DIEGO AGUDELO-GRAJALES[*]
MARICEL MENA-LÓPEZ[**]

HERMENÉUTICA FEMINISTA ANALÓGICA UN ANÁLISIS DE LA CREACIÓN DE LA MUJER EN LA CUESTIÓN 92 DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2025
Fecha de aceptación: 16 de febrero de 2026

RESUMEN: Este estudio analiza la postura de santo Tomás de Aquino sobre el origen de la mujer en la cuestión 92 de la *Summa Theologiae* mediante una lectura hermenéutica analógica inspirada en la propuesta de Mauricio Beuchot. A partir de la distinción entre los niveles biológico, metafísico y teológico del discurso tomista, se muestra que las afirmaciones relativas a la generación y al orden doméstico no implican una inferioridad ontológica femenina. Por el contrario, varón y mujer participan igualmente de la *imago Dei* y del mismo destino sobrenatural, en virtud de su común naturaleza humana. El trabajo examina la comprensión tomista de la corporeidad y la diferencia sexual atendiendo a sus fundamentos metafísicos y a su contexto histórico, y propone una relectura crítica que, sin anacronismos, permita reconocer su fecundidad para la reflexión teológica contemporánea.

[*] Pontificia Universidad Javeriana: dagudelo@javerianacali.edu.co; ORCID: http://orcid.org/0000-0001-9089-595X

[**] Universidad Santo Tomás: maricelmena@usta.edu.co; ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5958-0570

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, vol. 101, núm. 398, septiembre 2026, 563-597, ISSN 0210-1610, ISSN-e 2605-51477
DOI: 10.14422/ee.v101.i398.y2026.005

PALABRAS CLAVE: hermenéutica analógica; origen de la mujer; santo Tomás de Aquino; corporeidad; sexualidad; diversidad de género; filosofía medieval.

Analogical Feminist Hermeneutics: An Analysis of the Creation of Woman in Question 92 of the Summa Theology

ABSTRACT: This study analyzes Thomas Aquinas's position on the origin of woman in Question 92 of the *Summa Theologiae* through an analogical hermeneutical reading inspired by the proposal of Mauricio Beuchot. By distinguishing the biological, metaphysical, and theological levels within Thomistic discourse, it argues that statements concerning generation and domestic order do not imply an ontological inferiority of women. On the contrary, man and woman equally participate in the *imago Dei* and share the same supernatural destiny by virtue of their common human nature. The article examines Aquinas's understanding of corporeality and sexual difference considering its metaphysical foundations and historical context, and proposes a critical rereading that, without falling into anachronism, acknowledges its fecundity for contemporary theological reflection.

KEY WORDS: analogical hermeneutics; the origin of woman; Saint Thomas Aquinas; corporeality; sexuality; gender diversity; medieval philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

Este estudio pretende hacer una relectura sobre la cuestión 92 de la *Summa Theologiae* (en adelante *STh*) de santo Tomás de Aquino sobre el origen de la mujer a través de la hermenéutica analógica[1] que facilite el diálogo y permita comprensiones constructivas de cara a una realidad diversa.

Una comprensión inicial que se debe considerar en la filosofía sobre el lenguaje humano sobre Dios es que no es ni unívoco ni equívoco, sino análogo. Esta premisa subraya que Dios, según Tomás de Aquino, trasciende todas las categorías humanas, situándose más allá de la capacidad de imaginar o concebir, un concepto profundamente explorado en su *STh*[2] y que advierte que la razón puede llegar al conocimiento de Dios así sea de manera limitada e indirecta por las demostraciones *a posteriori*

[1] Mauricio Beuchot. *Hermenéutica analógica y educación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

[2] Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Vol. 1. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 2.ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

de las cinco vías de la existencia de Dios (analogía *entis*) y que esta categoría, tomada de Aristóteles, es original en su aplicación a la existencia en Tomás de Aquino.

Para Tomás de Aquino hay una relación intrínseca de Dios con todas las creaturas, lo que significa que tanto su esencia como su existencia como criaturas son participación de la esencia y existencia de Dios, y el mejor recurso para poder expresarse de Dios es la analogía[3].

En este contexto cultural e intelectual, la cuestión del origen de la mujer adquirió una importancia significativa tanto a nivel teológico como filosófico. La interpretación del Génesis y la explicación doctrinal de la creación humana requerían una respuesta que conciliara las Escrituras con la razón. Tomás de Aquino en la cuestión 92 de la primera parte de la *STh* aborda este tema articulando argumentos que reflejan tanto la tradición bíblica como la filosofía aristotélica y la teología agustiniana.

En la escolástica, los relatos de la creación en Génesis 1 y 2 son observados a través de una interpretación literal y desde la *auctoritas* para la construcción de las *quaestio*[4], que difiere de los enfoques exegéticos y hermenéuticos modernos en las ciencias bíblicas. En el tiempo de Tomás de Aquino, no se distinguía claramente entre el primer y segundo relato de la creación, lo cual resultaba en una lectura que mezclaba indistintamente ambos relatos. Además, se valoraba profundamente la interpretación tipológica de los textos, entendiendo el Antiguo Testamento a la luz de la encarnación y de los eventos en la vida de Cristo, lo que influía en las afirmaciones realizadas, especialmente en lo referente al papel de la mujer. Era absurdo afirmar la igualdad de la mujer y varón, en cuanto especie, con una forma de creación diferente: el varón del barro, la mujer de la carne del varón.

La exégesis contemporánea ha señalado la necesidad de distinguir entre el horizonte literario del relato y sus recepciones culturales posteriores. En esta línea, Mercedes Navarro[5] ha mostrado cómo Gn 2-3 articula

[3] Earline Jennifer Ashworth. "Medieval theories of analogy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fecha de la última modificación 29 de noviembre de 1999, consultado el 20 de octubre de 2025. https://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/

[4] Andrés Martínez. "El método escolástico: desarrollo histórico y evolución doctrinal". *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica* 59, n.º 225 (2003): 431-452.

[5] Mercedes Navarro. *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3*. Madrid: San Pablo, 1993.

una antropología relacional que no implica subordinación ontológica, aunque su interpretación histórica haya estado marcada por categorías patriarcales propias de contextos posteriores.

Por tanto, lo que intenta Tomás de Aquino es defender la razón por la cual se genera a la mujer de esta manera y no de otra. En palabras de Bitocchi: «buscar salidas y soluciones con energía argumental para lograr una conformidad entre el dato revelado y el pensamiento filosófico»[6]. La lógica divina no puede contradecirse, porque esto indicaría una disminución de su omnipotencia y sabiduría.

Otra preocupación del Aquinate es afirmar la dignidad de la especie humana, diferenciándola de la de las demás criaturas. En efecto, la perspectiva teológica y organizativa de la escolástica está orientada a ordenar jerárquicamente todo lo que hay en el mundo y la forma como Tomás de Aquino realiza este ejercicio es mediante la analogía.

En este marco de referencia, resulta notable cómo, a lo largo del tiempo, ciertas frases de la *STh* han sido citadas tanto para argumentar a favor de la sumisión femenina como para criticarla, muchas veces sin especificar su fuente exacta o analizar el contexto medieval de su origen. Es claro que esta consideración de inferioridad de la mujer en todos los aspectos, que es una idea predominante en la doctrina de Tomás de Aquino, no fue una invención suya, sino el resultado de una tradición cultural que tiene su origen en la Grecia antigua, reforzada por la lectura de Pablo y, posteriormente, por los Padres de la Iglesia, donde se destaca san Agustín, especialmente en la asociación moral del mal y la mujer[7]. El análisis de Tomás revela una perspectiva que, aunque vinculada a un marco cultural de su tiempo, se fundamenta en principios que buscan explicar la dignidad y la finalidad de ambos géneros. Más que pretender exonerar a Tomás de Aquino la clave es cómo pueden llegar a ser compatibles con la igualdad de géneros[8]. Así, en la cuestión 92 se complementa no solo la visión de la creación del varón y la mujer, sino

---

[6] Gustavo Bitocchi. "El cuerpo de Eva en Tomás de Aquino". *Scientia et Fides* 7 (2019): 229. http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2019.011

[7] Antonio Pérez Estévez. "Tomás de Aquino y la razón femenina". *Revista de Filosofía* 26 (2008): 9-22. https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712008000200002&lng=es&tlng=es

[8] Francisco Carrasquillo y Hylaire Troyer de Romero. "Aquinas on the Inferiority of Woman". *American Catholic Philosophical Quarterly 4* (2013): 685-710. https://doi.org/10.5840/acpq201387452

también el entendimiento de que la complementariedad es inherente a la propia naturaleza de la obra creadora de Dios.

Entre las muchas influencias se destacan especialmente Aristóteles y Agustín. Del primero, se destaca la analogía hilemórfica que compara al varón con la forma y a la mujer con la materia. Según Aristóteles[9], la mujer asume un papel pasivo en la generación humana, mientras que el varón se considera un agente activo, digno y elevado[10]. Esta comparación refleja una visión de la mujer como subordinada y dependiente, simbolizando el deseo hacia el varón, quien provee consistencia y existencia plena. Por tanto, era «razonable» hacer una comparación entre la delimitación que se le da a la materia como elemento pasivo en el ámbito de la conformación de los entes, relacionada con la mujer, y al varón como un agente activo, siendo este la forma de la materia.

