

**Cartografía del ser, sentido y significado de la mujer en el pensamiento filosófico de las
edades antigua y medieval**
***Cartography of the being, sense and meaning of women in the philosophical thought of ancient
and medieval times***

Floralba del Rocío Aguilar-Gordón¹, 0000-0002-9886-6878

¹Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador. faguilar@ups.edu.ec

Resumen

El propósito de este trabajo es contribuir con herramientas teórico-conceptuales que permitan la comprensión del ser, sentido y significado de la mujer en la historia de la filosofía antigua y medieval, reflexiones que permitan comprender el protagonismo de la mujer en la sociedad actual. Se propone una serie de alternativas que conducen a la superación del pensamiento unidireccional y del carácter patriarcal que subsiste en algunos sectores y ámbitos sociales construidos desde una filosofía elaborada desde los hombres, concepciones que han configurado y consolidado una estructura social determinada que amplía la brecha entre hombres y mujeres, otorgándole más poder a los primeros. El manuscrito refleja los cambios experimentados por la mujer de todos los tiempos en los cuales una constante histórica ha sido la búsqueda de libertad, igualdad social y política de acuerdo a las circunstancias y al contexto que le correspondió vivir. Se trata de un trabajo de revisión bibliográfica, mismo que en su construcción utilizó la deducción como método de investigación que posibilitó la estructuración de ideas singulares y la comprensión de la realidad concreta. Así mismo, se acudió al auxilio de los métodos fenomenológico- hermenéutico que contribuyeron para la profundización del tema objeto de la investigación, propiciaron el análisis y la interpretación de la información procesada en este documento.

Palabras clave: Concepción filosófica, filosofía, protagonismo de la mujer, reivindicación, sociedad patriarcal.

Abstract

The purpose of this paper is to contribute with theoretical-conceptual tools that allow the understanding of the being, sense and meaning of women in the history of ancient and medieval philosophy, reflections that allow understanding the role of women in today's society. A series of alternatives are proposed that lead to the overcoming of the unidirectional thought and the patriarchal character that remain in some sectors and areas of the current society and that has been constructed in a philosophy elaborated by men conceptions that have formed and consolidated a social structure that extends the gap between men and women, granting more power to men. The manuscript reflects the changes experienced by women during the times, in which a historical constant has been the search for freedom, social and political equality of agreement to the circumstances and to the context lived. This manuscript is a bibliographical review that used the deduction as method of investigation, making possible the structure of particular ideas and the comprehension of the reality. Likewise, phenomenological-hermeneutically methods were used to the deepening of the topic object of the investigation, propitiating the analysis and the interpretation of the information.

Keywords: Philosophical conception, philosophy, woman leadership, claim, patriarchal society

Recibido: 07/07/2018

Aceptado: 28/08/2018

1. Introducción

El presente manuscrito puntualiza en algunos ejemplos de los filósofos que a través de la historia se han referido a la mujer. Es necesario recalcar que las concepciones históricas emitidas en este documento están derivadas estrictamente de la mentalidad de los hombres y del contexto que les correspondió vivir.

Históricamente la mujer ha sido considerada como algo inferior al hombre. Evidenciamos que el papel de la mujer y de la madre ha sido denigrado en las sociedades patriarcales en las que los valores del poder, la fuerza, el éxito social en sus diferentes manifestaciones (material o de prestigio) han predominado. Es solamente a partir de finales del siglo XIX, cuando la voz de la mujer empieza a ser escuchada y paulatinamente empieza a ser valorada como tal.

El objetivo de este trabajo es contribuir con herramientas teórico-conceptuales para la comprensión del ser, sentido y significado de la mujer en la historia de la filosofía antigua y medieval, herramientas que permitan repensar y transformar la forma de concebir a la mujer y su protagonismo en la sociedad.

El problema central que orienta la construcción del documento es que las concepciones filosóficas sobre la mujer, surgidas desde la mentalidad de los hombres a través de la historia han silenciado su pensamiento, han ocultado su verdadero protagonismo y la han desplazado de los principales escenarios intelectuales.

La idea a defender es que las diversas concepciones filosóficas deben contribuir para una adecuada redefinición, comprensión del sentido y del significado de la mujer en la sociedad actual.

El dinamismo de la sociedad permite hacer nuevas revisiones, deconstrucciones y reformulaciones de las diferentes concepciones filosóficas que rigen la vida del ser humano, en tal sentido, resulta pertinente establecer unas breves pinceladas sobre lo que serían las pautas o mecanismos para redefinir la concepción de la mujer de acuerdo a su protagonismo y al contexto de hoy que si exceptuamos el pensamiento feminista desarrollado en el siglo XX, podemos manifestar que las mujeres y su pensamiento han sido silenciados e invisibilizados a través de la historia.

Encontramos, sin embargo, excepciones de quienes como Platón y Stuart Mill defienden a las mujeres. Platón, en *La República* y en *Las Leyes*, defiende que las mujeres fueran educadas de igual modo que los hombres. Por su parte, en el siglo XIX, Stuart Mill, en su obra *La servidumbre de la mujer*, defiende expresamente la igualdad entre los sexos y se convierte en uno de los primeros defensores del derecho a voto de las mujeres.

No obstante, en la tradición filosófica encontramos con frecuencia a quienes no ocultan que en la filosofía no haya habido neutralidad respecto a los sexos, tal es el caso de Aristóteles quien al usar el término *anthropos* se refería al hombre en sentido genérico de manera que no puede aplicarse a las mujeres; por su parte, en el siglo XVIII, Kant al hablar de los ‘seres racionales’ lo hace en contextos exclusivamente masculinos, con lo que excluye a las mujeres del ámbito de la racionalidad. Los anteriores son ejemplos lingüísticos utilizados con frecuencia para excluir o minusvalorar a las mujeres.

En el proceso histórico, se evidencia una tendencia del pensamiento filosófico que pretende relacionar el concepto de “hombre-varón” y la noción de lo “masculino” con la racionalidad y la cultura, con el ámbito de lo público, mientras que el concepto de «mujer» y la idea de lo «femenino» se relaciona con la emoción y con la naturaleza, en otras palabras, el concepto de mujer queda recluido al ámbito de las relaciones privadas. De esta manera, como sostiene Morgan (1993), las mujeres han sido consideradas incapaces de participar en los asuntos públicos y en la vida política de sociedad, tal como en la modernidad lo sostienen Rousseau y Hegel.

