

**p i a d e s o l e n n i**

**el nuevo feminismo**

**contribución a la filosofía y teología  
del presente renacimiento**

**prólogo de José J. Escandell**



**2 0 0 5**

**s p h a e r a / d o s**

El Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU es un centro de investigación y docencia, que pretende ser un foco de elaboración y difusión de pensamiento humanístico católico, convirtiéndose en un lugar de encuentro intelectual abierto y acogedor.

La *Serie Sphæra* divulga las conferencias que se dictan en el seno de las cátedras que mantiene el Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU: la Cátedra Ángel Herrera Oria de Doctrina Social de la Iglesia y la Cátedra Santo Tomás de Aquino.

Serie Sphæra del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

**El nuevo feminismo. Contribución a la filosofía y teología del presente renacimiento**

No está permitida la reproducción total o parcial de este trabajo, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2005, por Pia de Solenni

Derechos reservados © 2005, por José J. Escandell

Derechos reservados © 2005, por Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

Julián Romea, 20 – 28003 Madrid

<http://www.angelayala.ceu.es>

ISBN:

Depósito legal:

Compuesto por Pablo Siegrist

Impreso en Docutech

**L**a presente publicación recoge la conferencia impartida por Dña. Pia de Solenni, el día 3 de noviembre de 2003 en la Universidad San Pablo-CEU de Madrid, en el marco de la Cátedra Santo Tomás de Aquino que mantiene el Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU.

Pia de Solenni es Doctora por la Universidad de la Santa Cruz de Roma. En 2001 recibió de manos de S.S. Juan Pablo II el Premio de las Academias Pontificias por su tesis doctoral, centrada en el tema de esta publicación. Actualmente, es *researcher* de la Universidad de Washington D.C. y Directora del Departamento Vida y Mujer del Family Research Council de Estados Unidos

La Cátedra Santo Tomás de Aquino tiene como objetivo esencial la investigación y la difusión del pensamiento filosófico y teológico del Doctor Angélico, sobre todo en sus relaciones con el mundo actual.

## í n d i c e

<b>prólogo</b> josé j. escandell	7
<b>uno</b>	9
<b>dos</b>	17
<b>tres</b>	33
<b>cuatro</b>	39
<b>cinco</b>	41

## prólogo

Es inequívoca la gran relevancia de los estudios sobre la mujer. Lo es porque la mujer está en el corazón de la familia, y sin familia no hay hombre. Los estudios feministas tienen su nacimiento moderno en ambientes coloreados por reclamaciones de emancipación sin límites. El liberacionismo sexual desorientó gravemente la pregunta por el ser de la mujer y nos encontramos ahora con una evidente crisis de la familia en cuyo centro hay un profundo desconcierto acerca del ser de la mujer, aunque también haya de reconocerse que no faltan algunas luces y nuevas perspectivas.

La mujer es, en cuanto que mujer, motor del mundo. Es imprescindible que reconozca lo que ello significa, lo asuma y lo plasme en las circunstancias cambiantes del momento histórico.

La profesora De Solenni tiene, en este orden de cosas, una posición extraordinariamente valiosa. No se ha dejado seducir por los vendavales feministas y ha basado su enfoque de la feminidad, valientemente, en el pensamiento perenne de Santo Tomás de Aquino. No se trata de un *aggior-*

*namento* del Doctor Angélico, ni, tampoco, de una regresión esclerotizante al pensamiento de Santo Tomás. Las inspiraciones y el diálogo intelectual malamente se pueden proponer en términos de tiempo histórico y épocas. Lo más atractivo –si puedo hablar así– del planteamiento que Pia de Solenni hace de la cuestión femenina está en que su sintonía con Santo Tomás brota con toda naturalidad, como quien conversa con un vecino (sin merma alguna, por supuesto, del rigor y de la profundidad).

Me atrevería a añadir que, aún en el caso de que las propuestas filosóficas propias de De Solenni no se tuvieran en pie, sí permanecería inequívocamente como un valor positivo de este trabajo su capacidad para asumir como propias, para encarnar, por así decir, las estructuras básicas del pensar tomista. Esto es algo que hoy no se encuentra con facilidad.

Un ejemplo servirá para que se entienda lo que quiero decir. De Solenni no duda en afirmar que el ser mujer es, en el ser humano, algo *accidental*. Esta afirmación es perfectamente lícita, y no sólo eso, sino que además es por completo verdadera. Pero la comprensión de esta fórmula requiere saber bien qué haya que entender por “sustancia”, por “naturaleza”, por “accidente predicable” y por “accidente predicamental”. Algunos reputados autores modernos, incluso católicos, han abominado de esa expresión, por el prurito de dirigirse a quienes no dominan los esquemas del pensar escolástico. Les parece que si algo es “accidental” eso quiere decir que es prescindible y secundario. ¿No deberíamos recordar que la gracia santificante también es, y lo es necesariamente, un accidente?

La cultura filosófica en general, y la católica en particular, debe mirar a Tomás, es decir, estudiarlo para empaparse de él. Me alegro mucho de encontrar esto realizado, en sus rasgos fundamentales, en este trabajo de la profesora De Solenni.

**JOSÉ J. ESCANDELL**

**Secretario General del  
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU**

Últimamente se repite con frecuencia, incluso por el Papa, que ha dado comienzo una nueva era en la Iglesia, algo así como un renacimiento. Cuando surge un renacimiento, renacen las ideas antiguas: lo desfasado se vuelve a reconsiderar.

Juan Pablo II nos ha ofrecido nuevos retos, incluyendo un "nuevo feminismo". Desafortunadamente, este concepto se ha transformado casi en una trivialidad manida. Para algunos, este nuevo feminismo parece sólo aplicable a las madres con muchos hijos; para otros, sólo podríamos aplicarlo a las que compaginan su maternidad con algún trabajo profesional. Pero este examen superficial y apresurado únicamente alienta a un grupo reducido de mujeres, desalienta o frustra a las demás, y en cualquier caso, no contesta a la pregunta de quién es la mujer.

Sin embargo, el Papa nos ha pedido que consideremos a la mujer con todas sus capacidades, todas sus funciones; es decir, habla desde una perspectiva mucho más general. En primer lugar, él habla para y sobre la mujer, considerándola una criatura intelectual. Curiosamente, dos de sus más enérgicas afirmaciones sobre la mujer no se incluyen en sus escritos que específicamente abordan la cuestión femenina o de la mujer. La primera se

encuentra en *Evangelium vitae*; Juan Pablo II escribe:

“En el cambio cultural en favor de la vida las mujeres tienen un campo de pensamiento y de acción singular y sin duda determinante: les corresponde ser promotoras de un «nuevo feminismo» que, sin caer en la tentación de seguir modelos «machistas», sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación”<sup>1</sup>.

En este pasaje encontramos condensados sus escritos sobre la mujer: expresa la necesidad de desarrollar un nuevo feminismo e identifica la genialidad femenina.

