

Indicios de pensamiento pre-ilustrado en Francisco Suárez: sobre la igualdad de los sexos¹

Giannina Burlando²

Recibido: 17/01/2022 // Aceptado: 22/03/2022

Resumen. Se intenta reconocer a modo de ensayo la coherencia de postulados políticos de Suárez y su antropología. Para tal propósito vierto una selección de textos, principalmente del Libro tercero del *De opere sex dierum*, donde se da testimonio de los fundamentos que revelan no sólo indicios de un pensamiento preilustrado en Suárez, sino la relevancia de temas que se encuentran en sus escritos que quedan por explorar en cualquiera de sus volúmenes. He dividido este trabajo en dos secciones: La primera, hace breve mención a la defensa de la igualdad de los sexos en François Poullain de la Barre. Además, alude a la virtud política de Descartes y su defensa de la diferencia de los sexos. La segunda y central, exhibe argumentos olvidados del tratado *De opere sex dierum* de Suárez, donde se aborda la cuestión de la igualdad de los sexos.

Palabras clave: Suárez; defensa; igualdad de sexos; *De opere sex dierum*.

[en] Clues of pre-illustrated thought in Francisco Suárez: on the equality of sexes

Abstract. An attempt is made to recognize the coherence of Suárez's political postulates and his anthropology. For this purpose I translate a selection of texts, mainly from the third Book of the *De opere sex dierum*, which gives testimony of the foundations that reveal not only indications of a thought pre-illustrated in Suárez, but the relevance of topics found in his writings that remain to be explored in any of its volumes. I have divided this work into two sections: The first makes brief mention of the defense of the equality of the sexes in François Poullain de la Barre. Furthermore, it refers to the political virtue of Descartes and his defense of the difference of the sexes. The crucial second section exhibits forgotten arguments from Suárez's treatise *De opere sex dierum*, where the question of the equality of the sexes is addressed.

Keywords: Suárez; defense; equality of sexes; *De opere sex dierum*.

Sumario. Introducción. 1. Antecedentes acerca de: la defensa de la igualdad de los sexos en François Poullain de la Barre versus la diferencia de los sexos en René Descartes. 1.2. Virtud política en Descartes y la diferencia de los sexos. 2. De la igualdad de los sexos en la teología de Suárez: *De opere sex dierum*, III. 3. Notas finales. Referencias.

Cómo citar: Burlando, G. (2022) *Indicios de pensamiento pre-ilustrado en Francisco Suárez: sobre la igualdad de los sexos*. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 513-522.

Introducción

Celia Amorós, reconocida filósofa española, ha distinguido acertadamente a François Poullain de la Barre como *precursor* pre-ilustrado del feminismo, afirmando

que el pensamiento de Poullain de la Barre es un producto derivado del cartesianismo y que representa «un momento particularmente lúcido de la autoconciencia crítica, en una fase significativa de su evolución social y cultural»³. Mientras que la investigadora Luz Stella

¹ El presente estudio vierte resultados del Proyecto I+D+i «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00 (2021-2024), financiado por la convocatoria del Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad de la Agencia Estatal de Investigación, y cuyos investigadores principales son el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos (IP1) y el Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2).

² Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: 0000-0002-6057-612X

³ Vid. Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997: p. 121. Amorós tematiza la pertinencia del feminismo al punto de partida, esto es, a la Ilustración (por tanto, a la Revolución francesa). Se puede notar que, efectivamente hay conexión temporal entre el nacimiento del feminismo, la ilustración y la revolución de 1789, porque: El feminismo como cuerpo coherente de vindicaciones sólo pudo articularse teóricamente a partir de las premisas ilustradas, radicalizando los discursos de ese nuevo punto de partida (Amorós, "El feminismo la senda no transitada de la Ilustración", *Isegoría*, 1990: 139–150). En relación con la génesis del feminismo véase la obra *La Educación de las Damas* que fue la primera obra de Poullain de la Barre traducida al español por Ana Amorós para la colección *feminismos* de Cátedra.

León⁴ demostró que, en su trayectoria filosófica, Poullain privilegió la apuesta por la Modernidad, enfocándose en la igualdad de los sexos, con el fondo de la idea de la igualdad para todos los hombres⁵.

A partir de dichas conclusiones, en mi parecer, cabe fijarse una posible ruta de indagación que incluya la génesis intelectual y explicativa de la evolución socio política en cuestión, así: Primero de modo general, cabe conjeturar acerca de qué pasos anteriores pudieron modular el feminismo pre-ilustrado de Poullain de la Barre. Segundo, de modo particular: ¿En qué sentido los postulados sobre la igualdad de los sexos con el fondo de la idea de la igualdad para toda la humanidad estaban ya presente en el período pre-ilustrado, desde finales del siglo XVI y finalmente: ¿Cómo se entiende que sean producto del cartesianismo?

En esta dirección me ha parecido oportuno presentar –en el Congreso sobre *Actualidad y proyecciones de la tradición escolástica*, en la Universidad Francisco de Vitoria (2021)– una invitación a acoger la interpelación de Celia Amorós y Amelia Valcárcel⁶, para disputar la historia de la filosofía *desde el feminismo*, y así poner a prueba la posible coherencia interna de la doctrina socio – política del pensador de mayor importancia en teoría política de su tiempo, antes del nacimiento del Estado Moderno, el teólogo ignaciano Francisco Suárez (1548-1617). Se intenta reconocer en modo de ensayo, la coherencia de los postulados políticos de Suárez y su antropología. Para tal propósito vierto una selección de textos, principalmente del Libro III del *De opere sex dierum* (en adelante: *DOSD*), donde se da testimonio de los fundamentos que revelan no sólo indicios de un pensamiento pre-ilustrado en Suárez, sino de la amplitud de temas que se encuentran en sus escritos, como nota Penner⁷. He dividido este estudio en dos secciones: La primera, incluye antecedentes de: la defensa de la igualdad de los sexos según F. Poullain de la Barre. Además, alude tanto a la virtud política de Descartes como a su defensa de la diferencia de los sexos. Estos datos y planteamientos se presentan a modo de preámbulo para la parte central,

que exhibe argumentos inadvertidos del tercer libro del tratado *DOSD* de Suárez, donde aborda explícitamente la cuestión de la igualdad de los sexos.

1. Antecedentes acerca de: la defensa de la igualdad de los sexos en François Poullain de la Barre versus la diferencia de los sexos en René Descartes

François Poullain de la Barre (1647-1725) históricamente es pensador de la segunda mitad del siglo XVII, nació en 1647, tres años antes de la muerte de Descartes (1650) y 30 años después de la muerte de Francisco Suárez. Publicó tres libros sobre *las mujeres*, entre 1673 y 1675: *De l'Egalité des deux sexes*; *De l'Education des Dames*; y *De l'Excellence des Hommes, contre l'égalité des Sexes*. En estas publicaciones, de la Barre revela su cartesianismo, porque, como nota Amorós, quiere: «derivar en favor de los derechos de las mujeres, las implicaciones de la crítica cartesiana del prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad, así como del dualismo mente-cuerpo»⁸. Sus libros tienen una gran relevancia filosófica, porque es la primera vez que las mujeres se convierten en «sujetos epistemológicos», de referencia para tratar de desvelar el mayor de los prejuicios, vale decir: la desigualdad sexual, para desde allí, pensar los problemas filosóficos de su época. “En sus publicaciones no cesa de reivindicar que, el cerebro no tiene sexo, que el conocimiento y la educación son accesibles a todos por igual, y por tanto, que todos podemos participar en la vida pública” (León, 2011: 43). Mientras que el propósito social de Poullain en su serie de publicaciones, no es educar a las mujeres para mantenerlas ocupadas, sino para que ellas ocuparan su lugar en la sociedad y ejercieran su libertad.

