


Cuerpo esclavo, grandeza de alma. Una crítica a la antropología tomista desde el conflicto entre esclavitud natural, magnanimidad y animación retardada

Enrique González Fernández
Universidad San Dámaso. Madrid ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/asem.104801>

Recibido: 08/09/2025 • Aceptado: 14/10/2025

Resumen. Este artículo trata de descubrir un conflicto interno en la antropología de Santo Tomás al unir tres doctrinas que él tomó de Aristóteles: la teoría de la esclavitud natural, la magnanimidad y la embriología basada en la animación retardada. Cuando afirma que el alma racional es libre, capaz de conseguir la virtud de la magnanimidad, que ciertos cuerpos son naturalmente esclavos y que esa alma es infundida solo cuando el cuerpo ya está preparado (tras las almas vegetativa y sensitiva), Tomás de Aquino incurre en una antropología escindida, la cual socava su propio principio metafísico acerca de la unidad sustancial del hombre.

Palabras clave: alma; animación retardada; antropología; Aristóteles; cuerpo; esclavitud natural; magnanimidad; Tomás de Aquino.

^{EN} Enslaved body, greatness of soul. A critique of Thomistic anthropology from the conflict between natural slavery, magnanimity, and delayed animation

Abstract. This article seeks to uncover an internal conflict within Thomas Aquinas's anthropology, stemming from his synthesis of three doctrines taken from Aristotle: the theory of natural slavery, the virtue of magnanimity, and an embryology based on delayed animation. When Aquinas asserts that the rational soul is free and capable of attaining magnanimity, that certain bodies are naturally servile, and that the rational soul is infused only once the body has been fully formed (following the vegetative and sensitive souls), he falls into a split anthropology that undermines his own metaphysical principle of the substantial unity of the human being.

Keywords: anthropology; Aristotle; body; delayed animation; magnanimity; natural slavery; soul; Thomas Aquinas.

Sumario: 1. Introducción; 2. La esclavitud natural: una herencia sin crítica; 3. Magnanimidad y cuerpo natural esclavo en Aristóteles y en Santo Tomás: una tensión irresuelta; 4. La animación retardada y la escisión cuerpo-alma; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: González Fernández, E. (2025): "Cuerpo esclavo, grandeza de alma. Una crítica a la antropología tomista desde el conflicto entre esclavitud natural, magnanimidad y animación retardada", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 58 (2), pp. 163-174.

1. Introducción

La adhesión de Tomás de Aquino al Estagirita en ciertas materias produce a veces tensiones difíciles de resolver, especialmente en lo que se refiere a la antropología. Examinaremos críticamente la convergencia de tres elementos en su pensamiento: la tesis de la esclavitud natural, la virtud de la magnanimidad y la doctrina de la animación retardada del alma racional. En conjunto, estas doctrinas unidas generan una contradicción profunda: ¿puede la grandeza de un alma libre habitar, informar o estar unida a un cuerpo que la naturaleza ha modelado previamente para la esclavitud?

Primero procederemos a ver los textos en que tanto Aristóteles como Santo Tomás se muestran partidarios de la esclavitud natural. En segundo lugar, examinaremos cómo ambos abordan algunos aspectos de la virtud de la magnanimidad. Seguidamente veremos los problemas derivados de la teoría de la animación retardada relacionados con el tema de nuestro estudio, y nos detendremos algo en las cuestiones sobre el principio de individuación y la unicidad. Al final, en las conclusiones, subrayaremos cómo nos encontramos ante una antropología escindida.

2. La esclavitud natural: una herencia sin crítica

Tenía tan arraigada Santo Tomás la convicción de que había hombres esclavos *por naturaleza* que en el prólogo a su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles llegaría a escribir un texto poco citado y hasta escamoteado: «como el Filósofo dice, los hombres fuertes de intelecto son naturalmente [*naturaliter*] gobernadores y señores de otros; sin embargo, los hombres robustos de cuerpo, pero deficientes de intelecto, son naturalmente esclavos [*naturaliter servi*]: así esta ciencia debe ser naturalmente [*naturaliter*] reguladora de las otras, porque es la más intelectual»¹.