Más tarde, en *Fides et Ratio*, el Papa concluye su discurso volviendo a

“...a Aquella que la oración de la Iglesia invoca como Trono de la Sabiduría. Su misma vida es una verdadera parábola capaz de iluminar las reflexiones que he expuesto. En efecto, se puede entrever una gran correlación entre la vocación de la Santísima Virgen y la de la auténtica filosofía. (...) Esta verdad la habían comprendido muy bien los santos monjes de la antigüedad cristiana, cuando llamaban a María «la mesa intelectual de la fe»<sup>2</sup>. En ella veían la imagen coherente de la verdadera filosofía y estaban

---

<sup>1</sup> Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 99. Todos los escritos de Juan Pablo II se recogen de la traducción que encontramos en Internet en la página:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html)

<sup>2</sup> “e noerà tes pìsteos tràpeza”. Homilía en honor de Santa María Madre de Dios, del pseudo Epifanio: PG 43, 493.

convencidos de que debían *philosophari in Maria* <sup>3</sup>.

El Papa no dice nada nuevo, simplemente ha pasado tiempo hasta que se ha vuelto a escuchar.

Empero, al escucharlo en nuestro tiempo y con nuestra experiencia, podemos desarrollar una comprensión más profunda. Éste es el reto del nuevo feminismo: reflexionar sobre antiguos paradigmas, incluso quizás, aceptarlos y desarrollarlos.

A grandes rasgos, el feminismo contemporáneo se ha centrado en los derechos de la mujer: lo que podemos y no podemos, debemos y no debemos hacer. Desgraciadamente, muchas teorías feministas son respuestas a abusos concretos que han sufrido personalmente o como testigos. De ningún modo podemos olvidarnos de tales abusos, pero tenemos que considerarlos en su lugar apropiado: no es un problema universal, sino casos particulares. Otros teóricos parecen concentrados simplemente en rechazar cualquier norma previa. El hecho de que las teorías feministas sigan dividiéndose y separándose hacia diversas direcciones pone de manifiesto que ni se ha contestado a la pregunta de qué es la feminidad ni a la de qué es ser feminista.

En la raíz de la pregunta por la feminidad (como por la masculinidad) encontramos otra pregunta: ¿qué es lo que hace a las mujeres diferentes de los hombres?

Ya hemos demostrado que las mujeres pueden hacer aproximadamente lo mismo que los hombres. Pero todo lo que ella hace, lo hace como mujer, no como hombre. Esto principalmente se observa cuando la mujer o el hombre actúa en un entorno que tradicionalmente ha sido dominado por el sexo contrario.

Si lo pensamos, el ámbito en el que claramente se observa la diferencia entre los hombres y las mujeres es la relación nupcial. A pesar de lo que

---

<sup>3</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 108.

algunos gobiernos puedan permitir, una mujer nunca puede ser llamada novio, ni un hombre puede ser llamado novia. La relación nupcial no se aplica únicamente a los casados; además, se puede aplicar claramente a los religiosos profesos y a los clérigos ordenados. Incluso se aplica a cada individuo y a la relación que cada alma tiene con Dios.

La relación nupcial es así mismo útil para comprender la diferencia y la complementariedad entre el hombre y la mujer, porque es una unión entre dos personas cuyas diferencias permanecen después de la unión y son aspectos constructivos de dicha unión.

Juan Pablo II comprende la situación humana y la búsqueda que cada persona tiene. En concreto, que ninguno de nosotros será jamás capaz de comprender completamente a otro (o a Dios), y no obstante, siempre se esforzará por hacerlo. ¿Por qué seguimos intentándolo? Porque así es como aprendemos sobre nosotros mismos. Nos conocemos por la relación que mantenemos con los demás. Intentamos ver nuestras vidas en el contexto de una historia, en la que somos personajes variados que sostienen al personaje principal<sup>4</sup>. Con el fin de entender la historia, debemos seguir pensando sobre las partes de la historia, porque con cada lectura, generalmente entendemos un poco más.

Hay muchos ejemplos que podemos mencionar para ilustrar este punto, pero empezemos con lo básico de la narrativa cristiana. La creación del mundo, Génesis 1, 27-28, podría ser considerada la primera narración:

“Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó. Dios los bendijo y les dijo: <sed fecundos y multiplicaos, poblad la faz de la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del

---

<sup>4</sup> Cf. McAdams, Dan P., *The Stories We Live By*, Guilford Press, New York, 1993.

mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra>”<sup>5</sup>.

Desde el origen, el hombre y la mujer existieron juntos, compartiendo la historia de sus vidas, poseedores de la misma naturaleza y herederos de los mismos mandamientos, relacionados con el último protagonista que es también el autor primero. Todo desde la primera narración permanece apuntando a la comprensión de las implicaciones del guión de inspiración divina (sea el guión aceptado o no). De hecho, desde los pasados doscientos años, aparece una tendencia en el pensamiento social y académico según la cual el modo en el que conocemos las cosas, en concreto esta narración, ha sido nublada hasta el momento presente de la civilización occidental. Hemos empezado a ver las cosas como “realmente son”. Pero, ¿de verdad es así?

Desde el principio, el hombre y la mujer estaban hechos para compartir una vida juntos. La tradición de la Iglesia constantemente nos ha enseñado que ellos comparten una vida dirigida a Dios, que la relación entre ambos se ordenaba hacia el bien mutuo, y que, en términos generales, las comunidades se constituían por hombres y mujeres en beneficio de todos los miembros, de absolutamente todos.

Poco después de esa primera narración, encontramos otra recogida en el Génesis 2, 18-25<sup>6</sup>. En

---

<sup>5</sup> *La Santa Biblia*, San Pablo, Madrid, 1989. Con la aprobación de la Conferencia Episcopal Española.

<sup>6</sup> “El Señor Dios dijo: <No es bueno que el hombre esté solo; le daré una ayuda apropiada>. El Señor Dios formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, ya que el nombre que él les diera, ése sería su nombre. El hombre impuso nombres a todos los ganados, a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo; pero para sí mismo no encontró una ayuda apropiada. Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la

concreto, en Génesis 2, 20, aprendemos algo más de la naturaleza de la mujer. Ella ha de ser una ayudante apropiada. El término hebreo es *ezer neged* y generalmente se ha traducido con el significado de función servil. Sin embargo, en otras partes de las Escrituras la palabra *ezer* sugiere una persona superior o una ayuda divina<sup>7</sup>. Hay algo de la divinidad en la mujer, llamado *imagen de Dios*, que el varón también posee. Por tanto, se puede suponer que ambos tienen un papel complementario específico en el mismo guión o historia.

Nótese que la palabra utilizada cuando la Escritura fue por primera vez escrita, es una palabra que significó ayuda divina. La gente de aquella época habría entendido la palabra en ese sentido. Por esta razón, lo que algunos eruditos de nuestra época han hecho ha sido decir que ellos conocen mejor el término que aquellos que lo utilizaron en su lengua materna hace miles de años.

Además de estas connotaciones falsas de la palabra “ayudante” que se ha utilizado para definir la función de la mujer y su identidad, debemos

---

presentó al hombre, el cual exclamó: <Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada hembra porque ha sido tomada del hombre>.

Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne. Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse el uno del otro”.

<sup>7</sup> Phipps, William E., “Adam’s Rib: Bone of Contention”, *Theology Today*, 33:3 (1997) 271: “Unfortunately, many of the translations of the original Hebrew make it appear as though woman is man’s vassal. According to Gn 2:20, woman is created to be an ‘ezer neged’, which is commonly translated ‘a fitting helper’. In contemporary usage a helper refers to a person in a menial position. However, an examination of the twenty other usages of ‘ezer’ in Hebrew Scriptures displays that it never connotes someone in a servile role. It often refers to a superior person and occasionally is associated with divine assistance. For example, a psalmist proclaims: “Happy is he whose helper (ezer) is the God of Jacob.” ‘Ezer’ is joined by ‘neged’, which means a like counterpart. ‘Ezer neged’ can best be translated ‘a partner corresponding to him’.”

reflexionar sobre las nociones de pasividad y receptividad. Estas nociones han asumido una connotación particularmente despectiva en el pasado siglo.

No obstante, el lenguaje de la Escritura imita el lenguaje que utiliza una novia que recibe a su novio, para ilustrar la relación que cada alma humana debe mantener con su creador. Cada criatura es pasiva o receptiva en tanto que recibe su propio ser de su Creador. Esto no significa que cada ser humano es esencialmente femenino, sino que hay algo particularmente femenino que todo ser humano está llamado a imitar. El varón y la mujer comparten muchas de las mismas características sin perder su específica masculinidad o femineidad. De hecho, pueden aprender el uno del otro y compartir una vida juntos sin renunciar a lo que es propio de cada uno respectivamente. Quizás la respuesta del alma a Dios es algo que la mujer es capaz de enseñar al hombre. María, la madre de Dios, lo consigue en su *fiat*. Otras mujeres en el Evangelio siguen su ejemplo. Juan Pablo II explica:

“Cristo habla con las mujeres acerca de las cosas de Dios y ellas le comprenden; se trata de una auténtica sintonía de mente y de corazón, una respuesta de fe. Jesús manifiesta aprecio por dicha respuesta, tan «femenina»... A veces propone como ejemplo esta fe viva impregnada de amor; él *enseña, por tanto, tomando pie de esta respuesta femenina de la mente y del corazón*”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, n. 15.

## **d o s**

Desde los tiempos de Descartes, se ha subrayado el papel que juega la razón en un actuar casi mecánico sobre la realidad, a expensas de la actividad receptiva del intelecto para descubrir la verdad y la realidad. En la filosofía moderna también hemos rechazado la consideración de pasividad o receptividad como cualidades plausibles. Junto a este desarrollo de la filosofía y epistemología, nos encontramos con el paralelo desarrollo de filosofías feministas que parecen alejarse cada vez más de lo que la mujer es y se concentran cada vez más en convertirla en un hombre o incluso en una criatura neutra. Los feminismos de la igualdad y marxistas tienden a relegar a la mujer a no ser nada más que un poder económico exactamente igual al varón. El antiesencialismo se esfuerza por hacer esto con cualquier tipo de esencia masculina o femenina, de tal modo que convierten a la mujer y al hombre en lo mismo: criaturas sin esencia.

Quizás nos parezca sorprendente que podamos encontrar el origen de la respuesta si volvemos al pensamiento de un maestro del siglo XIII: en su

epistemología y antropología, Aquino sitúa las bases para un feminismo integral. Su epistemología es central para su antropología porque el ser humano está creado para que conozca<sup>9</sup>. Él sigue y desarrolla el pensamiento de Aristóteles que afirma que el conocimiento es esencial a nuestra naturaleza. El ser humano, en último término, puede conocer a Dios. Por esta razón se nos han dado nuestras facultades intelectuales, en virtud de las cuales nosotros también somos creados a imagen de Dios.

Santo Tomás explica que no hay ninguna diferencia entre los sexos en cuanto a la mente se refiere. La mente es la misma para el hombre y para la mujer<sup>10</sup>. El conocimiento es un proceso que también incluye el cuerpo porque todo conocimiento humano empieza con la experiencia sensible; así que integra todo nuestro ser: alma y cuerpo. El alma es la forma del cuerpo, conforma el cuerpo humano<sup>11</sup>. El alma es la parte intelectual, pero es informada a través de los sentidos, esto es, a través del cuerpo. En este sentido, el alma y el cuerpo están unidos íntimamente. Por lo tanto, para Tomás de Aquino, la epistemología es central en la consideración de la naturaleza humana y su actividad, porque es el estudio de la actividad que nos corresponde a cada uno de nosotros en tanto que

---

<sup>9</sup> ST I, q.92, a.1, c.: "Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere". Cf. *De unitate intellectus contra Averroistas*, proemium: "Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores..."; Cf. *X Ethicorum*, VIII, 2111.

<sup>10</sup> ST I, q.93, a.6, ad 2: "Ad imaginem Dei creavit illum, addidit masculinum et feminam creavit eos, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem in qua non est distinctio sexuum".

<sup>11</sup> ST I, q.76, a.1, c.: "Dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma ... Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma." n.b. Aquino aquí dice que el alma es la forma del cuerpo, pero no dice que forma parte del cuerpo.

compuestos de cuerpo y alma. El conocimiento existe para el que es capaz de conocer y requiere el uso de las capacidades de dicho sujeto.

Para Santo Tomás, el objeto de conocimiento retendrá algunas características del sujeto porque todo llega a ser conocido de un modo que le es particular a cada sujeto<sup>12</sup>. Si seguimos esta línea de pensamiento, nos damos cuenta de que aunque todos los seres humanos compartimos la misma naturaleza, hay algo particular en el modo en que cada ser humano conoce específicamente<sup>13</sup>. Por experiencia sabemos que, dada la variedad de capacidades intelectuales, cada varón y mujer conocerá una misma cosa de diversas maneras.

Cuando trata de la capacidad del conocimiento humano, Santo Tomás utiliza diversos términos: *mens*, *intellectus* y *ratio*<sup>14</sup>. Suele utilizar *mens* e *intellectus* (mente e intelecto) de manera intercambiable, como también usa indistintamente *intellectus* y *ratio* (intelecto y razón). Por ejemplo, cuando estudia el tema de la *imago Dei* que en-

---

<sup>12</sup> Archideo, Lila Blanca, "Bases para una antropología femenina", *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1991, 102: "La cogitativa entonces al ser una potencia que distingue a una persona de otra por su acción intelectual y volitiva, es decir por lo específico de la naturaleza humana y al constituirse en puente entre la sensibilidad y el entendimiento en el conocer y actuar humanos, tiene que ver fundamentalmente con el orden en la estructura psico-ética de la persona ya que señala sus funciones propiamente humanas".