1.2. Virtud política en Descartes y la diferencia de los sexos

Durante algún tiempo, intérpretes del cartesianismo mantuvieron la convicción de que el filósofo de la Haya y del círculo Holandés no se ocupó de formular teorías del valor, por lo que estética, ética y política no habrían merecido su mayor atención. Con el transcurrir del tiempo esa convicción mostró no ser del todo ajustada, porque el estado de la discusión actual permanece en desarrollo para mostrar que la cuestión socio– política en Descartes resulta ambigua. Un autor como Henri Pieron (1902) vió a Descartes como «precursor desconocido» del feminismo y de la Revolución francesa, que logró aplicar los principios de la duda metódica y el libre examen racional a las cuestiones del ámbito social, desarrollando ideas con y «contra» el mismo Descartes; es decir aplicándole el racionalismo al mismo cartesianismo⁹.

⁴ Vid. Luz Stella León, “François Poullain de la Barre: filósofo feminista y cartesiano sui generis”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 27, 2011, pp. 37-54.

⁵ Cuando Michel Foucault comenta *Qué es la Ilustración* en Kant (1724-1804), simultáneamente conecta ese título al significado de *Revolución*. La publicación de Kant sobre *Qué es la Ilustración* es de 1784, y la revolución francesa en 1789. Las premisas ilustradas de Kant, formuladas en *¿Qué es ilustración?*, se adelantaron solo cinco años a la revolución francesa. El tema principal de ese discurso kantiano es la *emancipación de los hombres*, donde los emancipados y libres son los hombres, como dice Kant. Se entiende que a fines del siglo XVIII el hombre adquiriría poder emancipatorio, porque había reunido fuerzas para usar su propia razón, no necesitó entonces de alguna tutela superior para pensar por sí mismo. Ese momento de emancipación ilustrada, a su vez, se refleja en los lemas políticos de la revolución y república francesa: «Libertad, igualdad, fraternidad». El feminismo, defiende Amorós, por su mismo nacimiento se constituye en una perspectiva privilegiada sobre esa emancipación ilustrada; y en el desarrollo de sus propias posibilidades emancipatorias, el feminismo se convierte en el pulso y prueba de los ideales ilustrados.

⁶ Vid. Clara Serra, “La disputa feminista de la filosofía”, *Cuartopoder*, 17 de noviembre de 2017.

⁷ Vid. Sydney Penner, “The Pope and Price of All the Metaphysicians”: Some Recent Works on Suárez”, *British Journal for the History of Philosophy*, 2013, p. 397.

⁸ Vid. Celia Amorós, “El mito de la Revolución francesa en el pensamiento de J.-P. Sartre”, *Anthropos*, 1995, N° 165, pp. 54-60.

⁹ Vid. Giannina Burlando, (2021) Descartes, René. In: Sellers M., Kirste S. (eds) *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_957-1.

Es cierto que, por una parte, Descartes no pensó llegar a publicar nada semejante a una *Politeia*, *De republica*, *el Príncipe*, *De iure*, *de la servitude volontaire*; *De legibus ac Deus legislatore* o un *Leviathan*, en el estilo de los más destacados juristas y filósofos políticos clásicos o modernos. Efectivamente, no escribió un tratado dedicado a formular preguntas sobre la *naturalidad* del Estado, el poder político, u ofrecer un concepto de Estado que se relacione al estatuto de lo político y se distinga de la sociedad. ¿Puede, sin embargo, analizarse el *corpus* bibliográfico cartesiano hasta distinguir una concepción de *virtud socio – política*? *Prima facie*, Descartes no fundamentó la autoridad política a partir de teorías del consentimiento tácito o hipotético como hicieron predecesores o contemporáneos suyos, pero sí se pronunció sobre el poder que algunos individuos tienen sobre otros individuos (que poseen libre voluntad), y no solo acerca del poder de autodomínio.

Ahora bien, en materias de política, el conjunto de incontables intérpretes de Descartes se dividen, manteniendo juicios opuestos. Así, una generación de estudiosos, identificada más bien con la escuela textualista como interpretación subjetiva de textos clásicos, les parece que Descartes es despreocupado, ignorante y se abstiene en materias de teoría política (Babini, 1937, Guenancia, 1983, Shea, 1993). No obstante, el estudio del lenguaje en clave de cuasi actos de habla que Descartes enunció por escrito en sus epístolas dirigidas a sus amistades, en particular a connotadas figuras del poder político europeo del siglo XVII (v.g. A la princesa Isabel de Bohemia: 4 de agosto 1645 AT IV 263, 6 de oct. 1645 AT IV 304, sept. 1946 AT IV 486, octubre o noviembre 1646 AT IV 528, 10 de mayo, 1647 AT V 15, 31 de enero, 1648 AT V 111, 22 de feb. 1649 AT V 281, junio 1649 AT V 359; a la reina Cristina de Suecia: 20 de nov. 1647, AT V 81, 26 de feb. 1649 AT V 294; a Brasset: 23 de abril 1649, AT V 349, *et al.*) comenzó a dar luces para que otro número importante de intérpretes (Corral, 1972; Lefèvre, 1947; Negri, 1970; Kennington, 1994; Del Noce, 1965, Canziani, 1998, De la Cámara, 2017, et al.) entendiera a Descartes bajo la categoría de la “politicidad”, la cual él connota en sus discursos políticos e incluso sirviera para definirlo como “hombre político” que pensó en clave de “razonable ideología”¹⁰ con identidad de clase burguesa, incluyendo un tipo ideal de “sociedad de sabios” (AT III 19). De esta corriente interpretativa se deriva una posible ontología política en Descartes, la que ha sido explorada por autoras feministas como Luce Irigaray (1974), Sara Heinamaa (1999) y Lilli Alanen (2003), para quienes:

Descartes se nos muestra como el autor de la incorporación singular de la mente en el cuerpo y de la consiguiente definición de una *diferencia* de los sujetos en relación con la materialidad sexuada de su existencia. Cuando la diferencia, revelada por la «Admiración», se coloca como tejido de constitución de singularidad, nos hallamos directamente insertos en una base biopo-

lítica del ser que permite avances genealógicos de la praxis constitutiva, de la producción de Sí, materialistas (Negri, 2008:19).

Según este análisis de Negri, Descartes habría defendido el tipo de feminismo de la diferencia en el sentido que «la diferencia sigue la admiración por la cosa amada, la diferencia del punto de vista singular a fin de construir la relación corpórea del deseo y de la cosa deseada. La diferencia se diluye y al mismo tiempo se confirma en el nexo siempre irresuelto, pero siempre resoluble entre alma y cuerpo.» (Negri, 2008: 19) En verdad, el cuerpo individual, pero también el conjunto de las relaciones corpóreas que marcan los cruces sexuados revelan una diferencia; no obstante, el cuerpo y esta diferencia no solo es centro de la escena filosófica en general, sino del debate filosófico feminista contemporáneo, ya que desde el feminismo pre-ilustrado Descartes aparece como un autor que no defendió la igualdad entre los hombres y las mujeres y, sin embargo, lo habría hecho en contra de sus propios principios (Amorós, 2000)¹¹. En cualquier caso, filósofas de la diferencia y de la igualdad reconocen un potencial feminista en la filosofía cartesiana. En lo que están de acuerdo sus intérpretes es que Descartes trazó una nueva categorización de la realidad a partir de la crítica a los saberes medievales y renacentistas. El racionalismo cartesiano a ultranza se propone una verdadera reforma del conocimiento a partir de la plena confianza en la razón como única fuente válida para la comprensión verdadera de la realidad, la universalización del *bon sens*, y la aplicación de un método sencillo que nos permita conocer. Pero ¿Es que estas propuestas aparecieron *ex nihilo* o hay un eslabón extraviado en la génesis intelectual europea?

2. De la igualdad de los sexos en la teología de Suárez: De opere sex dierum, III

Es posible determinar que en Europa desde finales del siglo XVI, la «cuestión femenina» era un tema importante y polémico, tratado desde la literatura galante, hasta la literatura abiertamente misógina, o bien en las comedias de Molière sobre el mundo francés¹². Mientras que, culturalmente, *La querelle de femmes* tiene un largo recorrido y una amplia problemática, que abarca desde la lucha de las mujeres por ser escuchadas, educadas, por acceder al saber de las academias, hasta el derecho a la ciudadanía. Junto con este acontecer social se dis-

¹¹ Celia Amorós, (ed.) *Feminismo y Filosofía*, Madrid: Síntesis, 2000.

