

Todos los textos, el cuerpo

El análisis filosófico del cuerpo femenino en Jean de la Rochelle

Carlos M. Martínez Ruiz¹

Hacia los últimos decenios del siglo XII, en el ámbito de las escuelas urbanas, se inicia en la Europa occidental un movimiento de recepción de fuentes médicas y biológicas de diversa índole que dará lugar, con el *Dragmaticon Philosophiae* de Guillaume de Conches, a las primeras enciclopedias del siglo siguiente (Vincent de Beauvais, Bartholomeus Anglicus, Alexander Neckham); a estas fuentes se suman otras de singular importancia, cuando Miguel Escoto traduce del árabe, en 1220, los tres libros de Aristóteles conocidos por la tradición islámica: la *Historia animalium*, el *De partibus animalium* y el *De generatione animalium*.² La recepción de estas obras en las Facultades de Artes y de Teología darán fundamento *natural* a las primeras investigaciones filosóficas y teológicas en torno al cuerpo humano reflejadas en las grandes sumas y cuestiones compuestas y disputadas en la Universidad del siglo XIII.

El texto al que me voy a referir pertenece a una monumental tarea de equipo, dirigida por el ya anciano Alexander of Hales, ejecutada –sobre todo– por Eudes Rigaud y Jean de la Rochelle, y completada varios años más tarde por Guillermo de Melitona. *La Summa Fratrum Minorum* o *Summa Halensis* (1245), en efecto, presenta una extensa y articulada Investigación (*inquisitio*) *Acerca del hombre* compuesta de tres grandes Tratados: el primero dedicado al alma, el segundo al cuerpo y el tercero al compuesto que damos en llamar ‘hombre’.³

El segundo de estos Tratados, a su vez, se divide en dos secciones, la primera de las cuales analiza el cuerpo *secundum fieri* (en su devenir), sobre la base de las cuatro causas aristotélicas; mientras que la segunda se ocupa del cuerpo *secundum esse* (según su ser). La misma estructura de dicha sección jerarquiza la densidad problemática de la diferencia sexual, dividida como está en el análisis del cuerpo masculino primero y del cuerpo femenino después. El objetivo del presente trabajo consiste en poner de relieve algunos de los aspectos más importantes del análisis filosófico y teológico efectuado por Jean de la Rochelle en torno al cuerpo femenino, sus supuestos teóricos, metodológicos y, por cierto, sus resultados.

Mirando el cuerpo de mujer desde y hacia el cuerpo de varón, el filósofo franciscano releva seis problemas filosóficos específicos sobre la base del relato de la creación del *Génesis*, a saber: si fue formado para ayuda del varón; si necesitó en su origen un principio material, esto es, la costilla o algún otro miembro del cuerpo del varón; si su formación se debió a Dios de modo inmediato o mediante algún tipo de ayuda angélica; su integridad; su fortaleza y sus capacidades; y, por último, su dignidad respecto de la dignidad del cuerpo masculino.⁴ Todos estos artículos analizan en cada caso la *convenientia*, concepto ampliamente revalorizado por la filosofía universitaria, ya presente en la gramática, la retórica, la política y la estética, y considerado capital en la metafísica a partir del siglo XIII, en cuanto expresa la presencia efectiva, inteligible y demostrable de un orden.⁵

¹ Doctor en Filosofía (UNC) y Doctor en Teología (*Pontificia Università Antonianum*, Roma). Profesor de las Facultades de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Nacional de Río Cuarto.

² Algunos decenios más tarde, en 1260, Guillermo de Moerbeke traducirá en Tebas directamente del griego estas obras, completando la sección *De animalibus* del *corpus* aristotélico con las traducciones del *De progressu animalium* y del *De motu animalium*, pero Jean de la Rochelle no conoció ninguna de estas traducciones.

³ JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de homine* en *Doctor irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum Summa Theologica* II, Pars I, inq. IV, tract. 2, Quaracchi, 1928, 501-630.

⁴ JEAN DE LA ROCHELLE, *Op. cit.*, q. 2 (610-630).

⁵ Los estudiosos de lengua inglesa suelen traducir el término por *suitability*, *agreedability*. Cf. KOSTO, Adam, “The *Convenientia* in the Early Middle Ages”, *Mediaeval Studies* 60 (1998) 1-54; MARIANELLI, Massimiliano, *Ontologia della relazione. La “convenientia” in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma, 2008.