<sup>13</sup> Cf. Steenberghen, Ferdinand Van, *Epistemology*, Joseph F. Wagner Inc., New York, 1949, p. 61; Cf. ST I, q.12, a.4, c.: "Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis." En este texto, Aquino específicamente aborda al cuestión de si el intelecto creado puede llegar a conocer la esencia divina a través de las cosas naturales. Lo que conocemos lo conocemos según nuestra *modo* de llegar a conocer. Para el varón y la mujer esto significa que su conocimiento utiliza necesariamente los sentidos del cuerpo.

<sup>14</sup> ST I, q.79, a.8, sc.: "Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia".

contramos tanto en el varón como en la mujer, Santo Tomás utiliza indistintamente los términos *mens* e *intellectus* para referirse a la misma facultad<sup>15</sup>. Emplea la palabra *intellectus* como un término que posee dos significados. Cuando estudia la capacidad o potencia del alma humana, emplea los términos *mens* e *intellectus*. En cambio, cuando se refiere a la actividad de tal capacidad, entonces utiliza las palabras *intellectus* y *ratio*. Porque este segundo grupo de palabras hace referencia al acto humano, y también conlleva la idea del discurrir del tiempo. El alma humana no conoce simplemente, sino que llega a conocer. Una vez que el ser humano llega a conocer, el acto del conocimiento queda fijado dentro de los límites del tiempo. El acto de conocer está constantemente sujeto a la cesación, puesto que en cualquier momento el ser humano puede cesar su conocimiento activo de lo que está conociendo en ese momento. Los verbos *intelligere* y *ratiocinari* describen la actividad correspondiente del *intellectus* y de la *ratio*, como acciones propias de la *mens* o el *intellectus*. Este llegar a conocer (*intelligere*) es el acto de la potencia o capacidad expresado por el primer grupo de términos y requiere el elemento del tiempo, porque el llegar a saber no es ni innato ni una acción inmediata. No conocemos inmediatamente; el llegar a conocer nos lleva tiempo, es decir, el proceso que va desde el no conocer al conocer requiere tiempo. Es más, cuando llegamos a conocer, nuestro conocimiento es completamente contingente, en lugar de independiente.

En Dios, el conocimiento o *intelligere* es lo mismo que su ser, y por tanto, lo mismo que su

---

<sup>15</sup> ST I, q.93, a.6 c.: "Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas est intellectus sive mens." Prior to this in I, q.93, a.4, c., Aquinas escribe: "Dicendum quod cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest." Él habla tanto de la natura racional del hombre como de su naturaleza intelectual, significando lo mismo.

esencia<sup>16</sup>. Los hombres, en cambio, podemos existir sin *intelligere*, por ejemplo, del modo en que viven los niños recién nacidos<sup>17</sup>. Pero el ser humano posee la facultad del *intellectus* porque esta facultad es propia del ser humano<sup>18</sup>. No es el acto de la *mens* ni el acto de conocer lo que nos hace humanos<sup>19</sup>.

Estamos compuestos de alma y cuerpo y, por tanto, cuando nuestras capacidades intelectuales están limitadas o disminuidas, todavía somos humanos y nuestra alma todavía tiene toda la potencialidad y disposición de un alma racional. El que vive en estado vegetativo, por ejemplo, sigue siendo un ser humano. El niño que aún no puede razonar también es un ser humano. Un deficiente mental o un retrasado mental son seres humanos. Una persona borracha no deja de ser humana sólo porque su *intellectus* o razón esté disminuida. A pesar de las imperfecciones de las capacidades cognitivas humanas, el hombre, de cualquier modo, sigue siendo un ser humano. Así que, incluso si el intelecto o la mente no está en acto, la esencia humana no se altera. Quien no tenga las capacidades cognitivas en acto, o las tenga extremadamente limitadas, sigue siendo un ser humano. Y es que nada de la naturaleza del alma humana cambia

---

<sup>16</sup> SCG, IV.11.

<sup>17</sup> ST I, q.79, a.1, c.: “Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse: sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse”.

<sup>18</sup> Cf. ST I, q.93, a.7, ad 2: “Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus”.

<sup>19</sup> *Super I Cor. XV, 1, 11*: “Constat quod homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius, anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo.”; también citado parcialmente por MacIntyre en *Dependent Rational Animals*, Duckworth, London, 1999, p. 6.

con respecto a la actualización de la *mens*. *Mens* no puede ser la esencia del alma, en cambio, es una capacidad o habilidad del alma humana.

A pesar de que la *mens* no es la esencia del alma humana, es la facultad más característica del alma y, principalmente gracias a ella, el alma humana consigue la perfección<sup>20</sup>. Por esta razón, Santo Tomás matiza su estudio de la naturaleza de la *mens*. En cierto modo, explica que podemos decir que la *mens* es pasiva o receptiva, porque padece o recibe tanto el *intellectus* como a la *ratio*. Aquino estudia los tres usos del verbo padecer (*pati*). El primero es su uso más propio: cuando algo es apartado de aquello que le es apropiado para sí, ya sea adecuado a su naturaleza o a su propia inclinación<sup>21</sup>. Porque le es apropiado, es algo que es esencialmente bueno. Aquino lo ejemplifica de la siguiente manera: el agua que pierde su temperatura fría porque es calentada, o el ser humano que se pone enfermo o triste (pierde su salud o alegría). [Debemos recordar que de acuerdo con la antigua Física vigente del tiempo de Aquino, era propio de la naturaleza del agua el estar fría. Sólo es caliente si se le aplica la acción de un agente exterior a ella.]

El ejemplo de Aquino sobre la tristeza o la enfermedad es especialmente sorprendente y bello, porque implícitamente manifiesta su teleología humana. No hemos sido creados para estar tristes ni enfermos. Salud y felicidad son propias de nuestra naturaleza y cosas a las que tendemos. La tristeza y la enfermedad son imperfecciones. Este pasaje nos indica que nuestro fin es algo bueno y deseado.

---

<sup>20</sup> Nótese que cuando aquí habla de la perfección del intelecto, la perfección no es un mero conocimiento científico. En cambio, el intelecto es la base de la habilidad del alma para ver y conocer a Dios. Este punto será desarrollado posteriormente en el presente artículo.

<sup>21</sup> ST I, q.79, a.2, c.: "Scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem".

El segundo significado de padecer es menos propio y sucede cuando algo es abandonado (*abii-citur*) por lo que le es, o no, conveniente<sup>22</sup>. En este sentido, uno padece cuando es curado porque se le quita la enfermedad. Padecer aquí no está limitado a la noción de dolor. Juega su papel dentro de una consideración mucho más amplia de la acción que se ejerce sobre otro.