¹² Jean-Baptiste Poquelin, llamado Molière (1622-1673) ilustra el contexto cultural de esta circunstancia; fue alumno en el colegio jesuita de Clermont hasta 1639, se licenció en la facultad de derecho de Orleans en 1642. Fue dramaturgo, actor y poeta, considerado como uno de los grandes escritores de la lengua francesa y la literatura universal. Sus obras incluyen comedias, farsas, tragicomedias y *comédie-ballets*. El mayor mérito de Molière consistió en adaptar la *commedia dell'arte* a las formas convencionales del teatro francés para lo que reunió la música, la danza y los textos, privilegiando los recursos cómicos y especialmente la ironía para revelar hipocresías y exclusiones de su tiempo.

¹⁰ Antonio Negri, *Descartes Político o de la razonable ideología*. Madrid: Akai, 2008: 11.

cutía entonces sobre el lugar que le correspondía a cada sexo¹³.

Por otra parte, el marcado sesgo masculino, estaba presente en la sociedad barroca ibérica de los siglos XVI y XVII, bien representado en las voces literarias de Baltasar Gracián (1601–1658), y en la poética de Francisco de Quevedo (1580–1645)¹⁴, figuras insignes del Siglo de Oro español. Perteneciente a este círculo de autores, aunque desde su vocación teológica, Francisco Suárez (1548-1617) escribió inmerso en la sociedad europea de su tiempo, dentro de la corriente de la filosofía escolástica, la cual daba por sentada la subordinación natural y social de las mujeres a los hombres, en base a las convicciones de Padres de la Iglesia y de sus respectivas interpretaciones del relato del *Génesis* junto con su alegoría de la Creación. De este modo, y con el propósito de examinar la posible coherencia de los planteamientos de Suárez, importa relevar sus principales ideas jurídico-políticas, para luego pasar a examinar su particular antropología.

En su obra monumental *De legibus* (1612), Suárez discurre sobre el origen de la ley natural y de la ley positiva; admitiendo que el hombre es un animal social¹⁵. Respecto del origen de la autoridad concluye: Que Dios ha hecho al hombre y a la mujer naturalmente sociables, es decir, necesitados unos de otros, necesitados de vivir en sociedad¹⁶. Que los hombres y mujeres son quienes eligen la forma de gobierno y quién les va a gobernar; por ser regidos por su razón natural, en tanto civiles, también ellos deciden la duración de esa autoridad temporal. Que, una vez elegida la autoridad política, pueden y deben seguir participando en los asuntos públicos y comunes, aconsejando y controlando a la autoridad ele-

gida. Por otra parte, Suárez suscribe el ideal ilustrado de Condorcet¹⁷, a saber: “todos los hombres nacen libres [...] e iguales”¹⁸. Lo cierto es que, en las doctrinas sobre la ley humana civil y el poder político, en Suárez no se encuentran rasgos de misoginia, sesgos que sí son manifiestos en connotados filósofos pre-ilustrados e ilustrados, tales como: Hobbes, Rousseau, Kant o Hegel, quienes hicieron “del orden masculino de la filosofía algo más peligroso para las mujeres que la pandemia”, como bien ha documentado la filósofa Alejandra Castillo¹⁹.

La reflexión de Suárez acerca de la mujer aparece de manera limitada en su obra, pero en mi parecer, resulta de una importancia decisiva para conocer el desarrollo del pensamiento y la praxis. He hallado de particular interés el Libro tercero del tratado póstumo de Suárez *De opere sex dierum* (1621). Esta obra es un comentario teológico de los tres primeros capítulos del *Génesis*, donde Suárez aborda la vida política, corpórea y encarnada del Hombre, como parte de su investigación más amplia sobre la circunstancia del ser humano en su estado de inocencia. En el libro tercero, trata de “La creación del hombre y el estado de inocencia original”, de todavía mayor valor teológico y antropológico, porque atiende a cuestiones como *la creación del alma y el cuerpo de Adán y Eva* (capítulos I-IV).

Los estudios críticos del *De opere sex dierum* han omitido esos aspectos antropológicos particulares, aunque han abordado en profundidad áreas de la teología dogmática, en asuntos que incluyen cuestiones tales como: “¿Cómo habría vivido el género humano si Adán no hubiera pecado?”, derivando importantes consecuencias para la vida política de la comunidad humana (Faraco, 2017: 153). O aspectos relativos a la multiplicación de los hombres en el estado de inocencia, o especulaciones relacionadas a: “si en el estado de inocencia, los hombres nacerían corporalmente perfectos” (Prieto, 2020: 597). Por otro lado, Cintia Faraco, avanza la investigación sobre temas de la teología antropológica general notando, por ejemplo, que Suárez postula: “una naturaleza humana *flexibilis*”, entendiendo que “la libertad es natural para el hombre y es su gran perfección”²⁰. Además, se ha señalado cómo Suárez construye una utopía sobre una posible sociedad humana donde Adán y Eva no hubieran pecado. Observaciones sobre “el estado de naturaleza” en que se encontraría el ser humano en estado de inocencia²¹; las posibles configuraciones que tendrían las instituciones jurídico-políticas en ese estado

¹³ Efectivamente, la polémica sobre la igualdad y la diferencia de los sexos estuvo culturalmente presente en el mundo europeo pre-ilustrado, sin embargo, los noveles planteamientos de Suárez, como veremos, orientados al igualitarismo se desconocieron dentro del desarrollo europeo. Se reconoció posteriormente a Nicolás Condorcet (1743–1794), erudito matemático y filósofo político como figura crucial e influyente en la publicación de la *Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791) de Olympe de Gouges (1748–1793), la activista de las reformas sociales en Francia que reclamó el derecho de ciudadanía para el sexo femenino, lo cual la llevó a ser silenciada por la Guillotina. En Inglaterra es el libro: *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft (1759-1797) el que se hace eco del ideal ilustrado, para demandar que las leyes del Estado garanticen un sistema de enseñanza gratuita universal para todos los seres humanos, una educación igualitaria que permitiera a las mujeres llevar vidas más útiles e independientes. En España, en la época de las cortes de Cádiz (1810-11) se apeló a las ideas constitucionalistas de Condorcet, así mismo influyó en las reformas al sistema de enseñanza del país a partir de la constitución de 1978 en su forma de monarquía parlamentaria.

¹⁴ Francisco de Quevedo fue reconocido no solo como literato, sino por su controvertida participación política, incluyendo su oposición a la elección de Teresa de Jesús como patrona de España, en favor de Santiago Apóstol, a pesar de las recomendaciones del conde-duque de Olivares.

¹⁵ Vid. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. Conimbricæ: Didacum Gomez de Loureiro, 1612. *De legibus*, Lib. II, XVIII, 4: “*vita hominum in communitate et societate, et nihilominus talia praecepta semper sunt iures naturalis.*”

¹⁶ Vid. Francisco Suárez, *De legibus*, Lib. III, I, 3-4. En este libro Suárez admite una diferencia entre la sociedad política y la sociedad económica o familiar, la primera es considerada comunidad perfecta, la segunda imperfecta, todavía patriarcal, según el uso, la costumbre y la tradición.

¹⁷ Vid. Catherine Kinzler, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Folio-Minerve, 1987. También véase *Œuvres de Condorcet*, Paris, 1847-1849, en 12 volúmenes, en edición O'Connor-Arago.

¹⁸ Vid. Suárez, *De legibus* Lib. II, XIV, 16; Lib. III, I, 1.; Lib. III, II, 3, p. 180.

¹⁹ Alejandra Castillo, *Disensos feministas*, Santiago de Chile: Editorial Palinodia, 2016: 47-54, *passim*.