Aparecen ahí una serie de tesis que Tomás de Aquino no solo recibió de quien llama con admiración *el Filósofo*, sino que, también sin criticar ni menos protestar, las hizo suyas. Aristóteles sentencia que hay hombres que mandan *por naturaleza*, mientras que otros, los bárbaros², son esclavos *por naturaleza*, φύσει (*phýsei* en el original griego; al latín Guillermo de Moerbeke traducirá a *natura* o *naturaliter*): «En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza [φύσει δοῦλον]». Y continúa además equiparando al esclavo con la mujer: «Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza»³.

«Dice el Filósofo que “la mujer es un varón frustrado”»⁴. Esto se debe, según Santo Tomás (considerada ella en relación con la naturaleza particular), a que «la mujer es algo imperfecto y ocasional»⁵. El hecho de que «nazca mujer se debe a la debilidad de la virtud activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco». Pero, «si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza en orden a la generación. Ahora bien, la intención de toda la naturaleza depende de Dios, autor de la misma, quien por ello, al producirla, no solo produjo al hombre, sino también a la mujer»⁶.

Existe, para Tomás, una doble sujeción: «una servil, por la cual el señor usa de sus súbditos para su propio provecho, y que fue introducida después del pecado; otra económica o civil, por la cual el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y bienestar de los mismos», que habría existido «también antes de darse el pecado, ya que no se daría orden en la multitud humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Pues bien, con esta sujeción, la mujer fue puesta bajo el marido ya por el orden natural, puesto que la misma naturaleza dio al hombre más discreción en su razón»⁷.

¹ S. Thomae Aquinatis, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, “prooemium”, Taurini et Romae, Marietti, 1950, p. 1 (la traducción es mía).

² Para los antiguos griegos, el término “bárbaro” (βάρβαρος) designaba originalmente a quien no hablaba griego. El origen de esta palabra es onomatopéyico: los griegos decían que las lenguas extranjeras sonaban como un balbuceo incomprensible: barbar; de ahí “bárbaros”, es decir, los que hablan de modo confuso. En su sentido más antiguo, entonces, “bárbaro” no implicaba necesariamente una valoración moral o cultural negativa, sino una distinción lingüística y cultural: los griegos frente a los no griegos. Con el paso del tiempo, el término adquirió connotaciones peyorativas. A partir de las guerras médicas (siglo V a. C.), cuando Grecia se enfrentó al Imperio persa, bárbaro empezó a asociarse con: falta de libertad política; ausencia de educación y refinamiento (παιδεία); costumbres consideradas primitivas o desordenadas. En Aristóteles, el contraste ya tiene carga valorativa: el griego es el ciudadano libre y racional, mientras que el bárbaro es el que vive sometido a la pasión o la tiranía, el que carece de la prudencia necesaria para gobernarse (puede verse el libro de Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, New York, Clarendon Press-Oxford, 1991).

³ Aristóteles, *Política*, 1252a31-1252b5-9, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, p. 2.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 92, a. 1, obj. 1, Madrid, BAC, 1959, vol. 3, p. 550.

⁵ *Ibid.*, ad 1, p. 552.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, ad 2, pp. 552-553.

Pero todavía hay más. Sigue diciendo Aristóteles que «el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo»⁸. Porque «ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir»⁹. El esclavo no posee la razón: «es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad difieren poco: tanto los esclavos como los animales domésticos suministran lo necesario para el cuerpo»¹⁰. Es decir, el esclavo no carece absolutamente de razón, sino que su participación es deficiente: puede reconocer la razón en otro (en su amo), pero no deliberar autónomamente. La naturaleza [φύσις, *phýsis*], a la que el Estagirita atribuye un poder superior al de su motor inmóvil, resulta determinante: «quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de estos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política [πολιτικὸν βίον, *politikòn bíon*]». Y concluye su argumentación: «Es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza [φύσει, *phýsei*], y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa»¹¹.