El tercer significado de padecer lo encontramos cuando algo recibe lo que está en potencia de recibir<sup>23</sup>, ya sea bueno, ya sea malo. Se dice que es un padecer *communiter*. Cualquier cosa que pasa de la potencia al acto, padece según este tercer significado. Es decir, es el tipo de pasividad más común. El hombre es el menos perfecto de los seres intelectuales porque no conoce de modo innato. Aristóteles llama al *intellectus* o *mens* humana *tabula rasa* (tabla vacía/pizarra limpia) sobre la que nada está escrito cuando por primera vez empieza a vivir<sup>24</sup>. Este tercer significado de padecer, Aquino lo recoge del estudio de Aristóteles, *De Anima*<sup>25</sup>. El *intellectus* es potencial porque hasta que no conoce, aunque sea el más mínimo dato, no es actualizado. Es pasivo o receptivo porque llega a conocer recibiendo las formas de las cosas, y de este modo, las aprehende. El *intellectus* guarda las formas intelectuales que, en cierto modo, son parte de él<sup>26</sup>. En este sentido de llegar a aprehender el objeto, el *intellectus* sufre, porque

---

<sup>22</sup> ST I, q.79, a.2, c.: "Aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens".

<sup>23</sup> ST I, q.79, a.2, c.: "Dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati".

<sup>24</sup> Aristóteles, *DA*, 429b29.

<sup>25</sup> Cf. Aquinas, *LDA*, III, ix.722.

<sup>26</sup> Aristóteles, *DA*, 429a10-25; Cf. ST I-II, q.22, a.1 c.: "Nam secundum receptionem tantum, dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati".

recibe lo que previamente no era ni tenía. Ha sido actualizado y ha sufrido un cambio. Igualmente, la *ratio*, hasta que comienza su actividad discursiva es pasiva porque su potencia aún no ha sido actualizada. El elemento pasivo está presente, por tanto, en ambos, *intellectus* y *ratio*. Gilson explica: “La pasividad intelectual es, por tanto, una correlación natural de la limitación del ser”<sup>27</sup>.

El *intellectus* pasa del no conocer al conocer porque posee una parte activa que se corresponde con una parte pasiva, llamada intelecto agente<sup>28</sup>. El intelecto agente distingue lo sensible de lo inteligible, o abstrae lo inteligible de lo sensible, porque las cosas materiales sólo nos muestran el aspecto sensible de ellas mismas<sup>29</sup>. Este aspecto sensible, sin embargo, no es la forma inmaterial que la mente guarda, y por tanto queda impresa en el *intellectus*.

El intelecto agente muestra las cosas como inteligibles para la *mens* humana<sup>30</sup>. El efecto que

---

<sup>27</sup> Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, traducido por L. K. Shook, University of Notre Dame Press, Indiana 1994, p. 207.

<sup>28</sup> ST I, q.79, a.3, c.: “Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensu fit in actu per sensibilia in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem”.

<sup>29</sup> Cf. Gilson, Etienne, *Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955, p. 377: “La perfección del intelecto agente reside en su capacidad de contenerlas virtualmente, pero también posee una debilidad: sólo es capaz de formarlas a partir de nuestra percepción de las cosas sensibles. Por tanto, el origen del conocimiento humano está en los sentidos”.

<sup>30</sup> ST I, q.54, a.4, c.: “Et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis.”; Cf. LDA, III, x.734: “Videamus etiam, quod sicut operatio intellectus possibilis, quae est recipere intelligibilia, attribuitur

causa la cosa sensible que actúa sobre el sujeto paciente es un fantasma. El fantasma es la imagen de la cosa individual recibida por los órganos sensibles e impresa sobre dichos órganos<sup>31</sup>. Cuando recibe este fantasma, el *intellectus* sólo tiene un conocimiento particular, sólo conoce ese fantasma en concreto, por eso, para ser capaz de entender el fantasma concreto que recibe, el intelecto agente debe separar lo que es particular de lo que es universal en el fantasma. Con el propósito de conocer la *esencia* de la cosa, el intelecto debe juntar la naturaleza de la cosa y lo particular de la cosa misma. A primera vista, esta explicación puede parecernos un círculo vicioso, porque el *intellectus* no puede conocer la naturaleza de algo sin conocer las cosas particulares de las cuales abstrae lo universal<sup>32</sup>. Mediante el fantasma, el intelecto agente abstrae la forma del objeto sensible y de este modo, la forma se imprime, queda guardada en el *intellectus*. El *intellectus* no sólo capta los

---

homini, ita et operatio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia”.

<sup>31</sup> ST I, q.84, a.7, ad 2: “Phantasmata est similitudo rei particularis.”; Cf. ST I, q.85, a.1, ad 3: “Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis”.

<sup>32</sup> Cf. Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 218: “El objeto propio del intelecto humano es la esencia; es decir, la naturaleza existe en la materia corpórea concreta. Así, nosotros somos los que conocemos la idea de “piedra”, pero la naturaleza de esta piedra concreta y la otra piedra concreta. Esta naturaleza es el resultado de la unión entre forma y su correspondiente materia. De igual modo, el concepto abstracto “caballo” no se presenta en nuestra mente como un objeto, sino que la naturaleza del caballo es la que se encuentra realizada en un caballo dado, determinado y concreto. En otras palabras, es fácil distinguir en los objetos del conocimiento humano un elemento universal e inteligible que se asocia con un elemento material concreto. La función propia del intelecto agente es la de separar estos dos elementos (el universal e inteligible del material y concreto) para poder entregar al intelecto lo inteligible y universal que la materia implica”.

detalles de las cosas particulares sino que también capta lo universal de tales cosas particulares.

El *intellectus* considera el ser en general; éste es su objeto<sup>33</sup>. Antes de que sepamos lo que algo es, sabemos que es. Las cosas que pueden ser conocidas existen. Pues bien, el *intellectus* aprehende primero el ser o la existencia de tales cosas<sup>34</sup>. El proceso de llegar a conocer es aquel mediante el cual el *intellectus* llega a conocer más sobre el ser de la cosa, es decir, llega a conocer qué tipo de ser es y no solamente que existe.

El paso de la potencia al acto, de la *tabula rasa* al guión detallado es el tercer tipo de pasividad (*quoddam pati*). La memoria es la capacidad de retener las impresiones de los sentidos escritas sobre la *tabula rasa*, pero la memoria no es algo diferente del *intellectus*, porque la memoria es una operación del propio *intellectus*. Hay dos tipos de memoria. Una es la memoria de los sentidos internos. La otra es la memoria intelectual. Dentro del *intellectus* sólo podemos encontrar el *intellectus* pasivo y el *intellectus* agente. La memoria intelectual cae dentro del reino del *intellectus* pasivo porque recibe<sup>35</sup>.

La memoria, como la *ratio*, es otro aspecto de la *mens*; y es la misma facultad que el *intellectus*. El acto del *intellectus* (*intelligere*) es la comprensión simple e inmediata de la verdad<sup>36</sup>. El acto de

---

<sup>33</sup> ST I, q.78, a.1, c.: “Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens ... intellectivum, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale”.

<sup>34</sup> Cf. ST I-II, q.94, a.2 c.: “Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit”.

<sup>35</sup> ST I, q.79, a.7, c.: “Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu: ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere”. [Énfasis añadido].