1. Los cuatro sentidos de la diferencia sexual

La cuestión sobre el cuerpo de mujer parte de la declaración de Dios en el *Génesis* (2,18): *No es bueno que el hombre esté solo, hagámosle una ayuda semejante a él*. Lo primero que hace Jean de la Rochelle es precisar su pregunta (¿el cuerpo de mujer fue creado para ayuda del varón?), a partir del comentario de Agustín de Hipona al versículo mencionado, quien había sostenido que la mujer no fue creada “ni para trabajar la tierra, ni para aliviar o remover el *fastidium* [‘desolación’, ‘aburrimiento’, ‘cansancio’, incluso ‘asco’] de la soledad del varón, ni para compartir la vida, ni para compartir la palabra”, ni siquiera “para conformarse el uno al otro en la paz y en la voluntad”, sino pura, exclusiva y específicamente para procrear hijos.⁶ Sólo la procreación justifica –según Agustín– la *existencia* de la mujer.

La primera y principal pregunta relativa al cuerpo femenino, se convierte así en “si fue conveniente que haya sido formado como ayuda del varón *para la procreación*”. Dicha restricción, por cierto, condiciona el análisis en su conjunto y comporta dos operaciones importantes: en primer lugar, la casi imperceptible reducción de la mujer a su cuerpo, toda vez que la pregunta por la finalidad del cuerpo femenino se precisa mediante el recurso a la concepción agustiniana de la finalidad de la mujer (en atención al texto bíblico). En segundo lugar, Jean de la Rochelle no se pregunta *para qué* (*ut quid*) fue formada la mujer, sino por la *conuenientia* de su existencia en tanto que tal, esto es, corporalmente femenina y sexualmente distinta del varón. El análisis de la *conuenientia*, en este contexto, sitúa claramente la especulación en el ámbito de la metafísica, e intenta justificar, siempre en dicho plano, la optimidad –digamos estructural– de la formación del cuerpo de mujer desde el punto de vista de la diferencia sexual.

La originalidad del franciscano, sin embargo, radica en su intento de establecer o dilucidar esa *ratio* no de modo argumentativo, sino de modo hermenéutico, dando a entender que la ontología del cuerpo (femenino) constituye un problema de interpretación y no de demostración. El modo de justificar su existencia, por tanto, será desentrañar su significado. De hecho, Jean de la Rochelle tratará el cuerpo como un texto, aplicando los cuatro niveles de lectura relevados por la exégesis medieval a la diferencia sexual, para sostener que la razón de su *conuenientia* es literal, moral, alegórica y anagógica.⁷ El orden por el que se pregunta, entonces, consiste en una concatenación racional de sentidos, que parten de la *physis* de los seres animados para alcanzar la *anagoge* del sentido más profundo, capaz de captar el vínculo existente –en este punto preciso– entre el mundo y Dios. Según la formulación más tradicional de la exégesis bíblica, en efecto, la “letra” del texto encierra tres sentidos principales de profundidad creciente, cuya diferencia reflejaba aquel antiguo dístico:

<i>Littera gesta docet,</i>	La letra enseña los hechos
<i>quod credas allegoria,</i>	lo que has de creer la alegoría,
<i>moralis quid agas,</i>	qué harás la moral,
<i>quo tendas anagogia.</i>	hacia dónde tenderás la anagogía.

⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram* IX,3,5: “Ahora bien, si nos preguntamos por cuál motivo era necesario dicha *ayuda*, lo único que se nos presenta con razón a la mente es la procreación de los hijos, así como la tierra resulta de *ayuda* a la semilla para la producción de una planta por la unión de una y otro. Dicho motivo ya se hallaba indicado en la originaria creación de las cosas: *Dios los creó varón y mujer y los bendijo diciendo: -‘Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla’*.”

⁷ Sobre el desarrollo y la evolución de los múltiples y diversos “sentidos espirituales” a partir de un “sentido literal” en la Biblia, me contentaré con remitir a los estudios generales de SPICQ, Céslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse Latine au moyen âge*, Vrin, Paris, 1944; SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1953 y DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris, 1959-1964. Sobre las diversas tendencias exegéticas en el interior de la primera tradición franciscana, cf. SEVERINO POLICA, Gabriella, “Libro, lectura, Lezione negli *Studia* degli Ordini mendicante (sec. XIII)” en AA.VV., *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Accademia Tudertina, Todi, 1978, 374-413; BURR, David, “Olivi, The ‘Lectura super Apocalipsim’ and Franciscan Exegetical Tradition” en AA.VV., *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XIV Convengno Internazionale di Assisi*, Università degli Studi di Perugia, Perugia 1990, 113-135; POTESTÀ, Gianluca, *I Francescani e la Bibbia nel '200*, Edizione Biblioteca Franciscana, Bergamo, 1994.