En esta línea, F. F. Centore[11] ha mostrado que la comprensión tomista del cuerpo femenino en la *STh* no puede separarse del marco hilemórfico aristotélico que estructura su metafísica. Las afirmaciones relativas a la pasividad o imperfección deben leerse dentro de ese esquema causal y no como juicios antropológicos autónomos. Esta precisión resulta indispensable para evitar la absolutización de categorías filosóficas que, en el contexto medieval, operaban como herramientas explicativas más que como definiciones ontológicas cerradas.

Desde la influencia agustiniana son muchas las aportaciones considerando que Agustín es la gran referencia teológica de la Edad Media y se destacan para el objetivo que tratamos el concepto de persona, la dignidad a imagen de Dios y las relaciones intratrinitarias[12]. En el *De Trinitate*, Agustín destaca que la imagen divina en las personas humanas imprime una trinidad: memoria, inteligencia y amor[13]. Esta misma línea la sigue Tomás de Aquino afirmando la semejanza trinitaria de la imagen diferenciando por supuesto de la imagen respecto de Cristo como Verbo. La unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo implica,

---

[9] Aristóteles. *De generatione animalium.* Oxford: Clarendon Press, 1972.

[10] Pérez Estévez. "Tomás de Aquino", 10.

[11] Floyd F. Centore. "Thomism and the Female Body as Seen in the Summa Theologiae." *Angelicum* 67, n.º 1 (1990): 37-56.

[12] Claudio Calabrese. "Huellas de Dios en el espíritu humano. San Agustín, De Trinitate, Libro IX". *Scripta Theologica* 54 (2022): 35-59.

[13] Agustín de Hipona. *De Trinitate*, X,12,19; X,11,18; XV,7, 12; XV,17,28; XV, 21,40; XV, 23,43.

en efecto, que lo que es Imagen del Hijo sea también Imagen del Padre[14]. También será importante la visión de la mujer en Agustín, en la que subraya la igualdad espiritual entre varones y mujeres, pero mantiene la idea de la inferioridad física y social de la mujer basada en las interpretaciones de textos bíblicos, especialmente, cuando analiza a la pareja humana según su corporeidad. En este contexto, considera a la mujer seductora respecto a los varones por incitar al pecado como lo hizo Eva, que constituye el modelo de la mujer tentadora, ya que consintió a la propuesta de la serpiente para comer del fruto prohibido y luego se lo propuso a Adam (Tim 2,9-15)[15]. Tomás de Aquino retoma esta línea de pensamiento, pero con una notable valoración de la dignidad natural de la mujer como portadora de la imagen de Dios y dotada de alma racional igual a la del varón.

Tampoco se puede perder de vista que el marco de referencia de Agustín es, entre otros, la interpretación del pasaje de Jn 17,11 («para que todos sean uno») en el contexto del misterio trinitario. Viendo en la Trinidad el arquetipo y modelo para la comunión humana, distingue que la unidad requerida no es sustancial —como en la Trinidad, donde las personas divinas comparten esencia— sino una unidad de voluntades y afectos que unen a la comunidad terrenal con la Trinidad[16]. Esta imitación de la comunión por parte de la comunidad se da en la unidad de afectos, voluntad y espíritu, realizada por el fuego de la caridad y sostenida por la gracia divina como don. Esta comunión es, además, un reto y un don que debe pedirse en oración, y trasciende meras voluntades humanas[17]. En otras palabras, fundamenta la moral

---

[14] Llucià Pou Sabaté. "Las relaciones Ley-Libertad del Hijo de Dios, en la espiritualidad del pensamiento medieval: santo Tomás de Aquino y sus influencias de san Agustín". *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 25 (2023): 529-570. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8886658

[15] Ricardo García. "Consideraciones sobre la mujer en Agustín de Hipona". En *Las humanidades en el siglo XXI, debates emergentes y luchas irrenunciables. VIII Jornadas de Investigación en Humanidades,* coordinado por Daniela Palmucci. Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2019. https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/5887

[16] Agustín De Hipona, *De Trinitate, IV.*

[17] Mauricio Saavedra y Enrique Eguiarte. "Jn 17,11 en el De Trinitate de San Agustín". *Scripta Theologica* 52, n.º 2 (2020): 383-407. https://doi.org/10.15581/006.52.2.383-407

cristiana[18]. Tomás de Aquino recoge esta referencia de la Trinidad como el arquetipo de la comunión humana[19], comprendiendo la comunión como gracia[20], entre otras gracias, las referidas a las huellas trinitarias en el ser humano como lo propone san Agustín, especialmente a través de la experiencia sensible del amor es que se puede transferir el conocimiento de Dios, es decir, de las correlaciones entre la inmanencia como paso previo a la comprensión de la trascendencia del misterio de Dios[21].

Estas declaraciones, leídas desde perspectivas contemporáneas de reivindicación de la dignidad femenina, han suscitado un amplio rechazo hacia la teología tomista, frecuentemente considerada un bastión del pensamiento misógino occidental. No obstante, tal recepción crítica no siempre ha distinguido entre el marco conceptual propio del siglo XIII y las categorías interpretativas posteriores que han cristalizado en torno a ciertos pasajes de la *STh*.

En este horizonte se sitúan también los desarrollos de la ética feminista católica contemporánea. Lisa Sowle Cahill ha mostrado que la reapropiación crítica de Tomás de Aquino por parte de la teología feminista no implica necesariamente una ruptura con el realismo moral clásico, sino una relectura situada que integra sensibilidad histórica, justicia de género y eclesialidad postconciliar. Esta convergencia entre tradición y crítica pone de relieve que la cuestión no es abandonar el marco tomista, sino discernir cómo sus categorías pueden ser reinterpretadas en diálogo con las exigencias contemporáneas de justicia y dignidad[22].

En este punto, los estudios de M. Nolan[23] resultan especialmente relevantes, pues sostienen que varias de las afirmaciones comúnmente atribuidas a Tomás de Aquino descansan en una exégesis insuficientemente diferenciada. En particular, Nolan advierte que se identifica como posición doctrinal del Aquinate una tesis aristotélica —procedente de *De*

---

[18] Diego Agudelo Grajales. *La comunión de la Trinidad. Fundamento y meta de la moral cristiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

[19] Tomás de Aquino, *STh* II-II, q. 23, a. 2.

[20] Tomás de Aquino, *STh* I-II, q. 112, a. 3.

[21] Claudio Calabrese. "Huellas de Dios en el espíritu humano", 35-46.

[22] Lisa Sowle Cahill. "Renegotiating Aquinas: Catholic Feminist Ethics, Postmodernism, Realism, and Faith." *The Journal of Religious Ethics* 43, n.º 2 (2015): 193-217.

[23] Michael Nolan. "What Aquinas Never Said About Women". *First Things*. Fecha de la última modificación 1 de noviembre de 1998. https://firstthings.com/what-aquinas-never-said-about-women/

generatione animalium— sin atender a las distinciones que el propio Tomás introduce en su *determinatio*. Así, cuando en *STh* I, q. 92, a. 1 aparece la expresión *mas occasionatus*, esta debe entenderse en el contexto de la causalidad eficiente particular (*secundum naturam particularem*), y no como un juicio ontológico sobre la naturaleza humana femenina en cuanto tal (*secundum naturam universalem*).

A esta dificultad se añade la traducción imprecisa de «natura particularis», que no designa a la mujer como sujeto ontológicamente deficiente, sino al semen masculino en cuanto principio activo de la generación. Desde esta perspectiva, el carácter *occasionatus* remite a una limitación en la intención de la causa eficiente individual, no a una privación formal en la sustancia femenina. Nolan identifica, además, diversos pasajes en los que Tomás afirma explícitamente la igual dignidad de varón y mujer en cuanto imagen de Dios (*imago Dei*), lo que obliga a reconsiderar la coherencia interna de su antropología.

Este debate hermenéutico revela que la cuestión no radica simplemente en aceptar o rechazar la tradición tomista, sino en determinar bajo qué criterios interpretativos se la aborda. En consecuencia, la presente investigación se propone recontextualizar la cuestión 92 de la *STh* I mediante la hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot, con el fin de evitar tanto lecturas unívocas, que absoluticen categorías medievales, como interpretaciones equívocas, que proyecten sobre el texto presupuestos contemporáneos.

Desde esta perspectiva metodológica, se explorarán los fundamentos metafísicos de la corporeidad femenina en Tomás de Aquino, situándolos en su horizonte intelectual medieval y examinando sus implicaciones antropológicas, permitiendo superar interpretaciones reductivas sobre la corporeidad femenina en Tomás de Aquino y recuperando la coherencia interna, distinguiendo entre condicionamientos histórico-culturales de su antropología y afirmaciones doctrinales relativas a la dignidad de la mujer como imagen de Dios, sin incurrir en anacronismos[24].

Este panorama de interpretaciones contemporáneas pone de relieve que la cuestión de la mujer en Tomás de Aquino no puede resolverse mediante una lectura unívoca, ya sea apologética o exclusivamente crítica. La diversidad de aproximaciones evidencia, más bien, la necesidad de un marco hermenéutico que permita articular continuidad doctrinal y

[24] Francisco Carrasquillo y Hylaire Troyer, 685.

conciencia histórica sin reducir una dimensión a la otra. Si la tradición tomista ha sido objeto tanto de cuestionamiento como de reapropiación, ello indica que su interpretación depende en gran medida del modo en que se comprendan las relaciones entre metafísica, lenguaje teológico y contexto cultural. En este sentido, la hermenéutica analógica ofrece una vía metodológica capaz de evitar tanto la identificación acrítica entre formulaciones medievales y verdades permanentes, como la ruptura que desestima la estructura ontológica de la antropología tomista.

2. HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Para profundizar en la comprensión del lenguaje humano como fenómeno analógico, se recurre a los desarrollos teóricos de M. Beuchot, quien, inspirado en la obra de Tomás de Aquino, ha elaborado el concepto de hermenéutica analógica[25]. Esta disciplina, centrada en el estudio del significado y la interpretación de textos, se presenta como una vía media entre dos enfoques tradicionalmente opuestos: la interpretación unívoca-objetiva, que defiende una única comprensión clara y precisa de los textos; y la interpretación equívoca-relativa, que permite múltiples lecturas.

Beuchot propone la hermenéutica analógica como solución a la tensión entre estos dos polos, aprovechando las fortalezas de ambos. De la univocidad toma el ideal de exactitud, a pesar de reconocer sus limitaciones. Y de la equivocidad, la valoración de la apertura interpretativa, sin caer en el relativismo extremo[26]. Este enfoque se basa en la comparación, priorizando la diferencia sobre la similitud, y promueve un criterio de interpretación que exige un análisis detallado del contexto histórico y cultural, tanto del autor como de su obra[27]. La hermenéutica analógica es una forma de comparación, donde lo predominante es la diferencia no tanto la semejanza. Por tanto, no pretende hacer una interpretación

[25] Mauricio Beuchot. "Epistemología de la hermenéutica analógica para los estudios sociales de la ciencia". *Revista Digital de Sociología del Sistema Tecnocientífico* 4 (2014): 29-37. https://revistas.uva.es/index.php/sociotecno/article/view/641

[26] Mauricio Beuchot. "Epistemología de la hermenéutica analógica", 30.

[27] Mauricio Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.* UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2023.

única, sino, por el contrario, nutrirse de las variadas interpretaciones y dejar abiertas para el diálogo y la concertación nuevas lecturas[28].

La aplicación de la hermenéutica analógica al análisis de la cuestión 92 de la *STh* I de Tomás de Aquino permite una revisión crítica de sus postulados sobre la mujer, situándolos en el contexto cultural, filosófico y teológico de su tiempo. Al evitar extremos interpretativos, ya sean unívocos o equívocos, se busca una comprensión más matizada y contextual de las visiones de Aquino, teniendo en cuenta tanto su jerarquía conceptual como las influencias de su época.

Es crucial destacar que, aunque la hermenéutica analógica de Beuchot encuentra inspiración en Aquino, su utilidad como herramienta filosófica trasciende el estudio de la obra aquiniana. Su enfoque en el análisis contextual y el equilibrio interpretativo ofrece un marco aplicable al examen de diversas temáticas teológicas y filosóficas, incluyendo la perspectiva de Aquino sobre las mujeres en la *STh*. Además, es importante considerar que la hermenéutica analógica puede contribuir a otros campos del saber humano. En ciencias sociales, por ejemplo, puede ofrecer un método para analizar fenómenos culturales complejos, permitiendo la inclusión de diversas perspectivas sin caer en reduccionismos y buscar esa interdisciplinariedad[29]. Como herramienta en la educación teológica, la hermenéutica analógica fomenta un pensamiento crítico y respetuoso hacia distintas interpretaciones, promoviendo un ambiente académico más inclusivo y diverso, que es una tarea necesaria en el estudio de la teología para buscar nuevas posibilidades de lectura de las preguntas del hombre contemporáneo.

Para este trabajo es preciso partir de la tradición semiótica tomista, en la que el signo es algo que representa algo distinto de sí para alguien y el significado, que puede ser sintáctico, si hace referencia al aspecto formal de corrección del lenguaje, o semántico, en cuanto interpretación; es precisamente esta relación entre el signo y el significado la que interesa. Se requiere, asimismo, la distinción ontológica entre el ente real (fuera de la mente) y el ente de razón (dentro de ella). Igualmente, es necesario comprender la intención: primera, cuando remite a cosas

---

[28] Julia Alcántara Castillo. "Hermenéutica analógica y ética". *La Colmena* 42 (2017): 125-127. https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/6325

[29] Mauricio Beuchot. "La hermenéutica analógica en la interdisciplinariedad de las ciencias humanas". *Franciscanum* 53, n.º 155 (2011):127-144.

reales o substancias primeras como concepto directo, y segunda, remite a conceptos, —esto es, concepto de conceptos o conceptos de segundo orden— o a substancias segundas[30]. Realizar una hermenéutica sobre la cuestión 92 vinculada al significado y hallar, desde la semiótica realista tomista, la posibilidad del significado analógico será la tarea.

También es preciso señalar que Tomás de Aquino, como los escolásticos, reconocía estas tres formas de significación y que cada una de ellas tiene un propósito práctico. El unívoco, porque es preciso para estar de acuerdo y comunicarnos; y el equívoco, porque hace posible la creación del simbolismo o la metáfora. El analógico, por la necesidad de encontrar sentido a la semejanza en la diversidad (*STh* I, q. 47, a. 1). En el interés de buscar el diálogo como esencial en la analogía se genera la tarea de encontrar esa diferencia, ese algo que distingue y eso supone descubrir lo que es sutil a los extremos y ampliar las posibilidades de interpretación[31].

Tomás divide la *STh* en cuatro categorías: ley eterna, ley natural, ley humana y ley divina[32] (I-II, q. 91, a.1, ad 1; ad 3). La ley eterna fue promulgada por Dios desde la eternidad, mientras que la ley natural se interpreta como la impresión de la ley eterna o de la luz divina en el hombre. La ley humana aplica la ley natural, y la ley divina guía al hombre hacia su fin sobrenatural. Considerando estas definiciones de ley, procedemos al análisis de las respuestas ofrecidas por el Aquinate[33]. En otras partes de la suma de teología, se menciona el reflejo de la ley divina (ley eterna) en la razón humana (*STh.* I-II, q.91 a.2).

3. SOBRE EL ORIGEN DE LA MUJER EN LA SUMMA THEOLOGIAE I, Q. 92

La cuestión 92 de la *prima pars* plantea cuatro interrogantes esenciales: 1. Si al crear las primeras cosas debía incluirse también a la mujer. 2.

---

[30] Mauricio Beuchot. "Breve exposición de la hermenéutica analógica". *Revista Teología* XLV, n.º 97 (2008): 497.

[31] Mauricio Beuchot. "Elementos esenciales de una hermenéutica analógica". *Diánoia* 60, n.º 74 (2015): 127-145. https://doi.org/10.21898/dia.v60i74.71

[32] Mauricio Beuchot. *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía.* Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2006, 39.

[33] Mauricio Beuchot. *Filosofía del derecho*, 40.

Si la mujer debía ser creada a partir del varón. 3. Si debía ser creada de la costilla del varón. Y 4. si fue creada directamente por Dios. Estas preguntas, interrelacionadas, buscan conciliar la metafísica y la física para ofrecer una explicación filosófico-racional del dato revelado, siempre en busca de armonizar fe y razón.

Para tal fin, se realizará un seguimiento detallado de cada sentencia que refiere el texto, teniendo en cuenta que no todo lo que allí se menciona es obra del propio Tomás de Aquino, sino que es la organización propia de las cuestiones disputadas las que dan origen a la estructura de la *STh*. Es decir, la cuestión debe leerse de forma ordenada, no necesariamente lineal, sino en una suerte de paralelo entre las objeciones y las respuestas, para poder comprender mejor la solución a la controversia que se genera.

Es imperativo considerar esta articulación interna para evitar malinterpretaciones históricas del cuerpo femenino y sus consecuencias, derivadas de una lectura lineal o literal de Tomás de Aquino. La comprensión de estos textos no solo tiene implicancias prácticas; define también aspectos ontológicos del ser humano, influenciando concepciones sobre el matrimonio, la procreación, el rol social y la relación con lo divino. Es importante situarse en una aproximación crítica y contextualizada que valore tanto las contribuciones originales de Tomás de Aquino, como las limitaciones impuestas por su contexto histórico y filosófico, permitiendo así una comprensión más integral de sus ideas, sin perder de vista que su interés era encontrar una explicación racional al dato revelado, es decir, un diálogo entre fe y razón.

Debe considerarse, entonces, que el conocimiento que tenemos hoy era distinto al que se tenía en ese momento y se debe evitar el juicio de valor. Por ejemplo, fue en el año 1672 cuando el anatomista neerlandés de confesión católica, Regnier de Graaf, formuló la hipótesis sobre la existencia de los óvulos y su papel crucial en el proceso reproductivo de los mamíferos. Este avance fue posible gracias al desarrollo del microscopio a principios del siglo XVII[34]. Antes de este descubrimiento, que ocurrió aproximadamente cuatro siglos después de la época de Tomás de Aquino, el conocimiento sobre la reproducción humana se limitaba fundamentalmente a la comprensión de la necesidad del coito, la

[34] Rita Sánchez Lera y Ninfa Oliva García. "Historia del microscopio y su repercusión en la Microbiología". *Humanidades Médicas* 15 (2015): 355-372.

contribución del semen masculino y la cesación de los ciclos menstruales durante el embarazo. En contraste, el proceso de generación en las plantas era ya bien conocido y documentado.

A continuación, se presenta la cuestión 92 parafraseando el texto original de la *Suma* en sus 4 artículos con algunas abreviaciones en sus apartes de objeciones, en cambio, solución y para la respuesta a las objeciones se realiza una reescritura.

3.1. Q. 92, art. 1: «Al producirse las primeras cosas, ¿Debió o no debió ser hecha la mujer?». Objeciones a la creación de la mujer en el inicio

En la *primera objeción*, Tomás recoge la tesis de Aristóteles en *De Generatione Animalium*, según la cual la mujer sería un «varón defectuoso» (*mas occasionatus*). Si todo lo creado en el estado original fue perfecto, parecería que la mujer no debía haber sido creada desde el principio.