<sup>36</sup> ST I, q.79, a.8, c.: “Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere”.

la *ratio* (*ratiocinari*) es el proceso del paso de una cosa conocida a otra cosa conocida con el fin de llegar a una verdad que es inteligible y comprensible<sup>37</sup>. Los ángeles son inteligencias puras. Nosotros, en cambio, dentro de la escala de los seres intelectuales, estamos en el nivel más bajo, y por tanto, nuestro conocimiento no es inmediato como el de los ángeles. Nosotros vamos desde lo más conocido para llegar a cosas que son menos conocidas, usando tanto el *ratiocinari* como el *intelligere*<sup>38</sup>. El acto de *intelligere* es simplemente más perfecto que el acto de *ratiocinari* porque el fin, esto es, el conocimiento, se obtiene de modo inmediato. *Ratiocinari* tiene un aspecto de temporalidad porque el proceso del llegar a saber se extiende durante un lapso de tiempo. Como Tomás de Aquino explica, hay una serie de conceptos que el *intellectus* humano no conoce inmediatamente de forma natural y es la *ratio* la que debe llegar a ellos, o buscarlos mediante *studio* o diligencia<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> ST I, q.79, a.8, c.: "Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem congoscendam". Cf. DV, q.15, a.1, c. Aquí, Aquino también examina la relación entre *intellectus* y *ratio*. En el contexto de la pregunta si el *intellectus* y *ratio* son potencias distintas en la persona humana, él enumera muchas de sus características individuales y continúa para demostrar que, a pesar de todo, son la misma facultad. Estas características individuales son la clave para entender las diferencias entre los dos aspectos. La *ratio* juzga, el *intellectus* comprende. Son actos que se comparan a movimiento y reposo, porque también el principio del movimiento y el reposo son lo mismo. Cuando la mente conoce la verdad perfectamente, lo hace en virtud del *intellectus*. Cuando la verdad no es conocida inmediatamente, se requiere un análisis, un estudio o lo que Aquino llama *discursus*.

<sup>38</sup> DA, III, 1.11. n. 751: "Considerandum est autem, quod compositio propositionis non est opus naturae, sed est opus rationis et intellectus".

<sup>39</sup> SCG, IV.11, 3477: "Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptions in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur". La palabra *studio* aquí tiene el signifi-

Para que la *ratio* pueda llegar a este conocimiento, debe empezar desde el conocimiento de las cosas particulares.

El conocimiento de las cosas concretas se recibe primero a través de los sentidos. Por ello, Aquino, antes de hablar de las capacidades intelectivas del alma, examina las capacidades más bajas del alma animal, esto es, la vegetativa y generativa. Y concluye su reflexión retomando los sentidos interiores: el sentido común o los sentidos básicos de la sensación, imaginación, el juicio sensible, y la memoria sensitiva<sup>40</sup>. Cuando los sentidos perciben algo, el fantasma que reciben es guardado por el poder de la imaginación. Por este motivo, Santo Tomás llama a la imaginación tesoro o depósito de las formas recibidas a través de los sentidos<sup>41</sup>.

El estudio de Aquino sobre los sentidos interiores del cuerpo nos capacita para entender una importante reflexión. Las potencias sensitivas son propias de los órganos corpóreos. Por tanto, los humanos, en virtud de sus cuerpos, son las únicas criaturas intelectuales que tienen poder sensitivo. El cuerpo es además lo que diferencia al varón de la mujer. Para Santo Tomás, el hombre y la mujer no se diferencian ni en el alma ni en la mente. La diferencia reside en sus respectivos cuerpos físicos<sup>42</sup>. Aunque tanto el hombre como la mujer tienen la misma *ratio* e *intellectus*, se diferencian en la forma de conocer propia del tipo de cuerpo a través del cual ellos sienten. Cada ser humano siente a través de un cuerpo concreto distinto, pero además el varón y la mujer se diferencian en el

---

cado de trabajo, diligencia o una labor que se debe realizar.

<sup>40</sup> ST I, q. 78, a. 4.

<sup>41</sup> ST I, q. 78, a. 4, c.: “Est enim phantasi sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum”.

<sup>42</sup> ST I, q.93, a.4, ad. 1.; *Supplementum*, q. 39, a.1.; IV *Sententiarum*, dist. 25, q. 2, a. 1.; ST I, q.93, a.6, ad 2.

tipo de cuerpo a través del cual sienten<sup>43</sup>. La antropología de Aquino ya había sentado las bases para la complementariedad entre el varón y la mujer en cuanto a la procreación, y eso implica que la complementariedad también debe existir en la otra tarea que comparten, es decir, la tarea que reciben como criaturas intelectuales. Puesto que todo aspecto del conocimiento es el mismo para el varón y la mujer, la complementariedad de ambos en el modo de conocer tiene que estar basada en el conocimiento sensible recibido mediante sus cuerpos diferentes<sup>44</sup>. A excepción de la diferencia entre sus cuerpos, el varón y la mujer comparten la misma combinación de capacidades activas y receptivas (o pasivas) en su *intellectus* y *ratio*.

Para Platón, el cuerpo atrapa o contiene el alma humana y obstruye el conocimiento o el proceso de llegar a conocer. El cuerpo no tiene ningún papel esencial en dicho proceso de conocimiento. Sin embargo, Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en su perspectiva de que las cosas llegan a estar en el *intellectus* o mente tal y como son recibidas a

---

<sup>43</sup> Cf. ST I, q.76, a.2, c.: "Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis, quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis quae a phantasmatis abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatis diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum."; También Cf. Kenny, Anthony, *Aquinas on Mind*, Routledge, New York, 1993, p. 152-153.

<sup>44</sup> Cf. Traina, Cristina L. H., *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1999, p. 65: "El asiento de la memoria en la parte sensible del alma, ata firmemente el conocimiento experimental al cuerpo".

través de los sentidos del cuerpo. Todo lo que el varón y la mujer llegan a conocer procede de la percepción sensible<sup>45</sup>. El *intellectus* recibe los datos sensibles, por así decirlo, para reconocer las categorías universales y conocerlas, a partir de cuerpos concretos que son percibidos por el cuerpo humano. Aunque el cuerpo, en cierto sentido, alimenta de información al *intellectus*, no participa del acto intelectual *per se*. Primero, a través de los sentidos, el *intellectus* percibe el ser de las cosas. Inmediatamente después, percibe la esencia de un ser corpóreo concreto a través de los sentidos del cuerpo humano. El intelecto agente abstrae, es decir, separa lo que es común a todos los cuerpos de sus categorías particulares, para conocer lo que es universal que, precisamente, es eso que tienen en común todos los elementos concretos<sup>46</sup>.

Tomás de Aquino compara la relación entre *ratio* e *intellectus* como la del movimiento y el reposo, o la del adquirir y el tener<sup>47</sup>. *Ratio* es intrínsecamente imperfecta y, al mismo tiempo, necesaria para el conocimiento humano. El movimiento y el reposo no son dos capacidades distintas sino dos aspectos diferentes de una misma realidad. Pues bien, del mismo modo, la *ratio* y el *intellectus* no son dos capacidades o facultades distintas sino diferentes grados o modos de perfección a través de los cuales el poder intelectual trabaja dentro del alma. La razón procede de los términos recibidos por el intelecto. El intelecto es el “reposo al principio y el final del acto de razonar”<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf. Dancy, Jonathan y Sosa, Ernest, Editores, *A Companion to Epistemology*, Blackwell, 1992, p. 20.