²⁰ Vid. Cintia Faraco, “*Faciamus Hominem*: Reflexión sobre el libro V del *Tractatus De opere sex dierum* de Suárez”, *Cauriensia*, vol. XII, 2017:156.

²¹ Vid. Leopoldo Prieto, “*Natura humana “sive pura, sive integra, sive lapsa”* Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: *De opere sex dierum* V, 7”, *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, no 43, 2020, pp. 598 ss.

de naturaleza; la formación y distinción de la comunidad familiar y la comunidad política; la potestad económica del padre sobre la familia y del marido sobre la esposa²². Todos estos temas son de gran importancia para la historia de filosofía política. Sin embargo, para dimensionar el carácter y las implicancias de los posibles indicios pre-ilustrados respecto de la igualdad de los sexos en la doctrina de Suárez, es preciso examinar su antropología teológica, al menos con relación a las cuestiones formuladas en el Libro tercero del tratado *De opere sex dierum*, es decir:

- 1°. La creación del cuerpo de Adán y Eva (caps. I-IV);
- 2°. La creación del alma (cap. VII);
- 3°. El hombre como imagen y semejanza divina en cuanto al alma (cap. VIII).

Además, en el libro cuarto del *DOSD*, resulta de gran centralidad la cuestión sobre “El principio del pecado de Eva” (cap. II), dado el peso ético que el relato del *Génesis* 3 ha impuesto sobre la mujer, por lo que el capítulo II merecería un estudio independiente, que en esta ocasión no alcanzo abordar. En lo que sigue, atiendo de preferencia a las cuestiones señaladas en los puntos de 1° a 3°. En todos estos casos, se ve a Suárez recurrir metodológicamente a la metáfora del *lignum vitae* (madero de la vida), a partir de la cual desarrolla su exégesis en materias de antropología teológica, específicamente sobre *Eva*, la primera mujer que Dios creó sobre la tierra.

Suárez inicia su exposición metodológicamente desde las raíces del madero o árbol, aludiendo a los pasajes textuales de varias autoridades patristicas, incluyendo a San Agustín, San Buenaventura o Santo Tomás y otros escolásticos, como Cayetano, Castro, Molina, *et al.*, los cuales se arraigan en una especie de “ortodoxia doctrinal”²³, en la cual Suárez se apoya a menudo, aunque en verdad más bien corrige, disiente y modifica, en su paso por el tronco fino y robusto del madero vital, que representa precisamente la lógica, y que el teólogo jesuita emplea holgadamente para reinterpretar sentencias de autoridad. En tanto, las grandes ramas del árbol que se extienden hacia el cielo representan el mundo cultural y social de la humanidad que busca adaptarse a las contingencias de este mundo.

En cuanto al tema 1°. – *La creación del cuerpo de Adán y Eva* y ante la cuestión: ¿Si alguien se ha vestido con la carne de la costilla de Adán? (“*An Deus costam*

Adae carne vestitam tulerit”), Suárez responde en modo condicional subjuntivo, alejándose de la autoridad de Padres antiguos, quienes consideraron que Eva fue formada de la sola costilla de Adán. Suárez afirmará que:

La respuesta común y bien aprobada es que, Dios no había quitado del hombre la costilla desnuda, sino de una parte conectada a la carne: y así, al pie de la letra, podría haber sucedido que los huesos de Eva se formaran de la costilla de Adán y se hicieran carne de la carne²⁴.

Refuerza esta lectura en el relato del *Génesis* 2, donde Adán al ver por primera vez a Eva la llamó “carne de mi carne” (“*et caro de carne mea*”). Pero ante todo, a Suárez le interesa explicar y defender que Dios no quiere el menoscabo físico ni moral de la mujer. Estas palabras significan, que quiso formar a la mujer (*uxorem*) de la carne del varón, lo que enseñaría no solo cuanta unión y conjunción entre el hombre y la mujer es necesaria, sino además, porque al establecerse como principio de la naturaleza humana, Adán es una persona de carne y hueso, donde la carne y los huesos no pertenecen a la integridad singular de su personalidad, sino como principio de la naturaleza humana, y de esa misma naturaleza humana esta formada la mujer (Suárez, *DOSD*, L. III, II 22, p.183).

Con respecto a lo 2°. – *La creación del alma*, refiriéndose a la narración de Moisés, Suárez expone:

Luego inmediatamente agregó: Dios *creara seres humanos*, no se trata solo del alma sola, sino del *hombre*. Esto también prueba que inmediatamente es agregado, *masculino y femenino los creó*, porque es muy ajeno a la propiedad y verdad de las palabras explicar acerca de almas que aún no tienen cuerpos.

[...] En seguida todo esto podría ser considerado individualmente, como se encuentra en el alma de Adán o Eva. Y en este sentido solo podemos decir que estas almas han sido individualmente perfectas. Porque, si entre el alma racional, no es una más perfecta que la otra, *consta que el alma de Adán y de Eva tenía toda la perfección substancial, de la que el alma racional es capaz en un individuo*²⁵. (Agrego cursivas)

²² Vid. Gaetano Matthew “What Kind of Corporeal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence”, *Journal of Markets & Morality*, Volume 15, Number 2 (Fall 2012): 527–563. Matthew destaca que uno de los puntos clave en el capítulo de Suárez sobre la vida política del hombre en el estado de inocencia, fue un tema importante en las críticas de John Locke (1632–1704) a su antecesor, o sea, Sir Robert Filmer (1588-1653). En su obra, titulada: *Patriarcha, o el Poder Natural de los Reyes*, cap. 2 (1680), Filmer efectivamente argumentaba que no había una distinción real entre el Estado y la familia. Adán tenía derechos de vida y muerte sobre sus hijos y, en consecuencia, sobre los hijos de sus hijos. Este poder adámico es, a pesar de las interrupciones y la división de los reinos, el mismo poder ejercido por los reyes en todo el mundo (Gaetano, 2012: 537).

²³ Vid. Cintia Faraco, *Ibidem*, 2017: 156.

²⁴ *Responsio communis et probabilis est, Deus non abstulisse ab Adam nudam costam, sed aliqua parte carnis conectam: et ita ad litteram fieri potuisse, ut ossa Evae ex costa, et caro ex carne formarentur [...]*

Adam quia institutus est ut principium quoddam humanae naturae habebat in suo aliquis carnis et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius sed solum in quantum erat naturae humanae principium, et de tali formata est mulier absque viri detrimento (Suárez, *DOSD*, L. III, II 22, p. 183) (*De opere sex dierum ac De anima* [...]), Ludguni, sumptibus Jacobi Cardon et Petri Cavellat, 1621. Para la edición de L. Vivès, cf. *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, Bibliopolam editorem, vol. III, Parisiis 1856. Para este estudio recurro a la versión digital del Archivo de internet de 2011 financiado por la Boston Library Consortium Member Libraries <https://ia800205.us.archive.org/0/items/rpfranciscisuare03suar/rpfranciscisuare03suar.pdf>. (Fecha de consulta: 9-11-20 a las 23:39) (Suárez, *DOSD*, L. III, II 22, p.183). (Las traducciones del latín en el presente estudio son de mi autoría).

²⁵ *Ergo cum statim subjungitur, Et creabit Deus hominem, etiam est sermo non de anima sola, sed de homine. Et hoc etiam convincit,*

Estos pasajes asombran, porque significan inequívocamente, que Suárez se ha adelantado a Descartes quien, como sabemos, postula la universalidad del *bon sens*, es decir, la razón como algo universal del género humano. En el pasaje arriba citado, Suárez afirma que el alma individual incluye un alma racional, y esta alma racional es compartida universalmente, sin distinción de perfección substancial, o de sexo.