Al encontrarse con esos textos, Tomás los comentó de la siguiente manera: «los esclavos son útiles para las obras corporales, pero incapaces para las obras de la razón: y estos son naturalmente esclavos [*naturaliter servi*], para los que es mejor que sean gobernados por los sabios». Y sigue: «Se manifiesta que estos sean naturalmente siervos [*naturaliter servi*] porque es naturalmente esclavo [*naturaliter servus*] quien tiene aptitud natural [*aptitudinem naturalem*] para ser de otro, en cuanto no puede gobernarse por su propia razón, gracias a la cual el hombre es señor de sí mismo, sino solo por la razón de otro»¹².

La esclavitud natural, según Aristóteles, es una deficiencia del alma misma: el esclavo no tiene razón suficiente para ser libre. En cambio, según la doctrina común de Santo Tomás –que contradice lo que él mismo acaba de comentar–, la esclavitud no afecta al alma: todos los hombres tienen alma racional (aunque algunos la tengan deficitaria), pero los hay que tienen cuerpos esclavos.

Maticemos: el Aquinatense, cuando comenta al Estagirita, escribe que, si la parte del alma que naturalmente gobierna es la racional, mientras que la irracional (irascible y concupiscible) está naturalmente sujeta, lo mismo sucede en los que presiden y en los que están sujetos según la naturaleza. A la parte racional compete deliberar, pero el esclavo no tiene deliberación sobre sus actos: deliberamos sobre lo que está en nuestro poder, y el esclavo no tiene acciones suyas bajo su potestad, sino que esas acciones suyas están bajo la potestad de su amo. De ahí que el esclavo no tenga potestad de deliberación (*servus non habet liberam potestatem consiliandi*). La mujer, aunque como libre tiene potestad de deliberar, esta deliberación es *invalidum*: por la molición de la naturaleza femenina (*mollitiem naturae*), su razón no adhiere firmemente a lo deliberado, sino que con facilidad se aparta de ello por algunas pasiones, como la concupiscencia, la ira o el temor. Por su parte, los niños tienen deliberación, pero imperfecta: todavía no tienen uso pleno de razón. En la mujer y en cualquier otro subordinado ha de haber fortaleza para servir (*in muliere et in quolibet subdito oportet quod sit fortitudo subministrativa*)¹³.

3. Magnanimidad y cuerpo natural esclavo en Aristóteles y en Santo Tomás: una tensión irresuelta

Al comenzar a tratar –en la *Ética a Nicómaco*, libro que es la primera parte, introductoria, de una obra total cuya continuación es precisamente la *Política*– sobre la magnanimidad (μεγαλοψυχία), Aristóteles escribe que «parece, incluso por su nombre, tener por objeto cosas grandes»¹⁴. Aquí entramos en un nudo central de la tensión entre ética y antropología natural en Aristóteles, que después afectará a Tomás.

Etimológicamente, *megalopsychía* significa grandeza de alma. Es una disposición del alma racional y, como tal, está ligada al ejercicio de la deliberación, y por lo tanto a la justicia y a la vida política. ¿Qué son esas cosas grandes, objeto de la magnanimidad? «Se tiene por magnánimo [μεγαλόψυχος] al que tiene grandes pretensiones y es digno de ellas». Porque «la magnanimidad implica grandeza, lo mismo que

⁸ Aristóteles, *Política*, 1254a14, op. cit., p. 7.

⁹ Ibid., 1254a23-24, p. 7.

¹⁰ Ibid., 2254b20-26, pp. 8-9.

¹¹ Ibid., 1254b27-1255a2, p. 9.

¹² S. Thomae Aquinatis, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Liber I, lectio III, Taurini et Romae, Marietti, 1951, p. 20 (la traducción es mía). Sobre el problema de la esclavitud aristotélico-tomista pueden verse los siguientes artículos: Mauri, M., «La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles», *Ideas y Valores*, 65, 2016, pp. 161-187; García Mercado, M. Á., «El problema de la esclavitud en Aristóteles», *Pensamiento*, 64, 2008, pp. 151-165; Saavedra Pérez, B. O., «Divergencias respecto a la noción de esclavitud aristotélica en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 15, 2019, pp. 53-61. Sobre la enorme repercusión de la teoría aristotélico-tomista de la esclavitud aplicada a los indios americanos puede verse también el libro de González Fernández, E., *La Monarquía Española y América. Filosofía política de la Corona según la Legislación y el pensamiento de Las Casas, Vitoria y Julián Marías*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2021.