De lo antes afirmado, se deduce la actualidad e importancia del tema objeto de este trabajo, refleja los procesos de cambios experimentados por la mujer de todos los tiempos en los cuales una constante histórica ha sido la búsqueda de su libertad, su igualdad social y política de acuerdo con las circunstancias, costumbres, cultura y en general, conforme al contexto que le correspondió vivir.

Pero independientemente de las restricciones sociales, políticas e intelectuales impuestas, el papel de la mujer en la sociedad siempre ha sido importante. Resulta sustancial su sensibilidad familiar, su rol como madre y esposa, la calidad de la educación, la formación de los hijos, etc. Los sucesos del siglo XX redireccionaron la historia femenina. La feminidad ya no se limita a la sensibilidad, a la pasividad y a la maternidad, es preciso descubrir y expresar la capacidad creadora y transformadora de las mujeres. La igualdad de derechos, de salarios, de educación y de trabajo dio un giro en la forma de pensar, ser y actuar de las mujeres que lucharon por su reivindicación.

La mujer ha sido el eje de la sociedad a través de los tiempos y su presencia a lo largo de toda la historia ha sido constante. Sin embargo, hasta la actualidad subsisten ciertos rezagos de machismo, discriminación, explotación, violencia, exclusión, etc., la vemos muchas veces como protagonista de los hechos ordinarios, comunes, pero no la encontramos en las grandes aventuras de la historia. Las condiciones sociales

existentes en cada época y el rol asignado a la misma han sido decisivas. Al vivir en función del otro, de lo masculino, del hombre, la mujer no tuvo un proyecto de vida propio, siempre ha actuado a la sombra del hombre y ha estado por mucho tiempo al servicio del patriarcado constituyéndose en una especie de apéndice del sujeto protagonista, activo y agente de la transformación histórica (“el hombre”) (Díaz Loving, 1996).

El trabajo se encuentra estructurado en tres partes: en la primera parte, se examinan las concepciones de la mujer surgidas en la filosofía antigua; en la segunda parte, se analizan las concepciones de la mujer en la filosofía medieval; y en la tercera parte, se reflexiona acerca del paso histórico de lo negativo a lo positivo en el accionar de la mujer en la sociedad actual. A continuación, se desarrollan cada uno de los aspectos antes mencionados.

1.1. Ser, sentido y significado de la mujer en la edad antigua

Para el abordaje de este tema, es necesario remitirse a la antigua Grecia y al contexto imperante en ese entonces. Históricamente, encontramos que en Grecia la mujer era considerada bajo las mismas condiciones sociales que los esclavos, así lo encontramos explicitado en los diálogos *La República*, *Fedro*, *Símposio* de Platón y en la *Política* de Aristóteles.

En esa época, ser mujer implicaba inferioridad, minoría de edad y prohibición para asumir funciones en la sociedad, restricciones para desempeñar cargos políticos, aceptar la negación de los derechos civiles. Esto permite inferir que la mujer estuvo relegada al trabajo doméstico, al cuidado de los niños y de las personas mayores, incluyendo el servicio y cuidado del esposo. Como decía Díaz Loving (1996), los pocos casos en que la mujer podía tener influencia en asuntos políticos de la polis eran a través de los hombres como se evidencia en el caso de Aspasia (consejera de Pericles, gobernante de Atenas), se dice que la toma de decisiones políticas dependía del criterio de Aspasia sin embargo, ella no tenía derecho a participar en elecciones políticas.

Por su parte, Platón (2011) sostenía que “no hay ninguna ocupación en un Estado que sea exclusiva de los hombres y que, por consiguiente, las mujeres tienen derecho a ejercitarse en cualquiera de las tareas del Estado, incluyendo la del gobierno” (pág. 56). En esta cita se vislumbra una posibilidad para que la mujer intervenga en algunas tareas de la sociedad; este filósofo consideraba que, aunque las mujeres puedan ser más débiles en el ejercicio físico de alguna tarea, no por ello se les debe prohibir el acceso a las clases sociales de los guardianes o de los gobernantes, lo importante es que cumplan con los requisitos indispensables para el ejercicio de estas responsabilidades en los mismos términos que los exigidos a los hombres. Pues, según el mismo Platón (2011) “así como hay hombres que son aptos para la guerra y otros que no son aptos para ello, existen mujeres aptas para la guerra y otras aptas para la producción” (pág. 475), aspectos que obedecen a la división natural de las personas mas no a una división entre sexos. De allí que, siguiendo la dirección platónica, se deduce que, si un hombre y una mujer tiene la misma naturaleza de alma, entonces las mujeres tendrían la misma capacidad que los hombres para desempeñarse en un cargo en el Estado. Estas ideas platónicas se justifican debido a su pretensión de construir una sociedad perfecta dibujada conceptualmente en *La República*.

Las ideas platónicas constituyeron una novedad en Grecia, una sociedad en la que las mujeres no jugaban un papel político importante, es la primera vez que alguien coloca a las mujeres y a los hombres en la misma categoría, aspecto expresado en el libro V de *la República*, cuando Platón afirma: “no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre” (Platón, 2010, pp. 455-456). Al reconocer la misma naturaleza para hombres y mujeres, Platón iba en contra de las ideas imperantes en aquel contexto, sin embargo, para el filósofo era lógico que mujeres y hombres tengan las mismas oportunidades de acceder a una educación igualitaria, aunque esto quedó reducido a una mera utopía similar a todo su ideal sociedad, siglos después se constituyó en los principios de lo que luego fueran los derechos de la mujer en cuanto a recibir una educación completa y el derecho a insertarse en el ámbito laboral público del que estuvieron excluidas por muchos siglos. A pesar de lo afirmado, no se debe olvidar que para Platón la educación de las mujeres era necesaria para equiparar al hombre quien siempre fue entendido como un ser superior.

Desde la perspectiva de Tommasi (2002), se desprende que Platón ocupa un lugar importante en la discusión de la diferencia entre los sexos, pues las mujeres no desaparecen del discurso platónico, aunque su

presencia indirecta, oblicua, como la de Diótima en el Simposio, es signo de una apropiación que al mismo tiempo es exclusión de lo femenino. A pesar del reconocimiento que se tributa a la sabiduría de Diótima, en este filósofo como en toda la cultura griega, está presente la convicción de que la mujer es extraña al logos y que parcial e inadecuadamente participa de la racionalidad (Tommasi, 2002). La mujer es considerada como algo necesario para la reproducción y para la conservación de la especie. Aspecto vigente en nuestras sociedades en las que, a pesar de las conquistas de la mujer de los últimos tiempos en los diversos ámbitos, se la sigue viendo como un ser necesario para perpetuar la especie; ha dejado de ser propiedad del hombre, del esposo, del varón para convertirse en una especie de propiedad del Estado, ella es la encargada de procrear a los hombres y mujeres de la nueva sociedad, aspecto que pervive en nuestros días.

