTÓTELES **Metafísica**. Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires, Sudamericana Debolsillo, 2004.

ARISTÓTELES **Ética Nicomaquea**. Trad. Eduardo Sinnott. Buenos Aires, Colihue, 2007.

ARISTÓTELES **Física**. Trad. Guillermo R. De Echandía. Madrid, Gredos, 2007.

ARISTÓTELES **Política**. Trad. M. Isabel Santa Cruz y M. Inés Crespo. Buenos Aires, Losada, 2007.

BARKER, Victoria. Definition and the Question of ‘Woman’. En **Hypatia**, vol. 12, n. 2, 1997, pp. 185-215.

BAUER, Nancy. **Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism**. New York, Columbia University Press, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. **Pyrrhus et Cinéas**, París, Gallimard, 1944 (**Para qué la acción**. Trad. Juan José Sebrelli Buenos Aires, La Pléyade, 1972)

BEAUVOIR, Simone de. **Pour une morale de l’ambiguïté**, Paris, Gallimard, 1947 (**Para una moral de la ambigüedad**. Trad. F. J. Solero, Buenos Aires, Schapire, 1956)

BEAUVOIR, Simone de. **Le Deuxième Sexe I-II**. Paris, Gallimard, 1949 (*El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente, Buenos Aires, Sudamericana, 1999).

BEAUVOIR, Simone de. **La vieillesse**. París, Gallimard, 1970.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York-London, Routledge, 1990 (**El género en disputa**, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2007).

CASALE, Rolando. Algunas consideraciones entre Sartre y Beauvoir sobre el método progresivo-regresivo. En Femenías María Luisa (comp.) **Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de “el otro sexo”**. La Plata, EDULP, 2010, pp. 47-54.

DESLAURIES, Marguerite. Sex and Essence in Aristotle's Metaphysic and Biology. En Freeland Cynthia (ed.) **Feminist Interpretations of Aristotle**. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 138-170.

FEMENÍAS, María Luisa. Simone de Beauvoir: hacer triunfar el reino de la libertad. En **Oficios Terrestres**, La Plata, XIV, n.23, 2008, pp. 32-45.

FEMENÍAS, María Luisa. **Sobre sujeto y género: (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler**. Buenos Aires, Catálogos, 2000.

FEMENÍAS, María Luisa. Women and Natural Hierarchy in Aristotle. En **Hypatia**, Villanova, vol. 9, n. 1, 1994, pp. 164-172.

GUARIGLIA, Osvaldo. Jerarquía natural, ser social y valores en la filosofía practicada e Aristóteles. En **Diálogos**, año 9 n. 25, 1973, pp. 77-102.

HEINÄMAA, Sara. Simone de Beauvoir's Phenomenology of sexual difference. En Simons Margaret (ed.). **The Philosophy of Simone de Beauvoir**. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 20-41.

HEINÄMAA, Sara. **Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir**. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HOROWITZ, Maryanne. Aristotle and Woman. En **Journal of the History of Biology**, vol. 9, n. 2, 1976, pp. 183-213.

IRIGARAY, Luce. **Speculum. De l'autre femme**. Minuit, Paris, 1974.

KELTNER, Stacy. Beauvoir's idea of ambiguity. En En Simons Margaret (ed.). **The Philosophy of Simone de Beauvoir**. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 201-213.

KING, Margaret, RABIL, Albert. The Other Voice in Early Modern Europe: Introduction to the Series. En Bosley Vivien **François Poullain de la Barre. There Cartesian feminist treatises**, Trad. Maistre Welch Marcelle. Chicago, The University of Chicago Press, 2002, pp. VII-XXVII.

LE DOEUFF, Michèle. De l'existentialisme au Deuxième Sexe". En **Le magazine littéraire**, París, n° 145, 1979.

LE DOEUFF, Michèle. **L' estude et le rouet**. París, Seuil, 1989.

LE DOEUFF, Michèle. Towards a Friendly, Transatlantic Critique of *The Second Sex*. En Grosholz Emily (ed.) **The Legacy of Simone de Beauvoir**, New York, Oxford University Press, 2004, pp. 22-36.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert. **Greek-English Lexicon**. Oxford, Clarendon Press, 1996.

LLOYD, Genevieve. **The Man of Reason**. London, Routledge, 1993.

LÓPEZ PARDINA, María Teresa. La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir en relación con Sartre y Merleau-Pony. En **Mora**, Buenos Aires, n. 7, 2001, pp. 65-72.

LÓPEZ PARDINA, María Teresa. **Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX**. Sevilla-Málaga, Instituto Andaluz de la Mujer, 1998.

LOVIBOND, Sabina. Feminism in ancient philosophy. The feminist stake in Greek rationalism. En Fricker Miranda y Hornsby Jennifer **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambriedge, Cambridge University Press, 2006, pp. 10-28.

MCGOWAN TRESS, Daryl. The Metaphysical Science of Aristotle's Generation of Animals and Its Feminist Critics. En Ward Julie **Feminism and Ancient Philosophy**, New York, Routledge, 1996, pp. 31-50.

MODRAK, Deborah. Aristotle's Theory of Knowledge and Feminist Epistemology. En Freeland Cynthia (ed.) **Feminist Interpretations of Aristotle**. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1998, pp.93-117.

MOYNAGH, Patricia. Beauvoir on Lived Reality, Exemplary Validity, and a Method for Political Thought. En Jo Marso Lori and Moynagh Patricia (eds.) **Simone de Beauvoir's Political Thinking**. Urbana- Chicago. University of Illinois Press, 2006, pp. 11-30.

ORTEGA RAYA, Joana. **Simone de Beauvoir. Su aportación a la discusión sobre el género**. Barcelona, Ateneo Teológico-Lupa Protestante, 2005.

POULIAN DE LA BARRE, François. **De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés**. París, Fayard, 1973.

SANTOS, Magda Guadalupe. Beauvoir: paradoxos e interlocuções metodológicas. En **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.3 - n.6, 2012, pp. 271-297.

SARTRE, Jean Paul. **Critique de la raison dialectique**. Paris. Gallimard, 1960 (**Crítica de la razón dialéctica**. Trad. M. Lamana, Buenos Aires, Losada, 1963).

SARTRE, Jean Paul. **L'idiote de la famille**. París, Gallimard, 1972.

SIMONS, Margaret. Bergson's influence on Beauvoir's philosophical methodology. En Card Claudia **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir** (ed.). Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 107-128.

SPELMAN, Elizabeth. Woman as Body: Ancient and Contemporary Views. En **Feminist Studies**, vol. 8, n. 1, 1982, pp. 109-131.

SUE ANDERSON. Feminism and Philosophy. En Gamble Sarah **Feminism and Postfeminism**. London-New York, Routledge, 2006, pp. 117-124.

VINTAGES, Karen. The Second Sex and Philosophy. En Simons Margaret (ed.) **Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir**. The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 45-58.

WITT, Charlotte. Form, Normativity, and Gender in Aristotle. A Feminist Perspective. En Freeland Cynthia (ed.) **Feminist Interpretations of Aristotle**. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 118-137.