3º.— Con respecto a la doctrina del hombre como imagen y semejanza divina; en cuanto al alma, Suárez formula la inquietante pregunta: ¿Es la primera vida humana creada a imagen y semejanza de Dios? (*An primus homo fuerit secundum animam creatus ad imaginem et similitudinem Dei*). Respetando su reputación de historiador de las doctrinas recibidas de la tradición, Suárez discurre examinando las diversas opiniones, y declara no admitir la opinión de Teodoro²⁶, quien enseñó que la mujer no fue creada a imagen de Dios, mientras corrige a algunos Padres que lo siguen, desde Crisóstomo, Graciano, Gregorio Niceno, Ambrosio, e incluso San Agustín²⁷.

El primer argumento de Suárez, enmendando errores de autoridades antiguas, explica:

quod statim additur, masculum, et foeminam creavit eos: nam hoc exponere de animabus nondum habentibus corpora a proprietate, et veritate verborum valde alienum est. (Suárez, *DOSD*, L. III, cap. VII, 13, p. 215). [...] *Deinde potest haec perfectio in individuo considerari, prout in anima Adae, aut Evae inventa est. Et in hoc sensu solum dicere possumus, illas animas fuisse in individuo valde perfectas. Quia si inter animas racionales non est una perfectior alia, constat, animam Adae, et Evae habuisse totam perfectionem substantialem, cujus anima rationalis in individuo capax est* (Suárez, *DOSD*, L. III, cap. VII, 13, p. 215).

²⁶ *Secundo non admittimus, quod Theodoretus addit foeminam non esse facta ad imaginem Dei* (*DOSD*, VIII, 21 p. 222). Suárez parece estar refiriéndose a Teodoro de Ciro (c. 393-457). El Diccionario Patristico de consulta menciona a Padres tales como Teodoro histórico de Antioquia (c. 420) y reporta la existencia histórica de 7 Teodosos. Sin embargo, Suárez nombra a cierto Theodoretus y puede referirse con mayor probabilidad al Teodoro de Ciro que la Enciclopedia Católica describe como seguidor de Juan de Antioquia y de Nestorio. *Vid. Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, dirigido por Angelo de Berardino y publicado por el Institutum Patristicum Augustinianum. Ed. Sígueme, Salamanca 1992 (1983) en 2 vols.

²⁷ Acerca de la mujer como imagen de Dios, Suárez cita lugares donde Agustín expresa su parecer: “et quodlibet ex Agustino in lib. Quaest., ex utroque Testamento mixtim quodlibet 106 et idem habetur in priore partem earumdem quaestionum ex solo veteri Testamento, quaest. 21 et 45.” (Suárez, *DOSD*, Lib. III, VIII, 21 p. 222). Mientras que, en materias jurídicas, Suárez coteja la doctrina de Agustín citándolo: “se dice que las mujeres son removidas de todos los cargos civiles o públicos, por lo tanto, no pueden ser jueces ni magistradas por su género, por consiguiente, mucho menos pueden mandar, como lo introduce Agustín en los libros de Preguntas del Nuevo y Antiguo Testamento, q. 45 que menciona en el cap. Mujer, 33, q. 5.” (*dicitur feminas ab omnibus officiis civilibus vel publicis remotas esse, et ideo nec iudices esse posse nec magistratus genere: multo ergo minus possunt imperare ut infert Agustinos libros Quaestionum novis et veteris Testamenti, q. 45 et refertur in cap. Mulierem, 33, q. 5*) (Suárez, *De legibus* Lib. III, IX, 7. p. 203). Para una visión actualizada del desarrollo del pensamiento agustiniano sobre el cuerpo y la sexualidad véase Elizabeth Clark, “Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine Manichaean’s Past”, *Ascetic Piety and Women’s Faith*, New York, 1986, pp. 387-428.

[...] Porque cuando en el *Gén. 1* se dice *hagamos al hombre a imagen, etc. y más abajo* Dios creó al hombre a imagen suya: porque ahí es donde [*la palabra*] *hombre no significa solo varón, sino que significa la naturaleza del humano en sentido absoluto, en la medida en que es capaz de crear individuos, tratase de un hombre o de una mujer. Cosa que ponen de manifiesto las palabras que siguen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer, los creó. Y Agustín juzgó rectamente estas palabras diciendo con razón: porque a imagen de Dios fue hecha la naturaleza humana misma, dice, que incluye el sexo de ambos; no debe entenderse que separa a la mujer misma de la imagen de Dios [...] Se explica claramente para cualquier sexo que tenían en singular, es decir, de un hombre se dice que es en común*²⁸. (Agrego cursivas).

Este argumento sobre *Genesis 1*. contiene la tenaz tesis de Suárez que *a imagen de Dios fue hecha la naturaleza humana misma*, que incluye cualquier sexo. A lo que agrega una reflexión profunda sobre el poder del lenguaje y su rol performativo como acto. La palabra ‘hombre’, nota Suárez, no significa solo varón, el sexo masculino, sino que significa la naturaleza del ser humano en sentido absoluto. En la medida en que la palabra tiene poder performativo o agencia de crear individuos, entonces se trata de un hombre o de una mujer. Por una parte, son palabras (diferentes) las que representan la imagen de Dios a ambos, hombre y mujer. Advertiendo así sobre la teoría del poder de las palabras para modelar por sí solas los cuerpos sexuados, en virtud de su propia sustancia lingüística. Por otra parte, la intención de Suárez no olvida que esta palabra a ratos se enuncia en términos de género²⁹.

²⁸ *Quibus evidenter explicatur de utroque sexu, quod prius in singulari, seu communiter de homine dicitur. Quia ibi per hominem non significatur solus vir, sed significatur simpliciter humana natura, quatenus apta est in suis individuis creari sive sit vir, sive foemina. Quod subjuncta verba manifeste declarant: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et foeminam creavit eos. Quae verba recte ponderavit Augustinus dicens: ad imaginem Dei naturam ipsam humanam factam dicit, quae sexum utramque complectitur, nec ab intelligenda imagine Dei separat foeminam* (*DOSD*, Lib. III, VIII, 21, p. 222)

²⁹ En el mismo lugar, Suárez agrega otros argumentos que apoyan su resignificación de la imagen: “Para el conocimiento pleno del esfuerzo común de mujeres y hombres: la renovación hace a la imagen, entonces es un sistema común de la imagen. La que es renovación, como dice Agustín, tiene los mismos resultados que el espíritu para la mente, donde no hay sexo, como aparece en Efesios. Como lo dijo Pablo: renovado en el espíritu de su mente y Gal. 3, igual dijo: *En Cristo no hay judío, ni Griego, ni esclavo ni liberto, no hay hombre ni mujer, entonces cada esclavo es renovado en Cristo, y cada uno es a imagen de Dios.*” (*Nam renovari in agnitionem Dei commune est foeminae et viro: renovatio autem fit secundum imaginem: ergo etiam ratio imaginis communis est. Nam illa renovation, ut Augustinus ait, fit in spiritu mentis ubi sexus nullus est, sicut ad Ephes. A, dixit idem Paul: Renovamini spiritu mentis vestrae, et ad Gal. 3, dixit: In Christo non est Judaeus: nec Groecus: non est servus, nec liler: non est masculus, nec foemina, ergo uterque servus renovatur in Christo, et uterque est ad imaginem Dei*) (Suárez, *DOSD*, VIII, 21 p. 222).