En ciertos pasajes del Simposio y de Fedro, se encuentra que en el pensamiento platónico, se fortalece la idea de predominancia del hombre sobre la mujer, el varón es sujeto y objeto de amor e inclusive se encuentran pasajes en los que “el hombre-filósofo se apropia de la capacidad femenina de procreación y, al mismo tiempo, excluye a las mujeres de la más alta forma de generación, la del espíritu” (Ungo-Montenegro, 2000, p. 205).

El hombre griego hace suya la característica más específica de lo femenino, la capacidad de engendrar; considera una distinción entre el amor entre varones que es el que permite engendrar y parir en el nivel del logos, discursos e ideas inmortales y los hijos generados por mujeres que según el filósofo están destinados a perecer. En el discurso de Platón, las mujeres aparecen como algo envidiable de quien es necesario apropiarse de la capacidad femenina real para procrear que en palabras de Platón se traduce en la mimesis masculina de la maternidad, aspecto evidenciado en Teeteto en que representa a un joven matemático, cuya *psyqué* está en plena gestación y al que Sócrates ayuda a parir. A pesar de todo, en Platón las mujeres no desaparecen de su discurso, es Diótima, una mujer la que posee la sabiduría sobre las cosas del amor, desempeña la figura de maestra de Sócrates (Tommasi, 2002).

Por su parte, Sócrates, al crear la mayéutica como arte de dar a luz ideas, de ayudar a parir ideas mediante un proceso de interrogación, pensó en las mujeres, en primera instancia en su madre y luego en Jantipa su esposa. En esto también se evidencia su coparticipación con la tradición donde el pensamiento masculino se impone al seguir pensando y considerando a la mujer como una interlocutora, discípula, subordinada pero nunca como autoridad femenina. Sin embargo, la figura de Diótima es una mujer que sabe enseñar a mujeres y a hombres, y Sócrates es un hombre capaz de estar en presencia de una autoridad femenina y de aprender de ello. Esto también se encuentra en el Simposio, de Platón, además de la actividad de este filósofo varón para apropiarse de la capacidad generadora materna; a partir de Sócrates y de Platón, se constituye una jerarquía donde la generación en su más alto sentido tiene como sujeto siempre al hombre, al varón, y en el más bajo, a la mujer; así en Platón citado por Rodríguez (1994) se puede:

reconocer al sujeto del discurso como sexuado en masculino, y como deudor de la capacidad generadora femenina en sus metáforas decisivas respecto a la gestación y la maternidad. Se indigna de que seres tan mal educados sean quienes eduquen a los hombres (pág. 266).

Por eso Platón (2011) desea que se eduque a las mujeres igual que a los varones y decide revisar los mitos que las nodrizas y las madres van a enseñar a sus hijos, porque, dice: “de los que les cuentan hoy, habría que rechazar la mayoría” (pág. 87). A propósito de esto habría que tener presente la figura de la mujer guardiana de la República. Platón atribuye a la mujer una misión semejante a la del hombre, afirmando con ello la irrelevancia de la diferencia biológica respecto a la capacidad de la mujer para desarrollar una función en las estructuras comunitarias. De este modo, en palabras de Menéndez (2006), “Platón se propone neutralizar la asocialidad de la mujer, no discriminándola, sino integrándola parcialmente en las estructuras públicas y sometiénola a un control colectivo directo” (pág. 75).

Por otra parte, la mujer en el pensamiento de Aristóteles, adquiere otra connotación como lo vemos a continuación. Como es de conocimiento común, la polis es el lugar propio de desarrollo, crecimiento y perfección del hombre, porque él es ante todo un animal político social como Aristóteles lo considera en su Política.

Coincidiendo con los referentes planteados en el análisis de Femenías (1988), encontramos que para Aristóteles, la organización del Estado es por naturaleza, anterior a cada sujeto particular. Según Aristóteles, sólo en la polis, con sus semejantes, el hombre adquiere la palabra que supone la racionalidad, y lo constituye en un ser moral capaz de elegir el bien. Las acciones del hombre tienen un sentido, un propósito y tienden a fines (Aristóteles, 2010b). Los fines se estructuran de tal modo que convergen en un fin humano último, el bien más digno es la felicidad. El individuo humano y la polis, se proponen fines, el logro de su

propia felicidad (Aristóteles, 2010) 66bien de todos. Son algunos pasajes de Aristóteles que vislumbran la concepción de una sociedad machista por excelencia (Femenías, 1988).

En la Política y en la Ética a Nicómaco, Aristóteles encuentra a la mujer como el modelo organicista de Estado que conlleva relaciones de parte/todo y un orden que supone una jerarquización o estratificación natural y necesaria para alcanzar los fines que la polis se propone. Pero, si el fin último de la polis es alcanzar la felicidad de todos sus miembros, es preciso revisar quiénes son los sujetos que no pueden alcanzarla.

No se debe olvidar que para Aristóteles (2010b), “cada individuo o parte se relaciona con el Estado o todo desde su propia actividad y, en tanto parte de aquél, contribuye a su fin último, el logro del bien de la polis” (pág. 1094). Es preciso recordar también que las referencias de Aristóteles acerca de la mujer se encuentran estipuladas en pasajes sobre la *oikía* casa- hogar, que incluye tanto al hombre libre y su familia (esposa e hijos), cuanto a sus esclavos y esclavas, constituyendo lo que se podría denominar una familia extensa por oposición a la familia nuclear o reducida como lo menciona Femenías (1988).

En el inicio de la Ética a Nicómaco, Aristóteles (2010) expresa que “el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (pág. 357), con esto explica que todo tiene un *telos* que domina; el fin aparece como la causa por la cual se hace algo respecto de los fines de un hombre particular y de los fines de la comunidad que se constituye por naturaleza para perseguir su propio fin, el bien de todos o de la mayoría, tal como lo establece Femenías (1988). Esto se reafirma en la Política en la que sostiene que toda comunidad se constituye en vistas a lo que se estima ser algún bien. El hombre (en sentido universal), tiene como fin bastarse a sí mismo, alcanzar lo mejor para él y perfeccionarse. Para obtener tales logros se asocia con otros hombres, y en esa asociación con sus congéneres alcanza los fines exclusivamente humanos que lo ligan a lo divino haciéndolo merecedor del amor de los dioses. En tal sentido, según Femenías(1988) el fin último del Estado en Aristóteles se alcanza con la participación de todos sus miembros en correspondencia con las funciones que les incumbe. Un Estado organizado de este modo alcanzaría sus límites naturales y la perfección de su forma.