La *segunda objeción* sostiene que la sujeción de la mujer al varón es consecuencia del pecado, apoyándose en Génesis 3,16. Si la subordinación es efecto de la caída y expresa una condición disminuida en dignidad y poder, entonces no habría debido existir antes del pecado.

La *tercera objeción* argumenta que la mujer podría convertirse en ocasión de pecado para el varón; por tanto, no habría sido conveniente su creación en el estado de inocencia.

En cambio, el texto de Génesis 2,18 afirma: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él». La Escritura presenta así la creación de la mujer como parte del designio originario de Dios.

Tomás presenta como *solución,* que fue conveniente crear a la mujer en el estado de inocencia, principalmente en orden a la generación de los vivientes. A diferencia de otros seres, cuya producción puede depender de causas externas, el ser humano posee en sí mismo la capacidad generativa; por ello, la diferenciación sexual forma parte del plan divino para la conservación de la especie.

Respuesta a las objeciones. Respecto a la *primera objeción*, Tomás distingue entre la consideración desde la naturaleza particular y desde la naturaleza universal. Desde la perspectiva de la naturaleza particular —es decir, en relación con la potencia activa del semen masculino— la mujer puede ser considerada «ocasional» o «deficiente» respecto de la intención generativa. Sin embargo, desde la perspectiva de la naturaleza universal,

que remite al plan providente de Dios, la mujer es necesaria y querida positivamente como parte del orden de la creación.

En respuesta a la *segunda objeción*, distingue dos tipos de sujeción: la servil, que implica dominio en beneficio del señor y surge como consecuencia del pecado; y la económica o civil, orientada al bien común. Esta última habría existido incluso en el estado de inocencia y no supone degradación ontológica, sino un orden funcional en el que el varón, por poseer mayor discernimiento racional según la concepción tomista, ejerce dirección.

Finalmente, respecto a la *tercera objeción*, Tomás afirma que, si Dios suprimiera todo aquello que pudiera convertirse en ocasión de pecado, el universo resultaría imperfecto. No es adecuado eliminar un bien en sí mismo por la posibilidad de un mal particular, pues Dios puede ordenar incluso el mal al bien dentro de su providencia.

La ciencia de la época no comprende cómo puede nacer una mujer de un varón. Si los estudios sobre plantas indican que de una semilla de manzano surge un manzano, es razonable inferir que de un varón debe provenir otro varón, lo que lleva a considerar a la mujer como un símbolo de imperfección[35]. La referencia al libro *De Generat. Animal* sugiere que el Aquinate se basa en las explicaciones de las leyes natural y humana según el aristotelismo, concluyendo lo que la ciencia de su tiempo establece, por ejemplo, cuando explica que la mujer nace, entre otras causas, por un cambio en los vientos australes que son húmedos[36]. Sin embargo, se observa una crítica a la ley humana respecto a su propósito, que es la utilidad de los hombres, la cual debe alinearse con la ley natural.

Estas leyes establecen una jerarquía en las relaciones, donde la condición subordinada de la mujer refleja la jerarquización social, de forma similar a como un siervo es sometido por su señor, considerando que esta subordinación se deriva de la sabiduría humana y que la desigualdad es un resultado de acciones humanas organizadas jerárquicamente. Por tanto, su carácter no es natural, sino convencional y es, en este sentido

[35] Peter Volek. "Thomas Aquinas' views on the origins of humans and contemporary embryology". *Filozofia, Slovak Academy of Sciences - Inst of Philosophy* 62, n.º 3 (2007): 203-215.

[36] Marialucrecia Leone. "The Influence of the Stars on Women: Is Thomas Aquinas a Determinist?". *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales* 89, n.º 1 (2022): 25-50. https://doi.org/10.2143/RTPM.89.1.3290727

analógico, que establece la naturaleza del sometimiento de la mujer, es decir, con una finalidad práctica demandada por la comprensión de alto discernimiento del varón, por la posición y rol social otorgado en el contexto medieval.

La aplicación de las leyes eterna y divina se evidencian, en la última parte de este enunciado, como una contraargumentación a los presupuestos científicos de su época. Por tanto, la conclusión analógica es que tanto el varón como la mujer son intención de Dios. Tomás sostiene que la mujer no es una mera réplica del varón, sino que ha sido constituida para complementar su existencia y servir de ayuda adecuada al varón. Según la exposición tomista, la falta de una asimilación idónea solo se subsana en la creación diferencial, donde la mujer es concebida como socia y colaboradora. Esto evidencia una relación de cooperación integrada en el plan divino, resaltando así la unidad en la diversidad que caracteriza la creación[37].

En el estudio de este artículo 1 del origen de la mujer según Tomás, a través de la hermenéutica analógica, se observa cómo Tomás desafía la univocidad de las interpretaciones positivistas y absolutas de la ley humana, al igual que las interpretaciones equivocistas que conllevan al relativismo, y propone una interpretación equilibrada y proporcional, basada en el principio de que se debe evitar destruir un bien común para prevenir un daño específico. En su visión, la creación está sujeta a las leyes de las ciencias humanas y, en este contexto, la mujer completa la perfección con su humanidad.

También es posible comprender en Tomás que en una realidad compleja la diferencia no niega la igualdad esencial, sino que la complementa. Las diferencias de género no representan naturalezas opuestas, sino manifestaciones particulares de la misma esencia divina. En el artículo 1, cuando se discute la necesidad y complementariedad de la mujer respecto al varón, se establece una analogía entre el orden natural y el orden divino. Al igual que cada elemento en el universo tiene su lugar y función, también dentro de la creación humana, el varón y la mujer tienen un lugar y una función.

---

[37] *Catecismo de la Iglesia Católica*. 2.ª ed. típica. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997, 371-372.

3.2. Q. 92, art. 2: «La mujer, ¿debió o no debió ser hecha del hombre?». Objeciones sobre porqué la mujer no debería haberse creado a partir del hombre

En la *primera objeción*, Tomás argumenta que la distinción sexual es común tanto a los seres humanos como a los animales. Sin embargo, en los animales las hembras no proceden de los machos. Por consiguiente, tampoco en el caso del ser humano debería la mujer haber sido formada a partir del varón.

La *segunda objeción* sostiene que los individuos de una misma especie comparten una misma materia de origen. Si el varón y la mujer pertenecen a la misma especie humana, ambos deberían haber sido creados de la misma materia —es decir, del barro— y no que uno procediera del otro.

La *tercera objeción* afirma que la mujer fue creada para ayudar al varón en la generación; no obstante, una excesiva cercanía de origen podría obstaculizar la unión conyugal. La ley bíblica prohíbe el matrimonio entre consanguíneos (Lv 18,6), lo cual indicaría que no era conveniente que la mujer fuese formada del varón.

En cambio, la Escritura afirma: «Del varón creó una ayuda semejante a él» (Ecl 17,5). El testimonio bíblico presenta así el origen de la mujer a partir del varón como parte del designio divino.

Como *solución* Tomás responde que fue conveniente que la mujer fuese formada del varón, a diferencia de lo que sucede en los demás animales, por varias razones.

En primer lugar, para conferir cierta dignidad al primer varón, en cuanto principio de la especie humana.

En segundo lugar, para fomentar un vínculo más profundo de amor y unión entre el varón y la mujer, quienes, al reconocer su origen común, se unirían más estrechamente.

En tercer lugar, porque la unión entre varón y mujer no se reduce a la mera generación biológica, sino que constituye una comunidad de vida orientada a la formación del hogar. En esta línea, Tomás recoge la tradición filosófica de Aristóteles, quien en la *Ética* y en la *Política* considera la unión conyugal como fundamento de la comunidad doméstica.

Finalmente, Tomás añade una razón de orden sacramental o simbólico: la formación de la mujer a partir del varón prefigura el misterio de Cristo y la Iglesia, según la interpretación paulina de Ef 5,32, donde la relación esponsal adquiere significado teológico.

Respuesta a las objeciones. Sobre la *primera objeción*, Tomás indica que el modo de producción en los animales responde al orden natural ordinario. Sin embargo, la creación del primer hombre y de la primera mujer pertenece a un orden fundacional singular, que no está sujeto a las mismas condiciones que la generación animal posterior.

En cuanto a la *segunda objeción*, sostiene que en la naturaleza ordinaria los individuos de una misma especie surgen de una materia determinada conforme a un ciclo generativo. No obstante, el poder divino no está limitado por tales procesos. Dios pudo crear al varón del barro y, sin contradicción, formar a la mujer a partir del varón, sin que ello afecte la unidad específica de la naturaleza humana.

Respecto a la *tercera objeción*, Tomás aclara que la prohibición del matrimonio entre parientes se refiere a la generación natural dentro del orden histórico. Eva, en cambio, no fue generada por vía natural, sino formada por virtud divina. Por tanto, no se la puede considerar hija de Adán y no se aplica aquí la objeción basada en la consanguinidad.

A través de la hermenéutica analógica, se pueden identificar elementos relevantes que caracterizan la creación de los primeros seres humanos. En primer lugar, se establece que el cuerpo del primer varón es creado directamente por Dios, lo que implica que su existencia emana de una fuente divina, siendo este su principio esencial. Esta concepción resalta la singularidad del varón en el contexto de la creación.

En contraste, el cuerpo de la primera mujer, cuya esencia se deriva del varón, presenta una diferencia significativa en el proceso de creación. Esta distinción plantea un análisis profundo sobre los roles asignados y los fundamentos ontológicos de ambos géneros. A través de este marco hermenéutico, es posible explorar no solo las implicaciones teológicas, sino también las dimensiones filosóficas que subyacen a la creación de la humanidad.