Así pues, “literalmente” considerada, es decir, en su materialidad (textual), la diferencia sexual es conveniente debido a que –como enseñara Aristóteles– la naturaleza desea la perfección y rechaza la confusión.⁸ Precisamente por eso el hombre debe estar hecho de forma tal que se halle en él la perfección para la propagación o, mejor aún, para su acto, que exige –y por lo mismo implica– la diferencia entre un agente y un paciente, constituyendo el hermafroditismo la “confusión” imperfecta y contraria, en tanto carente de diferencia.⁹ Cabe insistir en que, contra la tradición neoplatónica todavía operante y sólo por la estructura de la exposición, esta vez el cuerpo está designando al hombre.

Por debajo de la “literalidad” del cuerpo, accedemos al sentido tropológico de la diferencia sexual, esto es, en tanto mira a la agencia, en virtud del cual resulta conveniente para que el hombre aprenda la humildad y el amor en la diferencia y de la diferencia misma. La humildad porque necesita de otro y el amor porque otro necesita de él.¹⁰ En tanto símbolo, por tanto, la distinción instala la carencia y la carencia deviene así el fundamento metafísico de la complementariedad. Alegóricamente considerada, la diferencia sexual conviene para que, tanto en la distinción como en la unión de los sexos, el varón y la mujer (sus cuerpos) signifiquen la unión (espiritual) del Cristo y de su Iglesia.¹¹

Y en su nivel más profundo, el anagógico, aquél que alcanza el preciso lugar en que la *physis* posee una fuerza ascendente y eleva de hecho a quien lo alcance, la razón de la diferencia sexual es para que, en la amistosa unión del varón y la mujer se manifieste la unión del alma con Dios.¹²

Me interesa relevar aquí el procedimiento de Jean de la Rochelle, que para elucidar un orden metafísico, atribuye un entramado de significados, establece una comprensión. Tal era, en efecto, la definición que se daba por entonces a la significación en sentido estricto (*significare est intellectum constituere*).¹³ Por supuesto que la significación a la que he aludido es una propiedad de los términos (psicológico-causal, según Spade), pero aquí es el cuerpo de mujer, en su diferencia y por su diferencia, el que cumple tal función y provoca tal efecto.¹⁴ De modo que el tipo de abordaje que acabo de resumir no hace sino confirmar la visión del cuerpo como un sistema de enunciados, puesto que el orden que lo caracteriza, es decir, la *conuenientia* que lo constituye, es un articulado discurso cuyo contenido está en discusión cada vez que nos preguntamos por el mismo. Se trata, por lo tanto, de interpretar. Y, en este caso, interpretar ha sido atribuir, construir, reconocer uno o más sentidos por debajo de la apariencia.

⁸ Cf. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* II,10, 336b29-30; ARISTOTELES LATINUS 9/1, ed. JUDYCKA, Joanna, Brill, Leiden 1986, 76.

⁹ JEAN DE LA ROCHELLE, *Op. cit.*, q. 2, sol. (613): “Et hinc est quod mulier formata fuit a viro distincta, ne, si pluralitas sexuum in unam personam concurreret confusionem faceret quam refugit natura et rectum rationis iudicium”. Cf. SOLANA DUEZO, J., “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles”, *Convivium* 18 (2005) 26-31.

¹⁰ JEAN DE LA ROCHELLE, *ibid.*: “Ratio vero moralis fuit ut in hoc erudiretur homo quantum ad usum humilitatis et exercitium caritatis, videlicet ut dum vir videret se alieni sexus indigere, se ipsum humiliaret; dum etiam attenderet alium sexum suo auxilio indigere, se ipsum illi liberaliter impenderet et caritative”.

¹¹ JEAN DE LA ROCHELLE, *ibid.*: “Ratio allegorica fuit ut in illorum sexuum distinctione et coniunctione in carnis unitatem significaretur coniunctio Christi et Ecclesiae”.