De allí que, el fondo de estas afirmaciones está dado por la situación atomizada de las polis griegas confederadas, en las que cada uno guarda estrecha relación con los demás miembros de la misma. Resulta evidente que a decir de Femenías (1988) esta concepción de estado es organicista; el modelo con que se constituye el Estado es similar a la estructura del organismo animal. Un organismo entendido como un todo formado por partes que cumplen diferentes funciones y cada una de ellas contribuye a la supervivencia del organismo en su totalidad. La felicidad de todos o de la mayoría, la buena vida, el logro del objetivo máximo de la polis (el todo), está por encima de la felicidad de uno o algunos (parte/s) de sus habitantes.

Para obtener equilibrio, el Estado como un cuerpo debe velar para que sus miembros contribuyan al bien común cumpliendo satisfactoriamente su función específica para el bienestar general. Sin embargo, los objetivos que Aristóteles propone para la polis presentan algunos inconvenientes propios del modelo organicista. El bien/felicidad se refiere a la mayoría de los ciudadanos de la polis, con lo que quedan relegados a un segundo plano los extranjeros, los siervos, los esclavos, los niños y todas las mujeres de la polis cualesquiera fuera su posición social o su edad. El Estado que Aristóteles concibe es la continuación de un orden natural; supone diferencias y jerarquías como las que se imponen en lo social.

Además, en la Política de Aristóteles se encuentran afirmaciones como las que siguen: “...el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior; el uno gobierna y la otra es gobernada; este principio de necesidad se extiende a toda la humanidad” (pág. 1161). Con esta afirmación, Aristóteles deja en evidencia el papel subordinado de la mujer. El estagirita expresa claramente que la relación entre hombre y mujer es la de superioridad-inferioridad, aun cuando esto no baste para delimitar dos especies diferentes.

A su vez, en la Metafísica de Aristóteles encontramos pasajes como los siguientes: ambos géneros son miembros de la misma especie como pares e impares son ambos números. En este sentido se podría deducir que los pares (o los impares) son superiores respecto de los otros números (su clase complementaria), o que varones y mujeres no se relacionan jerárquicamente, sino que se complementan sin que esto conlleve superioridad del uno sobre la inferioridad del otro, citado por Guariglia (1973). Sin embargo, Aristóteles (2010) insiste en que, para ejercer el poder, el macho está mejor dotado que la hembra, salvo casos antinaturales; considera que el macho está siempre en relación de superioridad respecto de la hembra.

Estas afirmaciones evidencian que a una superioridad natural debe seguirle una superioridad funcional (político-social), esto se explica porque Aristóteles adoptó una serie de connotaciones del tipo griego-bárbaro, amo-esclavo, hombre-mujer, mujer-niño entre otras, para referirse a la relación dominador-dominado, aspecto que Guariglia (1973) lo hace notar con claridad. En términos del propio Aristóteles

(2010b) se trata de una relación de gobernante-gobernado, en la que se benefician mutuamente a pesar de que entre ellos no pueda haber “ni justicia en el plano jurídico, ni amistad en el plano ético” (pág. 1246). En la misma *Ética a Nicómaco*, encontramos que Aristóteles (2010a) sostiene que la relación de amistad o de justicia es factible entre ambos ‘en tanto que hombres’, ‘en tanto que individuos humanos’ y más allá de la que los involucra en un papel social determinado. Algo similar se presenta en *La Política*, a nivel de la polis respecto del modo de gobierno, Aristóteles (2010b) establece que “la polis, es una agrupación política donde rige un gobierno de pares; la heredad, (casa, reino) se organiza según un claro sistema de diferentes donde existe mandato y no leyes” (pág. 1252). Este pasaje ilustra claramente la diferencia entre el patriarcado y la organización civil de la polis.

Las palabras de Aristóteles respecto de la situación de superioridad del varón sobre la mujer parecen describir un hecho socio-histórico, una situación que se repite en la sociedad antigua. Aristóteles, según Guariglia (1973) otorga validez universal a la sociedad y al momento socio-histórico que le correspondió vivir por ello instituyó la estructura jerárquica de su sociedad como válida por naturaleza para todo tiempo y lugar. Lo anterior permite inferir que la fuerte jerarquización de la sociedad, el carácter patriarcal de la familia griega y la concepción organicista de Estado, le llevan a Aristóteles a considerar como algo necesario dentro del orden jerárquico determinado por la estructura misma de la naturaleza y con carácter inmutable. Como bien señala Guariglia (1973) respecto de la relación amo-esclavo, Aristóteles infiere a partir de lo dado una condición natural; lo contingente depende de lo necesario; en el seno de la familia, tanto la relación amo-esclavo cuanto la relación marido-mujer son partes de la misma organización. No obstante, gobernantes y gobernados tienen los mismos intereses y cada uno contribuye al logro de los fines de la *oikía*, según lo proponga el jefe de la familia, esto es, sus funciones convergen en el bien común (Aristóteles, 2010b). Este bien común es propuesto y reconocido por el varón jefe de la familia y la mujer -debido a su incapacidad para el mando- debe obedecer. Esto confirma la necesidad del tutelaje por parte del padre o del marido, los que legalmente rigen su vida pública y privada.

Aristóteles (2010b, págs. 1258; 1359; 1260; 1277) señala las virtudes femeninas por naturaleza: incapacidad para el mando, en consecuencia, sumisión y pasividad, debilidad corporal, areté propia de las tareas domésticas, valentía subordinada, moderación y modestia. A esta lista de cualidades debemos agregar su irreflexiva emotividad, la que rige su vida opacando la facultad deliberativa. Esta lista de acuerdo a Guariglia (1973) obedece al papel asignado a la mujer por la sociedad griega y al que se vio obligada a cumplir y los casos excepcionales que fueron desobedecidos fueron catalogados como antinaturales. Así mismo, Guariglia (1973) muestra que, en la terminología aristotélica de valor, la *areté* se determina en función exclusiva del valor de uso; también señala que el *eidos*, la forma requerida tanto a entes naturales cuanto a humanos (su ejemplo es el del esclavo) está determinado por quien lo usa, que generalmente “es quien tiene el conocimiento superior de la forma frente al conocimiento inferior del productor, reducido a la materia” (pág. 66). El productor queda relegado al papel de herramienta humana, instrumento animado sometido a la función de suplir las necesidades de otros, en este sentido, Guariglia (1973) haciendo referencia a Aristóteles, afirma que: “...de la misma manera que la naturaleza a fin de lograr un perfecto todo orgánico destina cada parte a una única función, no es esclavo sino en la medida en que debe cumplir una función subordinada y limitada” (pág. 97).