Desde un enfoque de hermenéutica analógica, se pueden identificar diversos elementos significativos en el análisis. Primero, es fundamental destacar que el cuerpo del primer varón fue creado directamente por Dios, lo que implica que su existencia se origina en lo divino. En contraste, el cuerpo de la primera mujer, o hembra, presenta una diferencia notable en relación con el resto de los seres de la naturaleza: fue formado a partir del varón, es decir, *ex viro*, lo que establece un vínculo fundamental entre ambos. Es importante enfatizar que no se establece que este procedimiento sea una necesidad absoluta, ni que no pudiera realizarse de

otra manera. Más bien, se argumenta que resulta beneficioso y adecuado para un propósito específico. Por consiguiente, la decisión de tomar la materia del varón está alineada con una búsqueda de síntesis entre la revelación y las razones que justifican su elección[38].

La referencia a Aristóteles es clave para esta interpretación de Tomás, que refiere a otras razones como la amistad y el afecto[39]. El análisis se enfoca en la interrogante de si era necesario que la mujer fuera creada a partir del varón. Al respecto, Tomás no plantea este debate como una cuestión de superioridad ontológica entre varones y mujeres, sino desde una perspectiva de metafísica relacional. Al referirse al «hombre» engloba a toda la humanidad, incluyendo a las mujeres, sin implicar un conflicto de dignidad entre ambos géneros.

La objeción inicial se basa en la observación natural de la reproducción y la diferenciación de géneros, común tanto en humanos como en animales, situando el debate en un marco de comprensión naturalista del siglo XIII. Sin embargo, distingue la creación humana de la animal, atribuyendo a la humanidad una dignidad especial basada en los relatos bíblicos, y justifica la creación de la mujer desde el varón como un acto de dignificación.

En respuesta a las objeciones presentadas, Tomás argumenta que la procedencia de la mujer del varón no implica inferioridad, sino que subraya una particularidad generacional y ontológica. La diferenciación en el modo de creación entre varón y mujer apunta a una relación de amor y reciprocidad, reflejando la relación divina con la creación.

El artículo 2 de la cuestión 92 revela la intención de Tomás de Aquino de abordar la creación de la mujer desde una perspectiva que enfatiza su dignidad y su papel indispensable dentro de la creación divina, promoviendo una visión de igualdad y complementariedad en la relación entre varones y mujeres. La interpretación situada en su contexto histórico y teológico invita a una reflexión profunda sobre las dinámicas de género y la comprensión de la humanidad desde una óptica de amor, respeto y valoración mutua.

---

[38] Gustavo Bitocchi, "El cuerpo de Eva", 231.

[39] Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Biblioteca Clásica Gredos 89. Madrid: Gredos, 1985, VIII, 12, 1162a.

La respuesta de Tomás es que existe una igualdad fundamental en cuanto a la naturaleza humana con la que fueron creados ambos. No obstante, la diferencia se evidencia en las formas de manifestarse de esa naturaleza, enfatizando que la diferencia de género no implica una disparidad en la dignidad o el valor, sino en la función específica y en la manera en que se realiza la acción creadora. Si la naturaleza es la misma en ambos el compromiso es con la igualdad e integridad del ser humano, reconociendo la diversidad en la manifestación de la esencia a través de diferencias fenomenológicas y funcionales, lo que se vincula con un orden divino previamente establecido. La exposición tomista reafirma que las diferencias entre géneros son aspectos analógicos en la medida en que se refieren a la forma y no a la sustancia esencial derivada de la imagen divina.

3.3. Q. 92, art. 3: «La mujer, ¿debió o no debió ser formada a partir de la costilla del hombre?». Objeciones sobre si la mujer debió ser creada de una costilla del hombre

En la *primera objeción* se argumenta que la costilla del varón es de menor tamaño que el cuerpo completo de la mujer. Por tanto, parecería imposible que de una parte tan pequeña pudiera formarse un cuerpo humano sin que hubiera una adición de materia, lo cual resultaría problemático.

La *segunda objeción* sostiene que en el estado original las obras divinas fueron perfectas. Si la costilla pertenecía a la integridad corporal de Adán, retirarla implicaría disminuir su perfección, lo cual sería inadmisible en el estado de inocencia.

La *tercera objeción* afirma que la extracción de una costilla no podría realizarse sin dolor. Sin embargo, antes del pecado no existía el sufrimiento corporal. Por consiguiente, la mujer no debió haber sido formada de la costilla del varón.

En cambio, el texto de Gn 2,22 afirma que Dios formó a la mujer de la costilla que había tomado del varón. La autoridad de la Escritura confirma así este modo particular de creación.

Como *solución* Tomás responde que fue conveniente que la mujer fuese formada de la costilla del varón por razones simbólicas y teológicas.

En primer lugar, este modo de creación expresa la unidad y comunión que debe existir entre el varón y la mujer. La mujer no es formada de la cabeza —para no indicar dominio— ni de los pies —para no sugerir inferioridad—, sino del costado, como signo de cercanía y asociación.

En segundo lugar, Tomás reconoce un sentido tipológico o sacramental en este hecho: así como la mujer fue formada del costado de Adán dormido, también del costado abierto de Cristo en la cruz brotan los sacramentos, de los cuales nace la Iglesia. La creación de la mujer adquiere así un significado que trasciende lo meramente biológico.

Respuesta a las objeciones. Respecto de *primera objeción*, Tomás afirma que no puede entenderse la formación del cuerpo de la mujer como una simple multiplicación de materia sin adición alguna, pues ello sería contradictorio. La materia no puede aumentar sin una ampliación correspondiente de dimensiones. Por tanto, es necesario admitir una intervención divina mediante creación o conversión de materia. Siguiendo la tradición de Agustín de Hipona, Tomás sostiene que Dios pudo añadir materia por su poder omnipotente para completar el cuerpo de la mujer a partir de la costilla.

En cuanto a la *segunda objeción*, distingue entre la perfección específica y la perfección individual. La costilla pertenecía a la integridad genérica del cuerpo humano, pero no era indispensable para la perfección individual de Adán. Dios pudo restituir o compensar lo necesario sin que se produjera imperfección alguna en el primer hombre.

Respecto a la *tercera objeción*, Tomás afirma que la extracción de la costilla no implicó dolor, ya que no se realizó mediante un proceso natural ordinario, sino por virtud divina. Antes del pecado no existía el sufrimiento corporal; por tanto, la acción creadora de Dios no comportó el dolor propio de una operación quirúrgica natural.

En cuanto a la procedencia de la mujer, Tomás justifica su creación a partir del costado del varón como un signo de comunión y unidad conyugal dentro del orden querido por Dios. No obstante, este argumento opera en el plano simbólico-teológico de la creación y no equivale, sin más, a una afirmación de igualdad funcional o social, pues el Aquinate distingue entre la dignidad ontológica compartida por ambos en cuanto *imago Dei* y la disposición jerárquica del orden doméstico.

Las referencias a la omnipotencia divina y a la distinción entre el orden material y divino son cruciales para entender la posición de Aquino.

La creación de la mujer a partir del varón se presenta no solo como un acto posible para Dios, sino como una manifestación del orden divino que trasciende las limitaciones materiales.

La solución de Aquino al debate no busca justificar asimetrías de género, sino más bien enfatizar la complementariedad y el amor mutuo entre varón y mujer. A través de analogías teológicas y filosóficas, se propone una interpretación que valora la dignidad y el papel esencial de la mujer en la creación, en contraposición a visiones reduccionistas o funcionalistas. La exposición de Tomás integra la reflexión aristotélica sobre la finalidad, combinándola con el principio cristiano de la providencia divina y la idea de un orden justo en la creación. En este sentido, la creación del ser femenino es vista como un elemento indispensable para alcanzar la plenitud del diseño humano, donde la complementariedad se convierte en un signo manifiesto de la sabiduría de Dios. El análisis teleológico, al ser interpretado de manera analógica, permite comprender que cada criatura cumple su función de acuerdo con su naturaleza, lo cual se expresa de forma armónica en la integridad del plan de la creación, resaltando el valor intrínseco de cada ser.

3.4. Q. 92, art. 4: «La mujer, ¿fue o no fue hecha directamente por Dios?». Objeciones sobre la creación directa de la mujer por Dios

En la *primera objeción* se argumenta que Dios no produce directamente individuos semejantes dentro de una misma especie cuando pueden proceder unos de otros por generación natural. Dado que la mujer fue formada a partir del varón, quien pertenece a la misma especie humana, parecería que no fue creada inmediatamente por Dios, sino mediante una derivación natural.

La *segunda objeción* retoma un argumento de Agustín de Hipona en *De Trinitate*, donde se sugiere que los seres corporales pueden ser producidos por mediación angélica bajo el gobierno divino. En consecuencia, el cuerpo de la mujer no habría sido formado directamente por Dios, sino a través de los ángeles como causas instrumentales.

La *tercera objeción* sostiene que, en las primeras obras de la creación, todas las cosas fueron establecidas según razones causales (*rationes seminales*). Por tanto, la mujer habría estado contenida causalmente en la

creación inicial y no habría sido objeto de un acto creador inmediato y directo posterior.

En cambio, el mismo Agustín de Hipona afirma que solo Dios pudo transformar la costilla del varón para formar a la mujer. La autoridad agustiniana respalda así la tesis de la acción creadora inmediata de Dios.