¹² JEAN DE LA ROCHELLE, *ibid.*: “Postremo ratio fuit anagogica, ut in illa amicabilem coniunctionem viri et mulieris significaretur coniunctio animae et Dei”.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *De interpretatione* 16b19-21. La expresión proviene de la traducción latina de la que dispone el franciscano: ARISTOTELES LATINUS 2/1-2: *De Interpretatione vel Periermenias*, ed. MINIO-PALUELLO, Lorenzo y VERBEKE, Gérard, Brill, Leiden, 1965, 5. Cf. ASHWORT, Jennifer, “Signification and Modes of Signifying in Thirteenth Century logic. A Preface to Aquinas on Analogy”, *Medieval Philosophy and Theology* 1 (1991) 39-67.

¹⁴ SPADE, Paul, “The Semantics of Terms” en KRETZMANN, Norman, KENNY, Anthony y PINBORG, Jan (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 188.

2. Las razones a favor y en contra de la diferencia sexual

Zanjada pues la cuestión en el plano hermenéutico, Jean de la Rochelle respalda su análisis de modo argumentativo, proponiendo tres razones principales a favor de lo dicho y nueve argumentos contrarios tomados de diversas fuentes biológicas, ginecológicas, físicas y teológicas, para objetar la *conuenientia* de la pluralidad y de la distinción sexual.

Tres son las razones capaces de sustentar, en general, la *conuenientia* de la formación del cuerpo femenino. Todas ellas se remontan, en mi opinión, al mismo capítulo de *La reproducción de los animales* de Aristóteles.¹⁵ En primer lugar, la diferencia sexual propia del género animal manifiesta la superioridad del mismo respecto a las plantas. La diferencia entre agentes y pacientes, en segundo lugar, manifiesta la perfección del universo. Y, por último, la generación que comporta la diferencia sexual, según el Estagirita, es más perfecta que su contraria.¹⁶ A tenor de la perspectiva aristotélica asumida, en efecto, el criterio para demostrar la *conuenientia* es la perfección, por lo que tanto en el elenco de los argumentos como en la estructura de la solución nos hallamos ante un texto no escrito y subyacente, que considera la humana como la *más perfecta* de las especies. Habida cuenta de dicho margen de escritura, de ese espacio en blanco, lo que esta *questio* permite apreciar es el modo en que Jean de la Rochelle construye esa perfección.

Vengamos ahora a la discusión de algunas objeciones que lo ponen de manifiesto.

El cuerpo femenino marca una diferencia que compromete el destino trascendente del hombre en la medida en que entraña una atracción o un *affectus* recíproco entre el varón y la mujer capaz de impedir su elevación a Dios, o al menos de distraerla, relativizarla. No se trata de una objeción de poca monta, si se tiene en cuenta que, para la cosmovisión cristiana, dicha elevación consume lo humano como proyecto. La intensidad del amor hacia el otro, en efecto, vuelve pesada el alma, la enreda y la obstruye en su tendencia a lo alto.¹⁷ Dicho de otro modo, en y a través de su cuerpo, el otro/la otra, se vuelve deseable en tanto que tal, afirmando de hecho el aquí y el ahora del deseo y de la relación como una felicidad que no necesita nada más allá de sí misma. En y a través de los cuerpos sexuados, todo aquello que debería remitirnos a lo alto, nos devuelve al mundo y a nosotros mismos.¹⁸ Jean de la Rochelle propone esta objeción para mostrar que la pluralidad y la profundidad de los sentidos aducidos en la solución demuestran que el amor no se identifica de suyo con la *libido* (contra la enseñanza de Agustín en su conjunto) y, por lo mismo, lejos de impedir el ascenso del hombre a Dios lo favorece, en tanto y en cuanto se hallaba originalmente regulado por la justicia propia de una naturaleza íntegra (*iustitia naturalis*).

Y así como se ha intentado restringir la condena agustiniana del erotismo en la respuesta anterior, ahora se precisa la noción de *perfectio*, indagando la compatibilidad de dos afirmaciones aristotélicas aparentemente contradictorias: una que opone perfección a necesidad (o carencia) y otra que vincula perfección con diferencia.¹⁹ Ateniéndonos a la primera, en efecto, si se dice perfecto lo que no necesita de nada, entonces las especies hermafroditas (como la liebre y el conejo) son más perfectas que la humana y la formación de un cuerpo *distinto* constituye de suyo un defecto.²⁰ Se trata, en realidad, de dos perspectivas diferentes de un mismo problema, metafísica en el primer caso y biológica en el segundo. Jean de la Rochelle, en efecto, sostiene que aún en las

¹⁵ ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales* I,23,731b,34ss.