¹³ S. Thomae Aquinatis, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Liber I, lectio X, op. cit., pp. 49-50.

¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1123a34-35, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 59.

la hermosura se da en un cuerpo grande; los pequeños serán primorosos y bien proporcionados, pero hermosos no»¹⁵.

Vimos cómo la esclavitud natural supone que hay hombres cuyo cuerpo está hecho para trabajos serviles, mientras que su alma carece de la plena capacidad deliberativa y de suficiencia para la vida racional y política. En estos “esclavos por naturaleza”, el alma racional estaría debilitada o limitada a causa de su cuerpo. De aquí se sigue esta tensión: si la naturaleza produce un cuerpo apto solo para la fuerza física, ¿qué ocurre si ese cuerpo alberga un alma que aspira a la grandeza moral y política? Para Aristóteles, el cuerpo predispone al alma en sus operaciones.

Pero sigamos con el texto de la *Ética a Nicómaco*. A primera vista, la definición de magnanimidad podría confundirse con la megalomanía (μεγαλομανία), trastorno caracterizado por fantasías delirantes de grandeza, de importancia, de poder, por una exagerada autoestima. No es así. El magnánimo es excelente, aquel que no es vanidoso (que «se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno»), ni modesto («que merece cosas pequeñas y pretende esas»), ni pusilánime (que «se juzga digno de menos de lo que merece»). Según Aristóteles, el que tiene grandes pretensiones, «pero no de acuerdo con su mérito, es necio, y ningún hombre excelente es necio ni insensato». De manera que el «magnánimo es, pues, un extremo desde el punto de vista de la grandeza, pero en cuanto su actitud es la debida, es un medio, porque sus pretensiones son conformes a sus méritos; los otros se exceden o se quedan cortos»¹⁶.

En un pasaje posterior, Aristóteles se refiere a la posibilidad de cómo un hombre con conocimiento «alguna otra cosa lo dominara y arrastrara de acá para allá como a un esclavo»¹⁷ [ἀνδράποδον: lo que tiene forma de hombre, reducido a mercancía, definido por sus dos pies en contraposición al cuadrúpedo].

Si para Aristóteles el esclavo no posee la razón, arrastrado de acá para allá, y si para Santo Tomás es «propio de la virtud humana conservar en las cosas humanas el bien de la razón», la virtud de la magnanimidad «impone a los grandes honores el modo racional». El magnánimo tiende a las mayores cosas «según el orden de la razón»¹⁸.

Esa virtud, si es difícil que la adquiera el hombre libre, cuánto más lo sería para el esclavo natural, que por definición aristotélica no posee tal razón: tendría un cuerpo hecho para la fuerza manual y no para la nobleza humana y política. Por tanto, según esta teoría, la magnanimidad difícilmente podría surgir en él, porque el cuerpo ejercería una fuerza tan grande que limitaría el alma.

Aunque René-Antoine Gauthier (quizá el mayor experto en la magnanimidad) no se ocupe del tema que tratamos, sin embargo comenta que el «magnánimo afirma su independencia por su horror a toda servidumbre y a toda adulación; no podría aceptar vivir según el capricho de otro, no teniendo nada que esperar de los demás»¹⁹.

Aristóteles dice que el «objeto respecto del cual el magnánimo tiene la actitud debida son los honores». Se cree digno de ellos. «El magnánimo, si es digno de las mayores cosas, será el mejor de todos, pues el que es mejor que otros es siempre digno de cosas mayores, y el mejor de todos de las más grandes. Por consiguiente, el verdaderamente magnánimo tiene que ser bueno». Además, no sería «digno de honor si fuera malo, porque el honor es el premio de la virtud y se tributa a los buenos. Parece, por tanto, que la magnanimidad es un como ornato de las virtudes: pues las realza y no se da sin ellas. Por eso es difícil ser de verdad magnánimo, porque no es posible sin cabal nobleza»²⁰. Siguiendo esta argumentación, parece que a un cuerpo esclavo o vulgar le sería imposible verse con un alma cabalmente noble.