Como *solución* dice Tomás que cada especie, en el orden natural, se genera a partir de una materia determinada conforme a su propio principio activo. El varón nace del semen humano, y no puede surgir naturalmente de otra fuente distinta. Sin embargo, el origen del primer hombre y de la primera mujer no pertenece al orden ordinario de la generación, sino al orden fundacional de la creación.

Solo Dios, como Creador, puede producir el ser prescindiendo del curso natural de las causas segundas. Así como formó al varón del barro, también formó a la mujer a partir de la costilla del varón. En ambos casos, la producción del cuerpo humano fue efecto inmediato del poder divino.

En respuesta a la *primera objeción*, Tomás distingue entre generación natural y creación. Es propio del orden natural que un individuo sea engendrado por otro de la misma especie. Sin embargo, la formación de la mujer a partir del varón no fue un proceso de generación natural, sino una acción extraordinaria de Dios. Por ello, no puede considerarse un simple caso de derivación intraespecífica ordinaria.

Respecto a la *segunda objeción*, retomando a Agustín de Hipona, Tomás admite que los ángeles pueden actuar como ministros en el gobierno del mundo corporal. No obstante, no intervinieron como causas principales en la formación del cuerpo del varón a partir del barro ni del cuerpo de la mujer a partir de la costilla. Tales actos pertenecen exclusivamente al poder creador de Dios.

Finalmente, en cuanto a la *tercera objeción*, Tomás aclara que, aunque en la creación inicial pudieron establecerse razones causales o virtuales para futuros desarrollos, la mujer no existía en acto ni como forma preconstituida en la materia. Estaba contenida únicamente como posibilidad pasiva bajo la potencia activa del Creador. Su formación concreta constituyó, por tanto, un acto divino efectivo y no meramente una actualización automática de causas naturales previamente establecidas.

El cuarto artículo de la cuestión 92 de la primera parte de la suma de Tomás de Aquino aborda la dimensión teleológica de la creación de la mujer, argumentando que su existencia responde a un propósito

específico dentro del diseño general de la vida humana. Según Tomás, la finalidad teleológica subyacente es la promoción del bien común en la comunidad humana, donde la mujer desempeña un papel crucial en la consolidación de la unión matrimonial y la procreación. La teleología, entendida como el fin último de la creación, se manifiesta en esta doctrina al destacar que la mujer actúa como la «ayuda idónea» del varón, cumpliendo una función que se alinea con el orden natural y divino. Esta expresión no busca disminuir la dignidad femenina, sino resaltar la interconexión de roles dentro de la vida comunitaria y espiritual. La analogía se utiliza aquí como un método interpretativo que ilumina cómo la diversidad en la creación es parte del orden divino y cada elemento, al manifestarse en sus particularidades, contribuye de manera única a la armonía del conjunto.

El análisis del artículo 4 de la cuestión 92 revela la intención de Tomás de Aquino de afirmar que la mujer, aunque creada de una manera que podría interpretarse como derivada del varón, es igualmente un acto directo de la creación divina. Una lectura completa de su pensamiento puede ofrecer herramientas valiosas para las discusiones contemporáneas sobre género, dignidad y roles en la sociedad. La postura de Tomás es un llamado a reconocer tanto la igualdad como la diversidad en la creación humana, promoviendo un entendimiento más profundo de la relación entre los géneros.

La idea de que todas las criaturas se orientan hacia un fin común es utilizada por Tomás para legitimar la creación diferencial sin menoscabar la igualdad intrínseca entre los géneros. Subraya que esta diversidad funcional es una parte esencial de la obra creadora. La analogía entre la creación humana y el orden natural, extrapolada a la interpretación del diseño divino, permite comprender una relación en la que la diferencia en la manifestación funcional se traduce en una complementariedad esencial.

En conjunto, la cuestión 92 revela que la reflexión tomista sobre la creación de la mujer no puede reducirse ni a una simple repetición del biologicismo aristotélico ni a una afirmación acrítica de subordinación. A lo largo de los cuatro artículos, Tomás articula una distinción constante entre el orden de la naturaleza particular y el orden de la naturaleza universal, entre la generación natural y la causalidad creadora, entre la funcionalidad social y el significado simbólico-teológico. La mujer aparece, así como querida positivamente en el designio divino, necesaria

para la perfección del conjunto humano y dotada de una significación que trasciende lo meramente biológico. Sin embargo, esta afirmación se inscribe dentro de una estructura metafísica jerárquica que atribuye al varón primacía en el orden de la dirección racional. Comprender adecuadamente esta tensión exige ir más allá del nivel exegético de la cuestión 92 y examinar los presupuestos ontológicos que sostienen dicha argumentación. Solo a partir de los fundamentos metafísicos de la corporeidad, la forma y la materia, la causalidad y el orden de la creación, puede evaluarse con mayor precisión el estatuto antropológico que Tomás atribuye al cuerpo femenino y sus implicaciones para la comprensión de la diferencia sexual.

4. FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA CORPOREIDAD FEMENINA EN TOMÁS DE AQUINO Y SUS IMPLICACIONES ANTROPOLÓGICAS

La argumentación desarrollada en la cuestión 92 no puede comprenderse plenamente sin atender al trasfondo metafísico que la sostiene. Las afirmaciones relativas a la conveniencia de la creación de la mujer, a su procedencia del varón, a la materia de la que fue formada y a la causalidad divina inmediata presuponen una ontología específica de la sustancia corpórea, estructurada en torno a la doctrina hilemórfica de forma y materia, así como a una concepción jerárquica del orden natural y del principio de causalidad. En este horizonte, la diferencia sexual no se interpreta como un mero dato biológico accidental, sino como una determinación inscrita en la estructura misma de la naturaleza humana. Examinar los fundamentos metafísicos que permiten a Tomás articular la corporeidad femenina —particularmente su comprensión de la materia, la potencia y el orden de la generación— resulta, por tanto, indispensable para evaluar si la aparente tensión entre dignidad ontológica común y subordinación funcional responde a una incoherencia interna o a la lógica propia de su sistema.

La comprensión de la corporeidad femenina en Tomás de Aquino se inscribe en un entramado metafísico heredado de la tradición aristotélica y reelaborado en clave cristiana. Más que una reflexión aislada sobre la mujer, su planteamiento forma parte de una antropología que articula materia y forma, acto y potencia, causalidad y perfección. Desde este

marco conceptual, la constitución del cuerpo femenino es interpretada a partir de categorías ontológicas que inciden directamente en la configuración de jerarquías racionales y sociales. El artículo de Pérez[40] permite reconstruir cómo estas nociones, particularmente en la cuestión 92 de la *prima pars* de la *STh*, influyeron en la comprensión histórica de la mujer y en la estructuración simbólica de su relación con el varón.

Analiza cómo Aquino, a pesar de su marco teológico, busca respuestas racionales sobre la corporeidad femenina y su relación con sus raíces aristotélicas y cristianas desde la referencia a la imperfección y la dependencia ontológica de la mujer con relación al varón, cuya sustentación se da a partir de la física de Aristóteles sobre la semejanza entre la materia y la madre. Sin embargo, Tomás de Aquino enfatiza esta semejanza y repite que, así como la madre es causa de la generación recibiendo, así también lo es la materia[41]. Esta analogía era común en el contexto del pensamiento griego antiguo y se manifiesta lingüísticamente, ya que ambas, materia y madre, comparten las mismas raíces etimológicas, vinculándose a la raíz sánscrita «*ma*», que implica «aquella que produce».

Aristóteles completa esta semejanza afirmando que la materia desea la forma de manera semejante a como la hembra desea al macho y lo feo desea lo bello. Por su parte, Tomás, no solo retoma este complemento, sino que extiende su comprensión al deseo de la mujer. Su deseo no es propiamente lo masculino como un deseo voluntario, sino que, al ser hembra, por naturaleza desea lo masculino[42]. Se establece entonces la relación del varón con lo bueno y la mujer como lo indecente, pero no lo malo. Es decir, este deseo es solo accidental porque el deseo proviene de una sustancia individual que es accidentalmente mujer, es decir, que es accidentalmente indecente, pero no es lo malo ontológico como suele confundirse por cuanto sería privación de ser y el no-ser no puede desear.

Revisado el concepto desde la materia, que es donde se da la privación, y desde la potencialidad, que es donde se desea la forma, es preciso explicar que el concepto de forma en Tomás de Aquino es algo divino y

---

[40] Antonio Pérez Estévez. "Tomás de Aquino", 19.

[41] Tomás de Aquino, *Physicorum Librorum Commentarium,* liber I, lectio. 15, n.º 7 (71666). Corpus Thomisticum, Commentaria in octo libros Physicorum. https://www.corpusthomisticum.org/cpy012.html

[42] *Physicorum Librorum Commentarium,* liber I, lectio 15, n.º 8 (71667).

óptimo. La forma es algo divino porque la forma sustancial participa en semejanza de Dios como acto puro y es óptima en cuanto es perfección de la potencia presente en la materia prima y porque todo apetece su propia perfección[43].

Así, tomando como referencia este trabajo de Pérez, la doctrina de Tomás sostiene una visión en la que la mujer es vista como naturalmente carente e imperfecta, requiriendo su unión con el varón para completar su ser en una estructura social dominada por este, pero sería lo mismo si la referencia fuera desde el varón. El varón es imperfecto o carente en cuanto requiere del complemento. En relación con la mujer, simbolizada por su origen de la costilla de Adán, y desde esa consideración debe mantenerse subordinada al varón[44], quien posee mayor discreción racional, lo que significa que esta subordinación no es natural, sino práctica en una lógica de jerarquía en la estructura familiar y social, como un medio necesario para preservar el orden y la racionalidad en la sociedad mediante la relación económica o civil donde el varón tiene la responsabilidad de proveer bienestar.