¹⁶ JEAN DE LA ROCHELLE, *Op. cit.*, q. 2, c.1, *contra* (612B).

¹⁷ JEAN DE LA ROCHELLE, *Op. cit.*, q. 2, c.1,1 (611): “sed intensio amoris circa creaturam aggravat mentem ne sursum tendat; si ergo mulier, ex viro formata et in coniugium ei copulata, magis attrahebat affectum viri quam aliquid alium creatum... videtur quod formato viro non fuit conveniens Deum formare mulierem”.

¹⁸ Sobre la visión agustiniana de la sexualidad en general y del placer sexual en particular, discutida en este argumento, cf. MARTINEZ RUIZ, Carlos, “Eros y natura. El discurso cristiano del placer” en SCHICKENDANTZ, Carlos (ed.) *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, EDUCC, Córdoba, 2004, 184-189.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IX,4 y *Reproducción de los animales* IV,1,763b21 respectivamente.

²⁰ JEAN DE LA ROCHELLE, *Op. cit.*, q. 2, c.1,5 (611): “sed illa species animalis videtur esse perfectioris in genere suo, quae sine adiutorio alterius sufficit ad productionem sui similis quam quae non sufficit: perfectum enim est quod nullo indiget, ut dicit Philosophus; ergo, si decet genus humanum communicare cum animalibus naturae perfectioris, videtur quod decebat hominem fieri in unitate sexu”.

especies hermafroditas se halla presente la diferencia, toda vez que, para poder procrear, es necesario que un individuo haga de macho (esto es, obre como *agente*) y otro de hembra (o sea, *paciente*), razón por la cual se trata más de un abuso que de un uso perfecto de la procreación como acto.²¹

Pero, sobre todo, ha de considerarse que la hembra, según Aristóteles, es un “macho fallido”, es decir, que la mujer procede de una generación frustrada en virtud de la misma operación de la naturaleza.²² ¿Cómo sostener la *conuenientia* de algo que en sí mismo constituye una falla? Si la naturaleza tiende siempre a la producción de un varón –tesis aristotélica no objetada por nadie hasta la medicina genética–, resulta prácticamente incomprensible que la mujer haya aparecido al mismo tiempo que el mundo, el mismo “día”, según el relato del Génesis, que el varón. En este caso, como en ninguno de los anteriores, nos hallamos ante un verdadero conflicto de interpretaciones, es decir, vemos el cuerpo femenino atravesado por dos textos contradictorios cuya autoridad no está en juego (a veces resulta más fácil dudar del mundo que de los textos que lo describen) y espera del filósofo una reflexión que conjure su destrucción como *intellectus*, es decir, como significado. Ninguna respuesta será más importante que esta pregunta y toda solución no hará más que sacudir las rejas de la celda a la que el problema nos confina. Jean de la Rochelle opta por distinguir entre la falla (*occasio*) que comporta vicio, como el desorden que, por exceso o por defecto, constituye un cuerpo monstruoso, y la falla que mira a la propiedad y a la verdad del fin, esto es, a la realización misma de la naturaleza en cuestión.

Y así podemos decir que la mujer fue ocasionada, esto es, hecha, en cierto modo, con ocasión del varón. Mas no fue así como lo entendió el Filósofo y su palabra no es verdadera en cuanto al estado de la primera creación. La naturaleza de la mujer, en efecto, pertenece a la verdad de la naturaleza humana tanto como la naturaleza del varón.²³

El franciscano se ve forzado, como vemos, a “enmendar” una interpretación (y el texto que la sustenta) para mitigar la contradicción y liberar el sentido (*intellectus*). Y, a diferencia de muchos filósofos y teólogos que le siguieron y leyeron su Tratado, no vacila en relativizar el texto de Aristóteles para mostrar que la diferencia sexual pertenece a la naturaleza y, lejos de representar una falla o un defecto, constituye o estructura su perfección, es decir, *conviene* a la misma.