Si consideramos este enfoque a la comprensión de la mujer, la situación se ve más compleja; su *areté* es propia de las tareas domésticas, aspecto que la convierte en un instrumento del cuidado de la *oikía* en general y del varón en particular. Respecto de la reproducción de la especie, mientras que el hombre aporta la forma, la mujer hace lo propio con la materia. La mujer es la clase complementaria de la especie; además, la reproducción en términos de gestación la condiciona biológicamente y se la limita a cumplir sólo con funciones naturales, a las que se agrega el cuidado, la atención de los niños, de los adultos varones y de la casa en general. Estas últimas actividades las cumple aun cuando nada biológico la determine a ello. Su situación de subordinación no está dada por el orden natural, como pensó Aristóteles (2010b), sino por un orden social, basado en la necesidad de un tipo de organización de la sociedad: su *eidos* lo rige, por fuerza, el varón, cuyo mandato en la familia no obedece a la ley sino a su voluntad: el gobierno de la *oikía* no es un gobierno de iguales, sino que desde la función diferente, cada miembro de la *oikía* contribuye al bien común; esto supone una fuerte estratificación ratificada cotidianamente por la presión social, situación a la que Aristóteles le da la validez de un orden natural. El fin de esta relación es el cuidado de la calidad de vida del hombre libre, para el caso de los esclavos y para el caso de las mujeres, de todos los varones adultos de la especie y de los niños. De aquí reconoce la categoría de ser-para-otro como el modo propio del ser de la mujer con la consiguiente pérdida de la conciencia de ser-para-sí que ello implica, como reconoce

Guariglia (1973) al referirse a la institución de la esclavitud: "...la condición del vivir honesto es la existencia de un género de hombres (los esclavos) sujetos a la pesada carga de producir los instrumentos necesarios para la vida de los otros, lo que los convierte a ellos mismos en instrumentos, en medios, en propiedad animada"(pág. 102).

Esto hace notar que la mitad de la especie está subordinada al beneficio de la otra mitad, a nivel social, legal y económico. Se obliga a la mujer desde el sistema social a resignar sus derechos públicos y su autonomía en beneficio de la "seguridad privada" que le brinda el estado de "menor de edad" que debe ostentar de por vida.

Siguiendo a Guariglia (1973), el análisis aristotélico presentado en la Política y en la Ética a Nicómaco es una especie de renuncia a la utopía de un esquema filosófico-político que representa la culminación de la sociedad griega, tal como es requerido por naturaleza. La propuesta aristotélica busca un bien concreto, humano e inseparable de las formas históricas y sociales específicas a las que se liga. La satisfacción de estas necesidades marca la finalidad última de la polis y su razón de ser. De igual modo, Sandel (2000) analizando el pensamiento aristotélico considera que cubrir las necesidades de la *oikía* es la finalidad última y la razón de ser de la función de todos los miembros que la conforman. El orden social debe ajustarse al orden natural. De acuerdo a Aristóteles, los esclavos y las mujeres colaboran al fin/bien de la polis desde su propia situación instrumental.

Toda familia, es parte de la ciudad; como aquellas relaciones pertenecen a la familia (relaciones hombre-mujer, mujer-hijo, etc.), y como la virtud de la parte debe mirar a la del todo, menester es que la educación de los hijos y las mujeres se haga mirando la constitución política, como lo establece el análisis de Sandel (2000).

La educación de las mujeres se subordina a los objetivos de la polis organicista, de modo que su virtud depende de la filiación con la estructura social que la determina. El mismo Aristóteles (2010) en La Política, agrega: "Es evidente que ninguna virtud del carácter es congénita por naturaleza" (pág. 1260) sino que obedece a su posibilidad de actualización. Sin embargo, esta regla ética parece no regir en el caso de la mujer la que si posee virtudes del carácter que trae consigo por naturaleza.

Aristóteles, analizado por Camps (1999), "ignora para las mujeres las cuestiones de índole educativa, social y de hábito que tiene en cuenta explícitamente para la formación del carácter del hombre (varón) en términos de su posibilidad concreta de perfección" (pág. 56). De lo afirmado se desprende que el bien de la poli, cabe sólo a los varones de la especie, a los que las mujeres deben servir como modo funcional de contribución para el logro de la perfección de aquéllos. A la mujer le está negada la felicidad, no tiene libertad ni capacidad deliberativa para alcanzarla; no cumple con los requisitos necesarios para que forme parte del conjunto de hombres.

En términos de Frankena (1968) el único hombre que tiende a la perfección es el varón de la especie y, además, entre ellos, sólo los que son libres; "la estratificación de la sociedad parece resolverse desde dos ejes: hombres libres-hombres esclavos; hombres-mujeres" (pág. 218). El primer par responde a un valor de uso meramente instrumental productor de bienes de consumo para el hombre libre, cuya inoperancia reconoce Aristóteles, el segundo par (hombre-mujer) corre con la responsabilidad biológica de la reproducción. La mujer gesta el infante, lo cuida durante los primeros años de vida, cuidado sin el cual la gestación en sí habría sido inútil para el fin de la especie: perpetuarse. Las tareas del hogar reconocen una situación peculiar; su modo de producción es un modo de conservación, por lo que su reemplazo por una herramienta no-animada resulta más difícil. Según Guariglia (1973), Aristóteles ignora que "en determinadas circunstancias los seres humanos, hombres y mujeres, están imposibilitados de desarrollar satisfactoriamente sus cualidades éticas" (pág. 100). La fuerte estratificación social griega lleva a Aristóteles (2010b) a aceptar lo "reconocido por la mayoría" como necesario por naturaleza. Vemos que la tradición liberal, a pesar de su supuesta fundamentación de los derechos individuales y de la igualdad humana, a decir de Vallespin (2012) "es más aristotélica de lo que generalmente se reconoce y que inclusive en la actualidad prevalece" (pág. 86).