<sup>46</sup> Cf. Rábade Romeo, Sergio, *Estructura del conocer humano*, Gregoria del Toro, Madrid 1966, pp. 56-57.

<sup>47</sup> ST I, q.79, a.8, c.: “Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti”.

<sup>48</sup> Gilson, , *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 211.

El *intellectus* intenta aprehender la forma de los objetos porque la forma nos ofrece la esencia de los objetos. Aprehender la forma no es lo mismo que separar los objetos en sus categorías propias. El conocimiento (*intelligere*) requiere más que simplemente aprehender la forma. El primer paso del conocimiento consiste en el sentir o ser consciente del ser material de un cuerpo, porque el objeto impresiona nuestros sentidos. A partir de aquí se construye el fantasma. Y entonces, a partir de dicho fantasma, el intelecto agente obtiene lo que conocemos, es decir, las especies inteligibles.

Sin la información que recibimos de los cuerpos sensibles, el *intellectus* no puede trabajar. El cuerpo humano, por lo tanto, es esencial para el *intellectus* porque nuestro cuerpo es necesario para actualizar la potencialidad del *intellectus*. El *intellectus* no puede ser actualizado sin el cuerpo humano<sup>49</sup>. Gilson lo explica así: “no es el intelecto el que conoce sino que el hombre conoce a través del intelecto”<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> ST I, q.87, a.1, c.: “Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde possibilis nominatur”.

<sup>50</sup> Gilson, Etienne, *Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee, 1951, p. 6.

## t r e s

Esta idea arroja una luz única sobre la afirmación del Papa sobre las mujeres del Evangelio y la forma en la que ellas conocen y responden. En el primer capítulo de Lucas, el arcángel Gabriel se le aparece a Zacarías y le cuenta que su estéril y anciana esposa concebirá y dará a luz. Zacarías no quiere creérselo y le pide un signo al arcángel.

Gabriel entonces se le aparece a María con un mensaje incluso más decisivo. Ella también le pregunta. Pero no le pide que demuestre nada. Ella sí quiere admitirlo y le responde con su *fiat*. Y entonces, hace el equipaje y se va a visitar a su prima Isabel. Su pasividad es, en realidad, una receptividad activa.

Si avanzamos hasta Juan 4, 7-26, nos encontramos con Jesús y la mujer del pozo. Sólo ante esta mujer Jesús se revela como Mesías:

“Créeme, mujer: se acerca la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, por-

que la salvación viene de los judíos. Pero llega la hora, y en ella estamos, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en el espíritu y en verdad. Porque así son los adoradores que el Padre quiere. Dios es espíritu y sus adoradores han de adorarlo en espíritu y en verdad. La mujer le dijo: “Sé que vendrá el Mesías (es decir, el Cristo). Cuando Él venga nos lo aclarará todo”. Jesús le dijo: “Soy yo, el que habla contigo”<sup>51</sup>.

Jesús aún no ha dicho a sus discípulos quién es Él, y sin embargo, algo en la conversación con la mujer consigue que se lo diga.

A María, la mujer que unge los pies de Jesús, los baña con sus lágrimas y los seca con su pelo, Jesús le dice que sus pecados le son perdonados debido a su gran amor<sup>52</sup>. En hebreo, las palabras mente y corazón son lo mismo. De igual modo, cuando dice de María, la madre de Dios, que guardaba todas las cosas “en su corazón”, corazón y mente se expresaban con la misma palabra. Y es que el concepto de conocer y el de amar están íntimamente unidos desde un punto de vista intelectual.

Aquino adopta esta perspectiva en una cuestión muy interesante en la que pondera si la resurrección debería haberse manifestado a todos los hombres, *omnibus*<sup>53</sup>. Un objetor le contesta enérgicamente que si Jesús fue tan lejos como para aparecerse a una pobre mujer, ciertamente, debería haberse aparecido a todos los hombres. Y Santo Tomás le responde en un principio con argumentos de adecuación simbólica, pero el argumento clave que propone es que la mujer, en virtud de su sexo, no disfruta menos del estado de gloria. Cuanto más ama uno, más participará de la gloria que esa persona tenga, indiferentemente de que sea varón o mujer. Desde el punto de vista de Santo Tomás,

---

<sup>51</sup> Juan 4, 21-26.

<sup>52</sup> Cf. Jn. 11,2; Mt 26,6; Mk 14,3.

<sup>53</sup> *Tertia Pars*, q. 55, a.1.

amar y conocer están íntimamente unidos, porque la persona ama el bien porque ese bien es conocido<sup>54</sup>. María Magdalena actuó de aquella manera porque amaba mucho, y amaba tanto porque conocía el bien. Amaba porque entendía. Así mismo, las mujeres que fueron a la tumba, se acercaron porque amaban tanto. Tal amor es inseparable del conocimiento. Mientras tanto, los varones, se quedaron lejos<sup>55</sup>.

En la *Catena Aurea*, Aquino al estudiar Lucas 24, cita a Beda quien explica que las mujeres que fueron a la tumba de Jesús nos dan un ejemplo de cómo deberíamos buscar a Dios a pesar de nuestros miedos<sup>56</sup>. Este texto nos muestra que las mujeres estaban cerca de Dios, que ellas tenían una relación personal con Él, y esta cercanía las fortaleció frente al miedo.

También en la *Catena Aurea*, Aquino se refiere a la parábola de la mujer que puso la levadura dentro de tres partes de harina. Citando varios que comentan tal parábola, explica que la mujer que cubrió la levadura representa la sabiduría de Dios. Otro explica que usa las tres medidas de harina para hacer referencia al conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La sabiduría divina, simbolizada por la Iglesia y el Espíritu Santo, au-

---

<sup>54</sup> ST I-II, q. 27, a. 2.

<sup>55</sup> ST III, q. 55, a. 1 ad 3: "Simul etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patietur sexus femineus, sed, si maiori caritate fervebunt, maiori etiam gloria ex visione divina potentur, eo quod mulieres, quae dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab eius aepulcro, discipulis etiam recedentibus, non recederent, primo viderunt dominum in gloriam resurgentem."; También Cf. *Super Matthaeum* XXVII.55, n. 2399: "Et primo describuntur quoad praeterita, et quoad praesentia. In quo considerandum quod populis recedentibus, mulieres adhaeserunt ita quod impletum est quod dicitur Is. L,2: *Non remansit vir mecum*".

<sup>56</sup> *Catena aurea in Lucam*, 24, 1: "Beda. iuxta intellectum vero mysticum, per hoc quod mulieres valde diluculo veniunt ad monumentum, datur nobis exemplum, discussis vitiorum tenebris, ad domini corpus accedere".

mentan este conocimiento. La mujer también simboliza la Iglesia que esconde la levadura del amor (*dilectionis*) en tres porciones porque la Iglesia enseña que nosotros deberíamos amar a Dios con todo nuestro cuerpo, toda nuestra alma, y toda nuestra fuerza<sup>57</sup>.