3. Conclusión

El análisis filosófico del cuerpo de la mujer brevemente repasado en estas páginas, me parece interesante por su relación dialéctica con discursos más naturalistas, como el de los comentarios a las obras biológicas de Aristóteles; por la relevancia de la obra a la que pertenece en la cultura universitaria recién nacida; y por la no haber suscitado la atención de los actuales estudios de antropología y de género. A pesar de su clara influencia en tratados posteriores tanto en su organización como en su contenido (la *Summa de homine* de Alberto, el *Tractatus de homine* de Tomás), el aporte de la Jean de la Rochelle es más representativo que original y vale en cuanto nos ayuda a ilustrar el modo en que, apenas fundada como disciplina científica y como carrera universitaria, la filosofía indaga el cuerpo humano y su función social.

²¹ JEAN DE LA ROCHELLE, *Op. cit.*, q. 2, ad 5 (614): “ad procreationem foetus talium animalium est unum gerens vicem maris et aliud vicem feminae, verumtamen vicissim hoc faciunt: utrumque enim utriusque utitur officio; quod enim uno tempore vicem gerit maris, alio vicem gerit feminae. Vnde in talibus non est procreatio foetus ex uno nec modus iste procreationis perfectus est, sed imperfectus, el in natura nobili abusus esset, non usus”.

²² JEAN DE LA ROCHELLE, *Op. cit.*, q. 2, c.1,7 (612): “nihil cuius simile in specie occasionaliter deducitur in esse operatione naturae, debuit inter prima principia rerum, id est inter illa opera ex quibus operatione naturae aliqua sunt in esse producta, cuiusmodi sunt de quibus habetur in operibus sex dierum, in esse produci; sed tale quid est mulier, id est occasionaliter operatione naturae producitur in esse. Vnde Philosophus libro *De animalibus* dicit quod ‘mulier est mas occasionatus’”. Cf. ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales* I,23,731b,34ss.

²³ JEAN DE LA ROCHELLE, *Op. cit.*, q. 2, c.1 ad 7 (615).

Ampliamente deudor de la biología aristotélica, reduce el problema del cuerpo femenino al de la diferencia sexual, reconociéndolo de suyo como (naturalmente) *otro* respecto del cuerpo de varón en virtud del aparato reproductor y manifestando con ello que la cuestión filosófica y teológica más relevante al respecto no es ni la corporeidad ni el cuerpo *humano* en cuanto tal, sino la diferencia entre el cuerpo de varón y el cuerpo de mujer. La restricción dependiente del texto de Agustín en particular y del relato del Génesis en general, en virtud de la cual lo femenino se entiende sólo finalizado a la procreación, reduce la diferencia sexual, a su vez, a la complementariedad genital y espiritual de una función.

Pero no es eso lo que he pretendido poner de relieve en este trabajo, aunque no deba pasarse por alto. A diferencia de los comentarios al *De animalibus* de Aristóteles, en los que autores como Alberto Magno intentarán profundizar lo que podríamos llamar el contenido “natural” de la diferencia sexual sobre la base de la analogía invertida de los aparatos genitales, de origen galénico; Jean de la Rochelle no aborda el cuerpo biológicamente (como principio), sino hermenéuticamente, a saber, como texto en el que se plasma todo un sistema de enunciados, esto es, un discurso. El maestro franciscano, en efecto, se interesa por evidenciar los elementos que vuelven inteligible la diferencia sexual y esclarecer su conveniencia, sin que la autoridad del relato del Génesis imponga a su trabajo un talante apologético. No se refiere a la conformación, al funcionamiento ni a la generación del cuerpo femenino, ni pretende hallar razones que demuestren la verdad y la necesidad del texto bíblico referido al mismo; antes bien, pone en evidencia el entramado de significados que lo torna social y teóricamente inteligible y operativo. Leyendo con total ingenuidad el problema, este filósofo y queriendo asegurar un enfoque metafísico, pone en evidencia que el orden del cuerpo sexuado es de tipo discursivo y, si bien asume sin perjuicio alguno lo que hoy llamamos el sistema sexo-género, su mismo trabajo deja bien en claro que el vínculo constitutivo del binomio es exiguo y frágil y que el segundo miembro del mismo se halla naturalmente destinado a sobreponerse al primero e incluso a separarse.

La forma desprevenida en que este autor del siglo XIII termina descubriendo que la diferencia sexual que resulta más relevante es la diferencia semántica, no sólo anticipa una discusión actualmente en curso, sino que da lugar a una consideración de tipo metafilosófico acerca de las posibilidades que tiene un filósofo ante el cuerpo como pregunta y ante la metafísica como enfoque.