En general, Aristóteles cuando se refiere a los orígenes de la sociedad, llega a la conclusión de que éstos se encuentran en la unión de los sexos para la reproducción de lo que se constituye la familia y en donde cada sexo tiene funciones específicas a partir de su propia naturaleza. La mujer es un ser reproductivo y el hombre un poseedor y administrador. Aristóteles (2010b) consideraba que el origen de todos los males de la sociedad obedece a la ausencia prolongada de los hombres ya que, según este filósofo, las mujeres no tenían la suficiente experiencia para asumir esos retos debido a la falta de un aprendizaje. Es así como las mujeres históricamente han estado subordinadas a los hombres y juzgadas debido a su falta de experiencia y

de preparación en muchas áreas que tradicionalmente solamente eran desempeñadas por los hombres. En la visión aristotélica, la virtud de la mujer estaba vinculada con el silencio, con la sumisión, con la obediencia y era el hombre quien le asignaba su *statu quo* y al no proporcionarle voz a la mujer, se le niega su oportunidad de crear su propio discurso, de reconocerse como valiosa y consiguientemente, carece de identidad, de ciudadanía y no era sujeto de derecho.

1.2. Ser, sentido y significado de la mujer en la edad media

En esta época, encontramos algunas reflexiones acerca de la mujer por parte de Santo Tomás de Aquino, no obstante, antes de hacer referencia a sus contribuciones, es importante caracterizar brevemente al contexto. Durante este período, las mujeres estaban marginadas de la vida social y excluidas del mundo de la cultura. Las mujeres laicas no contaban con la suficiente instrucción a diferencia de las mujeres cultas que se encontraban al interior de los conventos y monasterios, representadas en las bibliotecarias, escribanas y enseñantes, que escribieron obras sobre sus experiencias místicas, así como algunos tratados científicos. En esta orientación, es digno de mencionar a Hildegarda de Bingen (1098-1179), quien dejó importantes escritos de astronomía, botánica y medicina, así como libros proféticos, basados en sus visiones.

Tomás de Aquino, consideró que varón y mujer manifiestan distintamente la racionalidad humana. La hembra-madre, razón material e incorporada, se identifica con la naturaleza y semeja la materia prima. El macho-varón semeja a la forma, encierra la plenitud del ser e intenta ser una razón pura y desincorporada separada de la naturaleza, y necesaria para completar a la mujer. Conforme al análisis del pensamiento de Tomás de Aquino realizado por Pérez (2008), axiológicamente:

mujer es lo indecente, sucio, moralmente, es el instrumento para hacer caer al varón en el mal, mientras que el varón es el bien, lo apetecible, pues fue creado antes que la mujer para significar su superioridad en dignidad y gobierno (pág. 35).

Como sostiene Pérez (2008), en la concepción de Aquino se plantea una especie de “imperfección óptica de la hembra y la mujer” (pág. 41) puesto que la naturaleza que subyace, la materia es semejante a la madre y justamente con la forma, causa de las cosas que se producen de manera natural: así como la madre es causa de la generación recibiendo, así también lo es la materia” (pág. 44). Tomás de Aquino sigue los planteamientos formulados por Aristóteles en la Física, en la que compara la materia prima con la madre por la función pasiva y receptora que desempeña, al producir las sustancias naturales en unión de la forma. Tomás de Aquino interpretado por Pérez (2008) reconfirma cuando dice:

sí como la madre es causa de la generación recibiendo, así también lo es la materia. La semejanza de la materia y la madre se remonta a los orígenes mismos de la cultura griega; de hecho, tienen la misma raíz etimológica (pág. 47).

De lo anterior, se deduce lo que con acierto plantea Pérez (2008) que madre y materia han estado vinculadas a la producción de los seres naturales y, en consecuencia, a la natura y a la *physis*. Es lo que y se produce. Así mismo, la materia y la forma constituyen la sustancia primera o natural; es un no-ser que puede ser, un ser en potencia para recibir formas; un ser tan imperfecto y con tan poca consistencia óptica que no puede existir sin la forma. La forma, es el elemento universalizante de la sustancia por el que pertenece a una especie y es acto. La materia, sin la forma, queda reducida a un no-ser, esto le conduce a Santo Tomás de Aquino a decir que la forma es el bien, lo apetecible, entonces la materia nace para desear por naturaleza la forma que es el bien y, con ella, recibir el ser, constituyendo una sustancia primera o individual. La mujer-madre, se une al varón para engendrar y producir una nueva sustancia o individuo humano. La madre desempeña el papel de la materia y el varón como la forma, aporta el elemento formal, engendra el ser humano y, unida al elemento material femenino, constituye el nuevo individuo humano o sustancia humana.

La mujer-madre, como la materia, es un ser imperfecto ontológicamente, que nace para desear por naturaleza al varón, que es su forma y que le aporta la plenitud del ser. Según Tomás de Aquino, la hembra es algo deficiente y ocasional. La especie viviente existe plenamente en el varón, en el macho, y el varón-macho, con su potencia activa, intenta y busca engendrar otro varón-macho, semejante en perfección específica a él. La hembra, es algo deficiente y no buscado, y es engendrada hembra, debido a la debilidad de la potencia activa del varón, a alguna indisposición de la materia o a algún tipo de transmutación exterior. Por su deficiencia óptica, la mujer debió ser producida a partir de la costilla del varón, para indicar

su dependencia ontológica del varón y la mayor dignidad de éste. La imperfección y la dependencia óptica de la hembra con respecto al macho y de la mujer con respecto al varón, queda consagrada en el hecho bíblico de que la mujer fue creada por Dios a partir de la costilla del varón. El hombre en su plenitud de ser y con su mayor dignidad será, por su semejanza con Dios, que es principio de todo el universo y principio de toda la especie humana.

Tomás de Aquino en palabras de García (1985) afirma que, si la hembra desea al macho y lo indecente desea lo bueno, no significa que la indecencia desee lo bueno que es su contrario sino sólo según accidente. La hembra se relaciona con lo indecente o torpe y lo masculino con lo bueno. Así mismo, Julián Marías (2011), sostiene que, el deseo de la materia por la forma, de lo femenino por lo masculino y de lo indecente por lo bueno, es sólo accidental pues “quien desea es una sustancia individual, que es lo único que existe en sí” (pag.255). Pérez (2008) por su parte sostenía que, si lo masculino o el varón representa la plenitud del ser específico y la hembra la imperfección del ser, lo masculino es lo bueno y lo femenino es lo torpe o indecente, pero no lo malo. Para García (1985) Tomás de Aquino asevera que la forma es algo divino porque “la forma sustancial es la causa de todo ser en acto” (pág. 217).