Por otro lado, Tomás de Aquino también asocia a la mujer con una debilidad moral inherente, la cual complementa su limitada capacidad racional. Este argumento es ejemplificado en la narrativa bíblica de la tentación en el Edén, donde Eva se presenta como un medio de seducción que es explotado por el Diablo para llegar a Adán[45]. Esta percepción pretende justificar una mayor vigilancia y control sobre la mujer, vista como más susceptible al placer y el vicio, reduciendo su valor a lo corporal y material. Esta tentación, que la mujer representa para el varón, es leída no como una debilidad del varón, sino como una debilidad de la mujer en la tendencia al placer y que no cuenta con la suficiente fuerza interior para resistir ante la concupiscencia[46] y por ello recomienda que tanto las mujeres como los niños repriman esa tendencia mediante la sobriedad.

Ante esta aparente naturalización de la inferioridad también se debe considerar la racionalidad que santo Tomás distingue entre la racionalidad del agente instrumental y la del agente principal, que se puede

---

43 *Physicorum Librorum Commentarium,* liber I, lectio 15, n.º 7 (71666).
44 *STh* Ia., q. 92, a. 1, ad 2um.
45 *STh* IIa- IIae, q. 165, a. 2, ad 1um.
46 *STh* IIa-IIae, q. 149, a. 4, c.

asociar a la racionalidad de la causa material y la racionalidad de la causa eficiente y formal. La primera corresponde a la mujer, a quien describe como inmadura e insuficiente como la de un niño[47] y la segunda al varón, considerada como robusta y discreta[48]. De ahí se explica esa relación entre la racionalidad masculina como una racionalidad formal, pura y desincorporada, mientras que la de la mujer es material e incorporada (identificada con su cuerpo) y ontológicamente imperfecta. De ahí la derivación de la relación de la mujer con la sensibilidad y el cuerpo, por ello el rol doméstico y privado en el ámbito familiar, mientras que el varón se relaciona con lo universal y comprende el mundo sociopolítico de la *polis* y el mundo del conocimiento.

Es comprensible que, desde esta concepción sobre la debilidad moral de la mujer, el cristianismo medieval sustentara su relación con el placer sexual especialmente y siguiera esa línea griega del mito de «la *hybris*, o del desenfreno»[49] que la ve como una amenaza para la racionalidad del varón.

Desde esta reconstrucción se advierte cómo determinadas interpretaciones de la cuestión 92 de la *STh* I han contribuido a legitimar estructuras patriarcales y normativas de género en distintos ámbitos de la vida social, incluida la comprensión del cuerpo. Si bien el pensamiento de Tomás de Aquino debe ser situado en su contexto histórico y en los marcos conceptuales disponibles en el siglo XIII[50], también resulta evidente que ciertas categorías metafísicas y antropológicas fueron posteriormente utilizadas para naturalizar jerarquías que trascendieron su horizonte original[51].

El control derivado de estas lecturas no se restringió al ámbito doctrinal o religioso, sino que permeó la regulación de la vida privada, configurando criterios de moralidad vinculados al sexo biológico, al placer y a los roles sociales asignados. La asociación entre corporeidad femenina,

---

47 *STh* IIa-IIae, q. 149, a. 4, c.

48 *STh* Ia, q. 92, a. 1, ad 2um.

49 Antonio Pérez Estévez. "Tomás de Aquino", 17.

50 Ana Caballé. *Breve historia de la misoginia: Antología crítica.* Barcelona: Editorial Planeta, 2019; Robert Archer. *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales, LXIII.* Valencia: Universitat de Valéncia, 2001.

51 Judith Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1990.

debilidad moral y subordinación racional consolidó imaginarios que reforzaron esquemas binarios y jerárquicos en la organización familiar y social[52].

En este contexto, se hace necesario un ejercicio hermenéutico que permita releer las fuentes bíblicas y teológicas desde sus contextos literarios, filosóficos e históricos, evitando absolutizar interpretaciones condicionadas por su época. Una aproximación desde la hermenéutica analógica posibilita reconocer tanto los límites como las potencialidades del pensamiento tomista, abriendo la puerta a lecturas más matizadas que distingan entre el núcleo metafísico de su antropología y las configuraciones socioculturales que históricamente se articularon a partir de él[53].

Así, más que una simple reproducción de estructuras de subordinación, el pensamiento del Aquinate revela tensiones internas que permiten reconsideraciones interpretativas[54]. Por ejemplo, Gómez[55], reconoce la dignidad de las mujeres como imagen de Dios dada por el Aquinate en la *STh* I q. 93, a. 4. Astolfo[56] entiende el cuerpo como obra e imagen de Dios desde su unicidad cuerpo y alma. Hierro[57], por su parte, afronta el tema del mal en el cuerpo femenino proponiendo como fundamento ético el amor mutuo como premisa para una ética del placer. Bitochi[58], por su parte, al abordar el tema del cuerpo humano en santo Tomás, pone su acento en el cuerpo como creación y como generación y a partir de allí analiza los roles históricamente concebidos hacia la corporeidad

---

[52] Peter Brown. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. London: Columbia University Press, 1988.

[53] Margaret Denike. "The sex of right reason: Aquinas and the misogynist foundations of natural law". En *Feminist Encounters with Legal Philosophy*, 20-38. New York: Routledge, 2013.

[54] Mauricio Beuchot. *Hermenéutica analógica,* 16.

[55] Esther Gómez. "El respeto a la igual dignidad: construir y embellecer a la mujer". Santo Tomás. Consultado el 22 de febrero de 2024. https://www.santotomas.cl/formacion-e-identidad/quienes-somos/capsulas/el-respeto-a-la-igual-dignidad-construir-y-embellecer-a-la-mujer/

[56] Ángel Astolfo. "Acerca del cuerpo y de la delectación sensible en algunos textos de la primera parte de la Suma Teológica". *Veritas* 44 (1999): 607-620. https://doi.org/10.15448/1984-6746.1999.3.35222

[57] Graciela Hierro. "La mujer y el mal". *Isegoría* 6 (1992): 167-173. https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i6.332

[58] Gustavo Bitocchi. "El cuerpo de Eva", 229.

femenina y las varias implicaciones sociales y culturales. Este reconocimiento no supone un anacronismo, sino un ejercicio crítico que sitúa la tradición en diálogo con su propio desarrollo histórico y con las preguntas contemporáneas acerca del cuerpo, la dignidad y la igualdad.

Las aproximaciones contemporáneas a la antropología teológica feminista, como las desarrolladas por Ann O'Hara[59] y Michelle A. González[60], han insistido en recuperar la categoría de *imago Dei* como fundamento irreductible de la dignidad humana, subrayando que toda diferenciación sexual debe interpretarse a la luz de la comunión trinitaria y no como principio de subordinación. Estas lecturas no sustituyen la tradición escolástica, pero permiten releerla desde una conciencia más explícita de sus implicaciones antropológicas y pastorales.

5. CONSIDERACIONES FINALES

El análisis de la cuestión 92 de la *STh* I a la luz de la hermenéutica analógica ha permitido distinguir con mayor precisión los niveles en los que opera el discurso tomista: el plano biológico de la generación, el plano metafísico de la naturaleza humana y el plano teológico de la creación e *imago Dei*. Esta diferenciación no es meramente metodológica, sino ontológicamente decisiva, pues impide identificar sin mediación categorías aristotélicas asumidas por Tomás con juicios sustanciales acerca de la dignidad femenina. La analogía ha mostrado así su función crítica y ordenadora: articular los planos del discurso sin confundirlos ni separarlos.

Aunque el Aquinate se mueve dentro de los marcos científicos y culturales del siglo XIII, su antropología no puede reducirse a una tesis de inferioridad ontológica de la mujer. En el orden de la naturaleza humana considerada universalmente, varón y mujer participan igualmente de la *imago Dei* y del mismo destino sobrenatural. Esta igualdad no es meramente funcional, sino que se funda en la común participación en el ser y en la misma estructura ontológica de la persona humana. Las afirmaciones relativas a la causalidad generativa o a la organización doméstica

[59] Ann O'Hara. *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology.* Maryknoll: Orbis Books, 1995.

[60] Michelle A. González. *Created in God's Image: An Introduction to Feminist Theological Anthropology.* Maryknoll: Orbis Books, 2007.

responden a un horizonte conceptual determinado que debe ser comprendido en su propia racionalidad histórica, sin extrapolaciones anacrónicas ni absolutizaciones indebidas.

La estructura interna de la cuestión 92 confirma esta lectura. Tomás sostiene que la mujer debió ser hecha (art. 1); que fue creada a imagen de Dios como el varón y participa, por tanto, de la misma dignidad ontológica y del mismo destino eterno (art. 2); que no fue creada únicamente en orden a la generación, sino también para la vida en común; y que su formación a partir de la costilla del varón (art. 3) expresa simbólicamente la unidad y complementariedad ordenadas a la armonía social. Finalmente, al afirmar que la mujer fue hecha directamente por Dios (art. 4), reafirma la soberanía divina en la creación del ser humano en su dimensión corporal y relacional. Esta arquitectura argumentativa impide reducir el pensamiento tomista a una mera justificación de subordinación femenina y exige una lectura metafísicamente diferenciada.