En su segundo argumento, en contra de Teodoreto –quien sostenía que la mujer no fue creada a imagen de Dios–, Suárez vuelve a formular la tesis que ahora intenta quedar definitivamente establecida, es decir, la mujer es imagen de Dios, en base a las siguientes premisas:

Dado que la mujer es capaz de dominar, de gobernar, él [Teodoreto] sabe que tienen la capacidad de obra de arte, es decir, de razonar y comprender, entonces son la imagen de Dios. El hecho de que Teodoreto, objete a Pablo, y diga específicamente acerca del hombre, que es imagen y gloria de Dios, esto no excluye a la mujer en la imagen, pero en esto indica el hecho de que tiene una excelencia especial, porque él era de alguna manera la cabeza y fin de la mujer, en el que de alguna manera especial asemeja a Dios. Este es el relato que Santo Tomás, en la mencionada q. 93, a. 4, como desprende de las palabras de Pablo: el hombre no es desde la mujer, sino la mujer desde del hombre, y el hombre no fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del hombre³⁰. (Agrego cursivas)

En la interpretación de Suárez los atributos esenciales que pertenecen a Dios, su poder político de gobierno, de dominio, su arte creador, su poder mental para razonar y comprender, son atributos que las mujeres de hecho poseen, en este sentido y sin distinción de sexo, ellas son igualmente a imagen de Dios. A este razonamiento analógico, Suárez ha querido integrar conciliatoriamente la doctrina de Sto. Tomás so-

bre la génesis de la mujer, refiriéndose a ello en la q. 93, a. 4. Sin embargo, en su agenciamiento dialéctico y explicación argumentativa, Suárez renueva el significado de la palabra ‘imagen’, es decir, se abstrae de coincidir literalmente con las distinciones escolásticas que Sto. Tomás introduce en tal noción. Cito aquí la *Summa* desde q. 93, a. 1, donde Sto. Tomás predefine la palabra imagen, pero también le otorga distintos niveles y un significado secundario, cuya extensión correspondería solamente al varón, excluyendo a la mujer:

Hagamos al hombre a nuestra propia imagen y semejanza. Una imagen no solo se parece, sino que expresa: sin embargo, como dos huevos uno a otro, tal vez, uno no expresa al otro y no es su imagen. Pero el parecido que el hombre lleva de Dios deriva de Dios como desde el original, así las Escrituras describen al hombre como hecho a la imagen de Dios, donde la proposición *a* significa cercanía a la distancia. Una imagen debe también parecerse a su original en la especie, o en algún atributo como forma peculiar a esa especie, donde el parecido en especie significa parecido hasta la última cosa que diferencia la especie. Las cosas en general se parecen a Dios en existencia, algunas cosas también en ser vivas, y algunas finalmente en el discernimiento intelectual: el parecido más cercano a Dios en la creación. Hablando estrictamente, entonces solamente las creaturas con intelecto están hechas a imagen de Dios. Y el punto en que tales creaturas se parecen más cercanamente a Dios es cuando ellas imitan su autoentendimiento y amor. Así, hay tres niveles en que el hombre es imagen de Dios: la misma naturaleza de la mente da a todos los hombres una aptitud natural para entender y amar a Dios; la gracia agrega a algunos hombres un actual, acaso imperfecto, entendimiento y amor a Dios; y la gloria del cielo lleva esta a la perfección. El principal constituyente de la imagen de Dios en el hombre, la mente, se encuentra en ambos seres humanos, masculino y femenino, esa es la razón de por qué el Génesis dice *a la imagen de Dios Él lo creo* (es decir, la humanidad); masculino y femenino Él los creó. Sin embargo, una imagen secundaria de Dios, como comienzo y fin de la creación se encuentra solamente en el hombre masculino, el comienzo y fin de la mujer: y esto es lo que hace decir a San Pablo que el hombre es la imagen y gloria de Dios, y la mujer la gloria del hombre, porque Adán no fue desde Eva sino Eva desde Adán y Adán no fue para Eva, pero Eva para Adán (*S.Th.* q. 93, 1-4)³¹.

Otro argumento de Suárez, destacado por Juan Antonio Senent-De Frutos en su estudio sobre *De beatitudine*, tiene carácter antropológico e implica su teología moral; se refiere en esta ocasión a la capacidad humana universal de felicidad y contemplación:

³⁰ *Secundum argumentum. Ad objectionem ex Theodoro in fine n. 17. Denique omnia illa, in quibus Theodoretus ponit rationem imagines, in muliere inveniuntur. Quia etiam foemina est capax dominii, et principatus, et artificialia operari novit (quod caput est) habet facultatem rationalem, et intellectualem, secundum quam praecipue ratio imaginis attenditur: ergo etiam ipsa est ad imaginem Dei. Neque obstat, quod Theodoretus, objicit ex Paulo specialiter dicente de viro, quod sit imago, et gloria Dei, nam per hoc non excludit a foemina esse ad imaginem, sed indicat, in hoc habere virum specialem excellentiam, quia ipse fuit aliquo modo principium foeminae, et est caput ejus, ac finis, in quo peculiari modo Deo assimilator. Ita fere D. Thomas, dict. q. 93, a. 4, ad id colligens ex verbis ejusdem Pauli: Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro, et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum (Suárez, *DOSD*, Lib. III, VIII, 23, 223). Por otra parte, en el contexto de la teoría jurídica de la ley humana civil y considerando concretamente el reino de España, se ve a Suárez disociarse de antiguas interpretaciones, y a su vez, defender ampliamente: “que la reina podría pasar leyes al dominio del reino. Sin embargo, es cierto que la reina, en el dominio del reino, puede otorgar las leyes al igual que el rey. [...] por tanto, ella tiene en sí misma poder real, que es legislativo, y luego no depende de nadie para su uso, porque [el precepto] no tiene de sí mismo nada en las cosas temporales, como se supone, ni asumida por matrimonio, como también se supone; por lo tanto, puede usar libremente ese poder y promulgar leyes.” (*Reginam regni dominam posse leges condere. Nihilominus certum est reginam dominam regni posse leges concedere perinde ac regem. [...] ergo habet in se potestatem regiam, quae legislativa est, et tunc in usu ejus a nullo pendet, quia ex se nullum habet in temporalibus, ut supponitur, nec per matrimonium illum assumpsit, ut etiam ponitur; ergo potest libere uti illa potestate et leges ferre*) (Suárez, *De legibus*, Lib. III, IX, 8, p. 203) Véase también las referencias a numerosos juristas, las distinciones entre régimen del matrimonio y régimen político, y toda la extensa información legalista suareciana, incluyendo Lib. III, IX 7-21).*

³¹ *Vid.* Timothy McDermott, (ed.) *Aquinas, Thomas, St. Summa Theologiae, A Concise Translation*, USA: Christian Classics, 1989.

Pertenece, pues, a la razón de la felicidad el que todos puedan conseguirla, porque es el fin de todos, aunque no todos la alcancen, y así el conocimiento y el amor sobrenatural de Dios es posible y fácil para todos con la ayuda de Dios, *que se brinda a todos*, aunque la contemplación más profunda y el amor más perfecto no sea fácil de obtener para todos no es, sin embargo, imposible para cualquier hombre, cuando vemos que quienes carecen de toda instrucción y *las mujeres alcanzan de hecho esa contemplación* (Suárez, *De beatitudine*, 119v)³². (Agrego cursivas)

Este argumento es complemento del anterior, muestra la sistematicidad metódica de Suárez ante las opiniones cotejadas, y las que previamente han sido dialécticamente establecidas. Por una parte, parece aludir a los tres niveles del significado de imagen distinguidos por Sto. Tomás en la q. 93, 4, sin embargo, de estos niveles señalados donde interviene la gracia divina, cuyo alcance llega hasta el *lumen gloriae*, la mujer no es discriminada, porque la gracia, insiste Suárez, *se brinda a todos*. De modo que, de la premisa mayor a favor de la universal capacidad humana para el amor más perfecto, la felicidad y la contemplación, Suárez contrae la menor que afirma: las mujeres no han sido marginadas, sino perfectamente incluídas para poder alcanzar aquel estadio superior del amor, la contemplación y la felicidad, el cual, como bien nota Senent-De Frutos: es una *cognitio Dei experimentalis*, se trata de un coloquio espiritual interior con Dios, o del inefable *itinerarium mentis ad Deum*, la vía del espíritu a Dios. Parece verosímil que Suárez al escribir tal pasaje, tuviera en mente a su mística coetánea, Teresa de Jesús (1515–1582), cuando señala que: *las mujeres alcanzan de hecho la contemplación*.