De manera similar a los otros estudiosos, Pérez (2008) considera que en Tomás de Aquino también está presente la subordinación de la mujer-madre al varón y no debe intentar dominar al varón porque no fue formada de la cabeza y tampoco debe ser despreciada por el varón ni ser tratada como una sierva que está en función de la utilidad del amo porque no fue formada de los pies. La subordinación de la que nos habla es una subordinación natural que se encuentra vinculada a la idea que los más sabios deben gobernar.

La mujer nació para ayudar al varón en la generación de los hijos y aún en esa tarea la mujer, en razón de su propia naturaleza, no puede desempeñar el papel de potencia activa sino sólo el de potencia. El ámbito de desempeño de la mujer es lo individual privado, lo doméstico, debe dedicarse a la producción del saber y a la acción política dentro de la polis. Su tarea es colaborar en las tareas del padre, luego servir al marido y finalmente, cuidar del hijo ya que, sin el varón, la mujer, encerrada en su imperfección de soltera, no tiene para los griegos capacidad de integrarse en el ámbito universal de la polis; recluida en su soledad, pasará su vida en la estéril posición de jamás adquirir la plenitud social del ciudadano.

Por otra parte, el cuerpo de la mujer encierra una connotación tentadora que para los medievales es pecaminoso, por lo que era preciso evitar mirarlo con atención para no caer en la tentación con el pensamiento y con el deseo, pues, “no es la misma racionalidad la del agente principal y la del instrumento. El agente principal tiene que ser más digno, lo que no exige para el agente instrumental” (Pérez, 2008, p. 41).

En tal sentido, Tomás de Aquino distingue la racionalidad del agente principal y la racionalidad del agente instrumental. La racionalidad del agente principal tiene que ser más digna que la del agente instrumental, entre mente o racionalidad varonil y mente o racionalidad femenina que es imperfecta y menos digna. El hombre-varón es quien realmente engendra un nuevo ser humano y que la mujer es sólo su causa material y el lugar en el que el nuevo ser humano encuentra los alimentos apropiados para su desarrollo en sus primeros nueve meses de vida.

Para Pérez (2008), en Santo Tomás, la razón femenina, inmersa en la materia sensible y corpórea, se identifica con la naturaleza y la vida, y responde a sus llamadas y exigencias. La razón femenina encarnada en cada mujer significa la continua tentación a la razón masculina del varón, para hacerlo descender del ámbito puro y formal de su racionalidad y unirse a ella en el mundo de la vida diaria con su mezcla de placer y de angustia. Es por medio de la razón femenina, razón instrumental, encarnada en el cuerpo de mujer, que la razón varonil siente la atracción por el vicio, por el mal y el pecado.

En Tomás de Aquino se evidencia una continuidad del pensamiento tradicional ya expuesto en las obras de Hesíodo, en Platón y en Aristóteles, estos enfoques serán secuenciados por la tradición cristiana a partir de Pablo de Tarso y con los aportes de Tertuliano y de los Padres de la Iglesia como Jerónimo y Agustín de Hipona, quienes acentúan la relación de la mujer con el mal moral y el pecado; el cuerpo femenino es símbolo de tentación y de pecado, en ella se encuentra el impulso al pecado. Esto se profundiza cuando la misma Iglesia declara oficialmente la inferioridad religiosa de la mujer, al negarle su acceso al mundo inteligible y poderoso de la clase clerical.

1.3. El paso histórico de lo negativo a lo positivo

A pesar de que en Platón, es clara la idea que el hombre es un ser superior y racional mientras que la mujer es un ser objeto de razón que debe prepararse para el hombre porque inclusive la reproducción debía darse entre personas de la misma clase social con la finalidad de tener hijos perfectos, tras el ideal de la construcción de la sociedad perfecta, se desprende que Platón reconocía una misma naturaleza para el hombre y la mujer, con lo que proporcionó la oportunidad de considerar algunos derechos para la mujer: acceso a una educación completa aspecto mejorado actualmente en casi todas las regiones del planeta; mayores posibilidades de inserción en el ámbito laboral. El tránsito de lo negativo a lo positivo vivenciado por la mujer puede enunciarse de la siguiente manera:

- De la concepción aristotélica de considerar a la mujer como un ser reproductivo, pasivo y sumiso al servicio de su administrador, mediante un largo proceso de aprendizaje se da un salto hacia la era de la administración, la gestión, el liderazgo y el conocimiento en diversas funciones a ella encomendada.
- Del silencio y la sumisión como virtudes fundamentales de la mujer se pasa a la acción y a la construcción de su propia identidad y de su propio discurso como sujeto de obligaciones, pero también de derechos.
- De las actividades supeditadas a la casa: cocinar, limpiar, tejer/coser la ropa de su familia, cuidar de los hijos, tener en orden la casa, cumplir con algunas tareas agrícolas controladas por los hombres y en el mejor de los casos, a ser consejera de las finanzas de la familia, se pasa a una nueva concepción de mujer como un ser que ha llegado a desarrollar su propia autonomía, a tomar sus propias decisiones y a ejercer poder en los diversos ámbitos públicos y privados a nivel social y cultural.
- De la debilidad física, psicológica y moral atribuida a las mujeres en la edad antigua y complementada en la edad media se derivaba todo un conjunto de prohibiciones que anulaban a la mujer como un sujeto autónomo, digno y pensante, negaciones que encontraban su respaldo en la Iglesia y en el hombre como garante y ejecutor de las normas para mantener el orden social se pasa a una multiplicidad de acciones pedagógicas, religiosas, jurídicas, deportivas, culturales protagonizadas por la mujer con el ánimo de transformar la historia individual y colectiva.
- Del medioevo que, fisiológicamente consideraba a la mujer como ser inferior, de menor inteligencia y de menor capacidad biológicamente hablando se pasa a la valoración de la mujer como un ser capaz, inteligente y con las mismas capacidades intelectuales que los hombres, a partir del siglo XIX.

2. Conclusiones

El análisis de la situación de la mujer a lo largo de la historia de la filosofía vista desde los hombres trae consigo un conjunto de aspectos interesantes que describen a cada una de las etapas que les correspondió vivir en su momento.

La visión de los filósofos referidos en este trabajo representa los hitos fundamentales que permiten comprender la dinámica vivida por la mujer; se proyecta a repensar en las diversas problemáticas; se propone romper con los paradigmas que han obstaculizado el desarrollo pleno de la mujer.

A través del tiempo, la mujer ha sido mal comprendida y desvirtuada en sus capacidades de desarrollo en el ámbito social y cultural de la sociedad.