Aunque la *Catena Aurea* recoge a varios comentaristas de la Escritura y no sólo los comentarios propios de Tomás de Aquino, evidencia ideas y conceptos que él pensó que merecían especial consideración. Muchos de esos conceptos los desarrollará más tarde en sus propios escritos. Por ejemplo, en otros trabajos, Tomás de Aquino sostiene que la mujer representa la sabiduría. En el Libro III de las Sentencias, Aquino explica que la mujer personifica la sabiduría divina no porque es frágil sino porque es fecunda<sup>58</sup>.

En su comentario del Evangelio de Juan, Aquino otra vez trata el tema de las apariciones de la resurrección. Él alaba a María Magdalena por su amor. Y explica que era apropiado que Nuestro Señor se apareciera primero a María Magdalena porque ella le amó muchísimo<sup>59</sup>. Su amor no era

---

<sup>57</sup> *Catena aurea in Lucam*, 20, 2: "Mulier quae abscondit fermentum, dei sapientia est. Eusebius. (...) Tria autem sata farinae significant notitiam patris et filii et spiritus sancti, quam mulier, idest divina sapientia, et spiritus sanctus largitur. Beda. Vel fermentum dilectionem dicit, quae fervere facit, et excitat mentem. Abscondit ergo mulier, idest ecclesia, fermentum dilectionis in sata tria: quia praecepit ut diligamus deum ex toto corde, ex tota anima et ex tota virtute".

<sup>58</sup> III *Sententiarum*, d.1, q.2, a.5 expos. text.: "Sciendum, quod divina sapientia mulier dicitur, non propter fragilitatem, sed propter fecunditatem".

<sup>59</sup> *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, 20.1: "Dicendum secundum Augustinum, quod Maria Magdalena ferventior et devotior erat ad Christum aliis mulieribus: unde Lc. VII, 47 dicitur: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Et ideo eam Evangelista specialius nominat. Et inde est quod prius ei apparuit Dominus, Mc. ult. [v.9]. Sap. VI, 14: *Praeoccupat eos qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat*." [Énfasis del texto citado].

ciertamente un amor con desconocimiento. Para Santo Tomás, todo deseo y amor es una consecuencia del conocimiento<sup>60</sup>. En *Catena Aurea in Ioannem*, Aquino cita a Gregorio, quien dice que debemos entender cuánto el amor de María Magdalena iluminó su mente. Este amor la impulsó a acudir a la tumba cuando todos estaban escondidos<sup>61</sup>. Aquino señala la intrincada unión entre el conocimiento y el amor, es decir, María Magdalena amó porque conocía más, y conocía más porque amó más.

---

<sup>60</sup> Cf. ST I-II, q.27, a.2.

<sup>61</sup> *Catena aurea in Ioannem*, 20,2: “Gregorius In Evang. (hom. 25). Maria autem Magdalene, quae fuerat in civitate peccatrix, amando veritatem laverat lacrymis maculas criminis, cuius mentem magna vis amoris accenderat, quae a monumento Domini, etiam discipulis recedentibus, non recedebat”.

## c u a t r o

Hasta ahora no hemos realizado más que un vistazo superficial al pozo que los Evangelios nos ofrece, pues el Evangelio nos ofrece la fuente y el contexto para la historia de cada uno de nosotros. Cada uno de nosotros tiene una historia diferente que es parte de una historia mayor que contiene todos los argumentos. Es parte de *la* historia.

La diferencia que nos explica Juan Pablo II es un tipo de complementariedad. El varón y la mujer son iguales pero diferentes. En Génesis 3, 16 encontramos las bases que nos explican la tensión que existe entre el varón y la mujer: “tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará”. Pero esto es una consecuencia del pecado. Como resultado del pecado original, el varón y la mujer están condenados a estar inclinados al pecado, “es decir, la tendencia a quebrantar aquel orden moral que corresponde a la misma naturaleza racional y a la dignidad del hombre como persona”<sup>62</sup>. A pesar de

---

<sup>62</sup> Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, Daughters of St. Paul, Boston, 1988, n. 10.

esta tendencia al mal, Juan Pablo II explícitamente afirma que dada la complementariedad o el hecho de que tanto el varón como la mujer son personas, las diferencias no pueden ser interpretadas como si la mujer fuera objeto de posesión y dominación del varón<sup>63</sup>.

Las diferencias entre el varón y la mujer son diferencias creativas que están unidas íntimamente en lo que significa ser un ser humano o tener una historia humana. Así, Juan Pablo II, consciente de la tensión entre el varón y la mujer, es capaz de entender esta diferencia desde una perspectiva positiva, y no desde la perspectiva negativa que mantienen los teóricos del “género”. Quizás Juan Pablo II tiene esta nueva percepción tan positiva sobre la complementariedad entre el varón y la mujer porque no los entiende fuera de su propio contexto, es decir, él los considera como seres cuyas diferencias están creadas a imagen de Dios, están creados para convivir juntos. Desde este punto de vista aprecia las diferencias entre la masculinidad y la feminidad, y no las observa como algo hecho para ser cambiado.

---

<sup>63</sup> Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, n. 10: “En efecto, en todos los casos en los que el hombre es responsable de lo que ofende la dignidad personal y la vocación de la mujer, actúa contra su propia dignidad personal y su propia vocación”.

## c i n c o

Cada una de las mujeres de los Evangelios tiene una relación única con Jesús. Pero cada una era una relación característicamente conyugal. El modo en que cada mujer respondía a Jesús era, en principio, como una esposa en el matrimonio. Esta fue la constante respuesta femenina de la que los varones tienen que aprender, puesto que también son miembros de la Iglesia, que es la esposa de Cristo.

Si de verdad tenemos que desarrollar un nuevo feminismo, debemos prestar atención a estas diferencias tan significativas. Incluso cuando ambos realizan la misma labor o trabajo, no podemos olvidar que asumen tal labor en cuanto que mujer o varón. Su respectiva masculinidad o femineidad no puede ser separada de ese trabajo o labor. Nunca podremos hablar de un ser humano neutro que realiza un trabajo. Siempre será un varón o una mujer, y como tales, sus respectivas naturalezas masculina o femenina deberían contribuir a cualquier labor que realicen.

El Papa nos está pidiendo que volvamos a considerar estos paradigmas y los exploremos al máximo. Su frase más famosa es “*non abbiate paura!*”, “¡no tengáis miedo!”. Con esta frase también se dirige a las mujeres: “no tengáis miedo.....¡de ser mujeres! Hemos (la sociedad) sido liberados de la prisión del así llamado feminismo”.

La historia nos demuestra que la mujer puede contribuir de formas innumerables. Nosotros somos los que debemos decidir cómo definir y desarrollar dichas formas. Además, también será necesario desarrollar la correspondiente masculinidad.