En suma, el argumento del tratado *De Beatitudine* me parece crucial a la hora de evaluar la manera en que Suárez aborda a las mujeres en tanto sujetos epistemológicos. Los textos teológico-morales aquí examinados, comprueban que la antropología de Suárez implica aspectos del orden moral pues, teóricamente no solo atribuye a la mujer igualdad y amplitud de capacidades mentales, que como hemos tratado en otro estudio, connotan la acción moral del sujeto³³. Por tanto, los sujetos mujeres cumplen con

las condiciones necesarias y suficientes para alcanzar la contemplación y la vida feliz, puesto que tienen aptitudes para el uso de la recta razón y la praxis de virtudes morales. Según Suárez ese orden moral se descubre en la consciencia humana. Es un orden moral racional, siendo que tal “moral [es] el lugar propiamente humano”³⁴. El alcance de la teología moral de Suárez sugiere entonces que las mujeres comparten ese orden moral, por tanto, comparten en proporción no menor, sino en igual dignidad que el resto de la humanidad.

Paralelamente, para hacer ver la importancia espiritual de las mujeres, Suárez “se sirve de las figuras femeninas de Marta y María, que ilustran las relaciones entre la vida activa y la contemplativa, constitutivas de la espiritualidad ignaciana”³⁵. En esta dirección también Fastiggi ha destacado la sensibilidad de Suárez para tratar asuntos sobre la Virgen María: su dedicación a la santificación, virginidad, matrimonio, purificación, méritos, gracias, muerte y gloriosa Asunción son temas mariológicos presentes en su obra que lo hacen merecedor del reconocimiento de ser “el fundador de la Mariología sistemática”³⁶. Sin embargo, el interés del Eximio en la mariología no es puramente devocional, pues:

María ha sido quien ha dado verdadera y perfecta naturaleza humana al Verbo, con verdadera esencia y existencia humanas. [Por lo que] es en la metafísica y en la mariología donde Suárez muestra con mayor claridad su criterio teológico fundamental: la encarnación. Adoptará siempre, y sin excepción, todas las posiciones que fundamenten, expliquen o ejemplifiquen su tesis de la esencia actual, es decir, existente de la humanidad de Cristo. Por ello, afirmará en ella una verdadera relación de filiación del Verbo respecto de María, le otorgará propia causalidad en la encarnación y, también, pondrá las bases de lo que, luego, se ha denominado la co-redención³⁷.

De modo que, María es una figura femenina, quien juega un rol metafísico y teológico esencial en el *ethos*

³² *Tertio conveniunt quod ab homine quovis viatore possunt comparari. Pertinet, enim, ad rationem beatitudinis quod ab omnibus assequi possit, quia est omnium finis, quamvis non omnes eam assequantur, et ita cognitio et amor supernaturalis Dei omnibus possibilis et facilis est per Dei auxilium, quod omnibus praesto est et, quamvis altissima contemplatio et perfectissimus amor non sit ab omnibus facilis obtineri, non est, tamen, impossibilis quibusvis hominibus, cum videamus idiotas et foeminas obtinere de facto hanc contemplationem. Adde ad huius beatitudinis essentiam non esse necessarium ardentissimum amorem et altissimam contemplationem sed sufficere veram et supernaturalem contemplationem et amorem Dei, propter quod ait Gregorius (Homilia 17 in Ezechilem) omnes fideles aptos esse suo modo divinae contemplationi.* (Suárez, *De beatitudine*, 119v).

³³ Vid. Giannina Burlando, *La modernidad en Suárez y Descartes: articulaciones cambiantes del sujeto*, Madrid: Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2021.

³⁴ Vid. Gonzalo Pistacchini Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2014, p. 226.

³⁵ “Aunque la vida en la que principalmente se ocupa Marta debe preceder a la pura contemplativa, sin embargo, nunca debe carecer de alguna participación de la vida contemplativa ya que la acción sin oración, o se hará mal o no se perseverará en ella. Más aún, si se comparan bien estas vidas, en lo que se refiere a sus comienzos, el primer paso de la vida honesta debe ser el de la vida contemplativa porque el comienzo de la salud proviene del pensamiento santo como enseña frecuentemente S. Agustín, y extensamente hemos explicado en el libro primero *De Gratia*; y el santo pensamiento se refiere por sí mismo a la contemplación. Y estos *Ejercicios* se ordenan a excitar y promover este pensamiento y reflexión en el hombre” Francisco Suárez, *Tractatus X De Religione Societatis Iesu in particulari*, L. IX, c. 7, pp. 1043-1044. (cita en Juan Antonio Senent de Frutos, “La oración en Francisco Suárez, SJ”, 2021, p. 12, texto en prensa).

³⁶ Vid. Robert Fastiggi, en Victor Salas y Robert Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden; Boston: Brill, 2015, p. XII.

³⁷ Vid. Julio Söchting, *La encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Tesis presentada para la obtención del título de Doctor en Sagrada Teología, Granada, 2021, p. 88.

valórico ignaciano del pensamiento suarista³⁸. Por otra parte, en la praxis jurídica, se reconoce que Suárez defendió casos de mujeres tanto de clase noble como plebeyas, quienes vivieron circunstancias de atropello, lo cual indica su sentido de justicia social ante la condición de profunda discriminación y menoscabo a la que estuvieron sometidas las mujeres en la sociedad europea de la época³⁹.

3. Notas finales

El trayecto hasta aquí recorrido permite apreciar que el concepto de naturaleza humana en Suárez, connota la flexibilidad, rasgo que puede entenderse como resultado de las relaciones sociales de que es capaz el ser humano, siendo así que la naturaleza humana incluye la capacidad de sociabilidad del género humano sin distinción de sexos. Que igualmente, hombres y mujeres eligen no sólo asociarse, sino la forma de gobierno: quién les va a gobernar y la duración de esa autoridad concreta en el espacio de la política. Que una vez elegida la autoridad política, pueden y deben, seguir participando en los asuntos públicos comunes, aconsejando y controlando a la autoridad elegida. En el régimen político y civil, la mujer al igual que el hombre, puede reinar o gobernar, usar libremente el poder legislativo y promulgar leyes públicas teniendo jurisdicción (*Vid.* nota 30). Suárez explícitamente suscribió el ideal ilustrado de que todos los seres humanos nacen libres e iguales. Ideal que aparece fundamentado en el libro tercero del *De opere sex dierum*, donde expone su antropología teológica de la igualdad entre los sexos. Lo notable de su defensa de la igualdad entre los sexos, es que está justificada en base a la igualdad de lo genéricamente humano, cuyo orden moral se revela en la consciencia humana. Razón por la que en mi parecer, se trata de una defensa que procede del humanismo ignaciano de Suárez, no solo en el sentido de ejercitar un tipo de estilo literario alternativo al de las puras cuestiones disputadas del escolasticismo, sino en tanto el humanismo cristiano de Suárez pone en práctica metódicamente un tipo de dialéctica, una que: resulta garante de la

igualdad, no de la igualdad como equivalencia identitaria, sino la igualdad de lo que pertenece a la especie humana, genérica y universalmente a todos los seres humanos (*ex natura rei convenire humano generi*). Donde lo genéricamente humano en el pensamiento humanista de Suárez, incluye la aptitud de la luz de la razón (*lumen rationis*), de consciencia moral, de capacidad de experiencia espiritual y de dignidad compartida por todos. Es esta perspectiva teórica la que se llega a transmitir al momento ilustrado de la historia, en términos de ideales políticos consecuentes, aquellos que exaltarán la racionalidad universal, las relaciones sociales de ciudadanía y también de humana hermandad.