Solamente en los últimos tiempos se han generado propuestas que reivindican el rol de la mujer y a la vez garantizan sus derechos como ser humano.

Mujeres y hombres somos iguales en tanto seres humanos que compartimos una racionalidad que nos hace diferentes de los demás seres del mundo, poseemos conciencia, voluntad y sentimientos, sin embargo, somos diferentes en cuanto a fuerza física y a maternidad que es exclusiva de la mujer.

Bibliografía

Aristóteles, E. (2010). Obras Completas. Ética a Nicómaco. Madrid: Síntesis.

Aristóteles, E. (2010). Obras Completas. La Política. Madrid: Síntesis.

- Camps, V.. (1999). Historia de la Ética. Barcelona: Critica.
- Cortés, J., Martínez, A. (1996). Diccionario de filosofía en CD-ROM. Barcelona: Herder.
- Dalton, M. (1996). Mujeres, diosas y musas: tejedoras de la memoria. México: Colegio de México.
- Díaz Loving, R. (1996). Una teoría bio-psico-cultural de la relación de la pareja. Revista de Psicología Contemporánea.
- Echegoyen, J. (2012). Filosofía Medieval y Moderna. Madrid: Edinumen.
- Femenías, M. (1988). Mujer y jerarquía natural en Aristóteles. México, UNAM, pp. 45-60.
- Frankena, W. (1968). Tres filosofías de la educación en la historia. México: Uthea.
- García López, J. (1985). Tomás de Aquino, maestro del orden. Madrid: Cincel.
- González, E. (1984). La sabiduría de la vida. En torno a la filosofía. El amor, las mujeres, la muerte y otros temas. México: Porrúa.
- Guariglia, O. (1973). Jerarquía natural, ser social y valores en la filosofía práctica de Aristóteles. Diálogos IX, pp. 77-102.
- Laqueur, T. (1994). La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Barcelona: Cátedra.
- Marías, J. (2011). Historia de la Filosofía 5ª edición. Barcelona: Trillas.
- Martín-Gamero, A. (1975). Antología del feminismo. Madrid: Alianza.
- Ménage, G. (2013). Historia de las mujeres filósofas. Barcelona: Herder.
- Méndez-Bernal, R. (2000). Clásicos del pensamiento resumidos. Bogotá: Planeta.
- Menéndez, E. (2006). Participación Social ¿Para qué? Buenos Aires: Lugar.
- Morgan, R. (1993). Atlas de la situación de la mujer en el mundo. Barcelona: Taurus.
- Nash, B., Mary, C., Tavera, D., Susana, N. (1995). Experiencias desiguales. Conflictos sociales y respuestas colectivas (siglo XIX). Madrid- España: Síntesis.
- Pérez, A. (2008). Tomás de Aquino y la razón femenina. Revista de Filosofía. Vol. 26, N.59. Maracaibo, pp. 35-55.
- Platón, E. (2011). La República o El estado. Madrid: Espasa.
- Rivera, M. (2009). Nombrar al mundo en femenino. Madrid.
- Rodríguez, L. R. (1994). Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia. Barcelona: Anthropos.
- Sandel, M. (2000). El liberalismo y los límites de la justicia. Barcelona: Gedisa.
- Seidler, V. (2001). La sinrazón masculina. Masculinidad y Teoría Social. Madrid: Paidós Ibérica.
- Sófocles, E. (1978). Antígona, en Teatro Griego. Madrid: Aguilar.
- Teruel, P. (2008). Mente, cerebro y antropología de Kant. Madrid: Tecnos.
- Tommasi, W. (2002). Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía. Madrid:

Narcea.

Ungo-Montenegro, U. (2000). Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina. Panamá: Calidad Editorial.

Valcárcel, A. (2008). Feminismo en el mundo global. Madrid: Cátedra.

Vallespín, F. (2012). Historia de la Teoría Política, 1, Ciencia Política. Santiago: Alianza.

Wollstonecraft, M. (2010). La educación de las hijas. Cantabria: Desvelo Ediciones.

Autores

FLORALBA DEL ROCÍO AGUILAR-GORDÓN obtuvo su título de Doctora en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en 1996. Obtuvo su título de Magíster en Educación, mención Educación Superior por la Universidad Tecnológica América, en 2008. Obtuvo su título de Magíster en Tecnología aplicada a la educación por la Universidad de Alicante, la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad Carlos III de Madrid, en 2010. Obtuvo su título de Magíster en Educación a Distancia por la Universidad Técnica Particular de Loja, en 2010. Obtuvo su título de Experto en Analítica del conocimiento por la Universidad Internacional de la Rioja de España, en 2016. Obtuvo su título de Especialista en Planificación Curricular y Organización de Sistemas de Educación a Distancia por la Universidad Técnica Particular de Loja. Obtuvo su Diplomado Superior en Currículo y Didáctica por la Universidad Tecnológica América. Obtuvo su Diplomado Superior en Transformación Educativa por la Universidad Multiversidad Edgar Morán de México en 2009. Obtuvo su Diplomado Superior en e-learning, por el Instituto Tecnológico de Madrid, en 2016. Obtuvo su Diplomado Superior en Investigación Educativa por la Universidad Tecnológica América. Obtuvo su Diplomado Superior en Fundamentos de la Educación a Distancia e Investigación por la Universidad Técnica Particular de Loja. Obtuvo su Diploma Superior en Aprendizaje cooperativo por la Universidad Católica de Brasilia, en 2002. Obtuvo su certificación de tutora internacional acreditada por la Universidad Católica de Brasilia en 2004. Obtuvo su Diploma Superior en Tecnología, Gerencia y Liderazgo por la Universidad Tecnológica América. Obtuvo su título de Licenciada en Filosofía por la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en 1991. Obtuvo su título de Licenciada en Ciencias Sociales, Políticas y Económicas por la Escuela de Ciencias Jurídicas de la Universidad Técnica Particular de Loja, en 2007. Obtuvo el título de Abogada por la Escuela de Ciencias Jurídicas de la Universidad Técnica Particular de Loja, en 2013.

Actualmente es profesora titular de la Universidad Politécnica Salesiana. Es Editora Jefa de la Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación editada por la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador indexada en más de 60 índices y bases de datos de reconocido prestigio internacional. Es Coordinadora del Grupo de Investigación en Filosofía de la Educación (GIFE). Miembro del Consejo Científico y revisora internacional de importantes revistas de Ecuador, España, Colombia, Uruguay, Chile, México y Costa Rica.