Si la hermenéutica analógica —entendida como método y virtud epistémica— evita tanto la univocidad rígida como el relativismo equívoco, su tarea no se agota en la reconstrucción histórica del texto. Permite discernir el núcleo ontológico permanente —la igualdad sustancial fundada en la participación común en la naturaleza humana— y distinguirlo de las mediaciones categoriales propias de un contexto histórico determinado. La fidelidad a la tradición consiste, por tanto, no en repetir sus formulaciones contingentes, sino en custodiar su verdad estructural mediante un ejercicio crítico de interpretación.

Desde esta perspectiva, la verdad no aparece como un punto clausurado, sino como una realidad que se despliega en la tensión entre permanencia y desarrollo. Si el análisis metafísico ha puesto de relieve la densidad ontológica de la corporeidad femenina en Tomás, la reflexión teológica contemporánea está llamada a discernir cómo esa verdad puede actualizarse en la vida eclesial sin traicionar sus fundamentos. La pregunta por la mujer en la *STh* I se convierte así en un desafío eclesiológico: repensar, con fidelidad crítica, el lugar, la responsabilidad y la participación de las mujeres en la Iglesia.

En el marco de los debates actuales sobre identidad y diversidad sexogenérica, la antropología tomista no ofrece soluciones inmediatas ni trasladables sin mediación. Sin embargo, su distinción entre naturaleza humana universal y determinaciones particulares proporciona un criterio decisivo para evitar tanto el biologicismo reductivo como el

constructivismo disolvente. Que la diferencia sexual pertenezca al orden de la creación sin afectar la participación plena en la *imago Dei* constituye un principio estructurante que exige que todo ulterior discernimiento salvaguarde la unidad sustancial de la naturaleza humana y la igual vocación a la gracia.

En definitiva, la relectura analógica de la cuestión 92 —tal como se ha argumentado a lo largo de este trabajo— confirma que el pensamiento del Aquinate, críticamente situado en su contexto, conserva una fecundidad filosófica y teológica capaz de iluminar la reflexión contemporánea sobre la creación, la naturaleza humana y la relación entre varón y mujer. Leída desde la analogía, la tradición escolástica no se presenta como un sistema cerrado, sino como un horizonte dinámico cuya verdad se custodia precisamente en la tensión entre continuidad ontológica y desarrollo histórico.

DECLARACIÓN DE USO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Durante la elaboración de este manuscrito, los autores emplearon para la corrección de pruebas la herramienta ChatGPT (OpenAI) como apoyo en la redacción de las síntesis correspondientes a los artículos 1-4 de la cuestión 92 de la *Summa Theologiae*. Las interpretaciones, la selección de fuentes, la argumentación y las conclusiones son responsabilidad exclusiva de los autores, quienes revisaron críticamente todo el contenido generado.

REFERENCIAS

Agudelo-Grajales, Diego. *La comunión de la Trinidad. Fundamento y meta de la moral cristiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

Agustín de Hipona. *Obras de san Agustín.* Tomo V, *Tratado de la Santísima Trinidad*. Madrid: BAC, 1956.

Alcántara Castillo, Julia. "Hermenéutica analógica y ética". *La Colmena* 42 (2017): 125-127. https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/6325

Archer, Robert. *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales, LXIII.* Valencia: Universitat de Valéncia, 2001.

Aristóteles. *De generatione animalium.* Oxford: Clarendon Press, 1972.

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Biblioteca Clásica Gredos 89. Madrid: Gredos, 1985.

Ashworth, Earline Jennifer. "Medieval theories of analogy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fecha de la última modificación 29 de noviembre de 1999. Consultado el 20 de octubre de 2025. https://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/

Astolfo, Ángel. "Acerca del cuerpo y de la delectación sensible en algunos textos de la primera parte de la Suma Teológica". *Veritas* 44 (1999): 607-620. https://doi.org/10.15448/1984-6746.1999.3.35222

Beuchot, Mauricio. "Breve exposición de la hermenéutica analógica". *Revista Teología,* XLV, n.º 97 (2008): 491-502.

Beuchot, Mauricio. "Elementos esenciales de una hermenéutica analógica". *Diánoia* 60, n.º 74 (2015): 127-145. https://doi.org/10.21898/dia.v60i74.71

Beuchot, Mauricio. "Epistemología de la hermenéutica analógica para los estudios sociales de la ciencia". *Revista Digital de Sociología del Sistema Tecnocientífico* 4 (2014): 29-37. https://revistas.uva.es/index.php/sociotecno/article/view/641

Beuchot, Mauricio. "La hermenéutica analógica en la interdisciplinariedad de las ciencias humanas". *Franciscanum* 53, n.º 155 (2011): 127-44. https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/899

Beuchot, Mauricio. *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía.* Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2006.

Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógica y educación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica hacia un nuevo modelo de interpretación.* UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2023.

Bitocchi, Gustavo. "El cuerpo de Eva en Tomás de Aquino". *Scientia et Fides* 7 (2019): 227-244. http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2019.011

Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity.* London: Columbia University Press, 1988.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1990.

Caballé, Anna. *Breve historia de la misoginia: Antología crítica.* Barcelona: Editorial Planeta, 2019.

Cahill, Lisa Sowle. "Renegotiating Aquinas: Catholic Feminist Ethics, Postmodernism, Realism, and Faith". *The Journal of Religious Ethics* 43, n.º 2 (2015): 193-217. https://doi.org/10.1111/jore.12094

Calabrese, Claudio. "Huellas de Dios en el espíritu humano. San Agustín, De Trinitate, Libro IX". *Scripta Theologica* 54 (2022): 35-59. https://doi.org/10.15581/006.54.1.35-59

Carrasquillo, Francisco, y Hylaire Troyer. "Aquinas on the Inferiority of Woman". *American Catholic Philosophical Quarterly* 4 (2013): 685-710. https://doi.org/10.5840/acpq201387452

Catecismo de la Iglesia Católica. 2.ª ed. típica. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

Centore, Floyd F. "Thomism and the Female Body as Seen in the Summa Theologiae". *Angelicum* 67, n.º 1 (1990): 37-56.

Denike, Margaret. "The sex of right reason: Aquinas and the misogynist foundations of natural law". En *Feminist Encounters with Legal Philosophy,* editado por Maria Drakopoulou, 20-38. New York: Routledge, 2013.

Feinberg, Leslie. *Transgender Warriors*. Boston: Beacon Press, 1997.

García, Ricardo. "Consideraciones sobre la mujer en Agustín de Hipona". En *Las humanidades en el siglo XXI, debates emergentes y luchas irrenunciables. VIII Jornadas de Investigación en Humanidades,* coordinado por Daniela Palmucci. Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2019. https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/5887

Gilson, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951.

Gómez, Esther. "El respeto a la igual dignidad: construir y embellecer a la mujer". Santo Tomás. Consultado el 22 de febrero de 2024. https://www.santotomas.cl/formacion-e-identidad/quienes-somos/capsulas/el-respeto-a-la-igual-dignidad-construir-y-embellecer-a-la-mujer/

González, Michelle A. *Created in God's Image: An Introduction to Feminist Theological Anthropology.* Maryknoll: Orbis Books, 2007.

Haring, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacer dotes y seglares*. Tomo I, *Los fundamentos*. Barcelona: Herder, 1981.

Hierro, Graciela. "La mujer y el mal". *Isegoría* 6 (1992): 167-173. https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i6.332

Leone, Marialucrecia. "The Influence of the Stars on Women: Is Thomas Aquinas a Determinist?". *Recherches de Theologie et*

Philosophie Medievales 89, n.º 1 (2022): 25-50 https://doi.org/10.2143/RTPM.89.1.3290727

Martínez, Andrés. "El método escolástico: desarrollo histórico y evolución doctrinal". *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica* 59, n.º 225 (2003) 431-452.

Navarro, Mercedes. *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3.* Madrid: San Pablo, 1993.

Nolan, Michael. "What Aquinas Never Said About Women". *First Things*. Fecha de la última modificación 1 de noviembre de 1998. https://firstthings.com/what-aquinas-never-said-about-women/

O'Hara, Ann. *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology.* Maryknoll: Orbis Books, 1995.

Pérez Estévez, Antonio. "Tomás de Aquino y la razón femenina". *Revista de Filosofía* 26 (2008): 9-22. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712008000200002&lng=es&tlng=es

Porter, Jean. "At the limits of liberalism: Thomas Aquinas and the prospects for a Catholic feminism". En *Thomas Aquinas*. Londres: Routledge, 2001. https://doi.org/10.4324/9781315264790-16

Pou Sabaté, Llucià. "Las relaciones Ley-Libertad del Hijo de Dios, en la espiritualidad del pensamiento medieval: Santo Tomás de Aquino y sus influencias de San Agustín". *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 25 (2023): 529-570. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8886658

Saavedra, Mauricio, y Enrique Eguiarte. "Jn 17,11 en el De Trinitate de San Agustín". *Scripta Theologica* 5, n.º 2 (2020): 383-407. https://doi.org/10.15581/006.52.2.383-407

Sánchez Lera, Rita, y Ninfa Oliva García. "Historia del microscopio y su repercusión en la Microbiología". *Humanidades Médicas* 15 (2015): 355-372. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1727-81202015000200010&lng=es&tlng=es

Tomás de Aquino. *Physicorum Librorum Commentarium.* Corpus Thomisticum, Commentaria in octo libros Physicorum. https://www.corpusthomisticum.org/cpy012.html

Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Vol. 1. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 2.ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae Moralis*. Desclée de Brouwer, 1942. (Trad. esp.: *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947).

Volek, Peter. "Thomas Aquinas' views on the origins of humans and contemporary embryology". *Filozofia, Slovak Academy of Sciences - Inst of Philosophy* 62, n.º 3 (2007): 203-215.