Finalmente, ¿qué cabría notar acerca del teólogo ignaciano respecto de la igualdad de los sexos en la perspectiva feminista? Clara Serra Sánchez (2017) enseña que una de las lecciones de la historia que necesitamos aprender con rapidez sobre filósofos es que ellos se rinden a sus prejuicios, porque como ha notado Celia Amorós, algunos hombres-filósofos sólo pudieron ser machistas rindiéndose a sus prejuicios; y sacrificando la coherencia de sus propias ideas. Amorós efectivamente destacó el caso de Descartes, a quien juzga como un autor que no defendió la igualdad entre los hombres y las mujeres y, sin embargo, ese olvido lo hizo en contra de sus propios principios. En el caso de Suárez revelamos que sistemáticamente defiende la igualdad antropológica, moral, espiritual y política de hombres y mujeres, vale decir, la igual dignidad para todos los seres humanos. Efectivamente, en el libro tercero del *De opere sex dierum*, Suárez argumenta a favor de la igualdad ontológica, a pesar de una diferencia singular que no es materialmente inferiorizante, pues de otro modo sería desigualdad. Además, a Suárez le importa amparar la dignidad de la mujer, frente a la mayor dignidad que las antiguas doctrinas patrísticas habían concedido al varón. Estas razones permiten establecer que el pensamiento de Suárez supone, como en Descartes, un cierto potencial feminista pre-ilustrado. Podríamos aventurar que Suárez tiene la actitud del humanista moderno, cercana a la de François Pullain de la Barre, quien demostró que la discriminación que sufren las mujeres no tiene un fundamento natural, sino que procede de un prejuicio cultural. Como Suárez, Pullain defendió la igualdad de los sexos en base a la universalidad de la luz natural de la razón humana, cuestión que proclamara de suyo Descartes, pero cuya génesis enunciativa, como hemos advertido, se halla en Suárez. No obstante, hay una pregunta que aún permanece abierta para los intérpretes de Suárez, *i.e.*, la de si él asignó a las mujeres un *modus vivendi* de subordinación al varón en el régimen familiar. Su respuesta de índole teológica sacramental nos puede dar a conocer si dejó o no, en el extravío, los principios filosóficos que defendió. Finalmente, por lo expuesto nos consta que en Suárez, desde la atribución de igualdad ontológica, moral y política, lógicamente no se siguen funciones inferiorizadoras dentro de la jerarquía social de los sujetos.

³⁸ “Aunque la vida en la que principalmente se ocupa Marta debe preceder a la pura contemplativa, sin embargo, nunca debe carecer de alguna participación de la vida contemplativa ya que la acción sin oración, o se hará mal o no se perseverará en ella. Más aún, si se comparan bien estas vidas, en lo que se refiere a sus comienzos, el primer paso de la vida honesta debe ser el de la vida contemplativa, porque el comienzo de la salud proviene del pensamiento santo como enseña frecuentemente S. Agustín, y extensamente hemos explicado en el libro primero *De Gratia*; y el santo pensamiento se refiere por sí mismo a la contemplación. Y estos *Ejercicios* se ordenan a excitar y promover este pensamiento y reflexión en el hombre” Francisco Suárez, *Tractatus X De Religione Societatis Iesu in particulari*, L. IX, c. 7, pp. 1043-1044. (cita en Juan Antonio Senent de Frutos, “La oración en Francisco Suárez, SJ”, 2021: 12, en prensa).

³⁹ Mario Santiago De Carvalho, en su artículo “Francisco Suárez e a circunstância feminina” se enfoca principalmente en un caso – que se puede leer en *Conselhos e Pareceres* de Suárez. *Vid.* Mario S. De Carvalho et al. (Eds.) *Francisco Suarez, Metaphysics, Politics and Ethics*, imprensa da Universidade de Coimbra, junho 2020.

Referencias

- Amorós, Celia. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997.
- . “El feminismo la senda no transitada de la Ilustración”, *Isegoría*, 1990: 139–150. Amorós, Celia. (ed.) *Feminismo y Filosofía*, Madrid: Síntesis, 2000.
- Amorós, C. y Cobo, R. «Feminismo e Ilustración» en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. I, Madrid: Minerva Ediciones Biblioteca Nueva, 2005.
- Belgiogioso, Giulia. et al (eds) *René Descartes Tutte le Lettere 1619–1650*. Text in French, Latin, and Dutch. Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano, 2005.
- Bitocchi, Gustavo. “El cuerpo de Eva en Tomás de Aquino”, *Scientia et Fides*, 7 (1), 2019: 227–244.
- Brundage, James A. *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Burlando, Giannina. *La modernidad en Suárez y Descartes: articulaciones cambiantes del sujeto*, Madrid: Editorial UFV Universidad Francisco de Vitoria, 2021.
- . Descartes, René. In: Sellers M., Kirste S. (eds) *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*. Springer, Dordrecht, 2021. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_957-1
- Castillo, Alejandra. *Disensos feministas*, Santiago de Chile: Editorial Palinodia, 2016.
- Carvalho, Mario S. “Francisco Suárez e a circunstância feminina”, Mario S. Carvalho et al. (eds.) *Francisco Suarez, Metaphysisc, Politics and Ethics* imprensa da universidade de Coimbra, junho 2020.
- Clark, Elizabeth. “Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine Manichaeism’s Past”, *Ascetic Piety and Women’s Faith*, New York, 1986: 387-428.
- Cottingham J., Stoothoff R., Murdoch D., Kenny A. (eds) *The philosophical writings of Descartes, The correspondence*, vol III. Cambridge University Press, New York, 1991.
- De Berardino, Angelo. *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca: Institutum Patristicum Augustinianum. Ed. Sígueme, 1992 (1983), 2 vols.
- Gaetano, Matthew T. “What Kind of Corporal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence”, *Journal of Markets & Morality* Volume 15, Number 2 (Fall 2012): 527–563.
- Faraco, Cintia. “*Faciamus Hominem*: Reflexión sobre el libro V del *Tractatus De opere sex dierum* de Suárez”, *Cauriensia*, vol. XII, 2017: 153-168.
- León, Luz S. “François Poullain de la Barre: filósofo feminista y cartesiano sui generis”, *Éndoxa Series Filosóficas*, n.º 27, 2011: 37-54.
- Mcdermott, Timothy (ed.) *Aquinas, Thomas, St. Summa Theologiae, A Concise Translation*, USA: Christian Classics, 1989.
- Negri, Antonio. *Descartes político o della ragionevole ideologia*. Milano, 1970 [Trad. Marta Malo de Molina, *Descartes político o sobre la razonable ideología*, Madrid: Akai, 2008].
- Penner, Sydney. “‘The Pope and Price of All The Metaphysicians’: Some Recent Works on Suárez”, *British Journal for the History of Philosophy*, 2013, Vol. 21, No. 2, 393–403.
- Pistacchini Moita, Gonzalo. *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2014.
- Prieto, Leopoldo J. “*Natura humana “sive pura, sive integra, sive lapsa”* Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: *De opere sex dierum* V, 7”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, no 43, 2020: 593-624.
- Salas, Victor y Fastiggi, Robert (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*. Brill’s Companions to the Christian Tradition vol. 53. Leiden; Boston: Brill, 2015.
- Salisbury, Joyce S. *Church Fathers, Independent Virgins*, London: verso/n lb, 1991. [Trad. *Padres de la Iglesia, Vírgenes independientes*, Bogotá: TM editores, 1994].
- Senent –De Frutos, Juan Antonio, *La oración ignaciana*, García de Castro, J. (ed.), Mensajero-Sal Terrae-Comillas, 2022 (en prensa).
- Söchting, Julio. *La encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Tesis de postgrado en Sagrada Teología, Granada, 2021.
- Suárez, Francisco. *De Religione*, Opera Omnia, XVI, Tratado X *De Religione Societatis Iesu in particulari*, L. I, c. 7, París, Berton, C. (Ed.), 1860; traducción de Ramón Gómez Martínez, SJ.
- . *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. Conimbricæ: Didacum Gomez de Loureyro, 1612.
- . *De opere sex dierum ac De anima* [...], Ludguni, sumptibus Jacobi Cardon et Petri Cavellat, 1621. Para la edición de L. Vivès, cf. *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, Bibliopolam editorem, vol. III, Parisiis 1856. Para este estudio he recurrido a la versión digital del Archivo de internet de 2011 financiado por la Boston Library Consortium Member Libraries <https://ia800205.us.archive.org/0/items/rpfranciscisuare03suar/rpfranciscisuare03suar.pdf> (Fechas de consultas: 9-11-20 a las 23:39; 13-11-20 a las 23.41.15)