Tomás de Aquino, siguiendo al Filósofo, comenta que «la palabra “magnanimidad” [*magnanimitas*] implica cierta tendencia del “ánimo” a “cosas grandes”»²¹. Por eso se llama magnánimo [*magnanimus*] a quien «orienta su ánimo a actos grandes». Como estos actos son dignos de honor, «la magnanimidad versa, pues, sobre los honores»²².

Según Aristóteles, el magnánimo se complacerá moderadamente si recibe honores procedentes de los hombres de bien, «pero si proceden de hombres cualesquiera y por motivos baladíes, los despreciará por completo, porque no es eso lo que él merece». Los magnánimos «parecen ser altaneros»²³.

El «magnánimo desprecia con justicia (ya que su opinión es verdadera), pero el vulgo caprichosamente». Hace «beneficios, pero se avergüenza de recibirlos; porque lo primero es propio de un superior, lo segundo de un inferior». Y «responde a los beneficios con más, porque de esta manera el que empezó contraerá además una deuda con él y saldrá favorecido». También los magnánimos «parecen recordar el bien que

¹⁵ Ibid., 1123b1-8, p. 59.

¹⁶ Ibid., 1123b9-15, p. 59.

¹⁷ Ibid., 1145b25, p. 103.

¹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 129, a. 3, resp. y ad 1, Madrid, BAC, 1955, vol. 9, p. 772.

¹⁹ Gauthier, R.-A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951, p. 91 (la traducción es mía).

²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1123b21-1124a4, *op. cit.*, pp. 59-60.

²¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 129, a. 1, resp., *op. cit.*, p. 766.

²² Ibid., p. 767.

²³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1124a8-20, *op. cit.*, p. 60.

hacen, pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior), y oír hablar del primero con agrado y del último con desagrado»²⁴.

Es también propio del magnánimo «no necesitar nada o apenas, pero estar muy dispuesto a prestar servicios, y ser altivo con los que están en posición elevada y con los afortunados». Ha de ser «hombre de pocos hechos, pero grandes y de renombre. Tiene que ser también hombre de antipatías y simpatías manifiestas». Es «desdeñoso». E «irónico con el vulgo». No puede «vivir orientando su vida hacia otro, a no ser hacia un amigo; porque esto es de esclavos, y por eso todos los aduladores son serviles y los de baja condición son aduladores. Tampoco es propenso a la admiración, porque nada es grande para él. Ni rencoroso, pues no es propio del magnánimo guardar las cosas en la memoria, especialmente malas, sino más bien pasarlas por alto»²⁵. Retengamos esos calificativos: autosuficiente, altivo, desdeñoso, irónico con el vulgo, no rencoroso, centrado en sí mismo (lo contrario que hacen los esclavos).

Tampoco el magnánimo «es murmurador, pues no hablará ni de sí mismo ni de otro; pues le tiene sin cuidado que lo alaben o que critiquen a los demás; por otra parte no es propenso a tributar alabanzas, y, por lo mismo, no habla tampoco mal ni aun de sus enemigos, a no ser para injuriarlos. Tratándose de las cosas necesarias y pequeñas es el menos propenso a lamentarse y a pedir, pues es propio de un hombre serio tener esta actitud respecto de esas cosas»²⁶.

Esos textos aristotélicos son comentados así por Santo Tomás:

En el hombre existe algo grande, que le viene de Dios, y el defecto que le viene de la debilidad de su naturaleza. La magnanimidad hace que el hombre “se dignifique en cosas grandes” considerando los dones recibidos de Dios. Así, si posee un ánimo valeroso, la magnanimidad hace que tienda a las obras perfectas de virtud. Lo mismo cabe decir del uso de cualquier otro bien, como la ciencia o los bienes exteriores de fortuna. La humildad, en cambio, hace que el hombre se tenga por poca cosa considerando sus defectos. De modo semejante, la magnanimidad desprecia a los demás en cuanto que no poseen los dones de Dios²⁷.

Ante ese pasaje, el dominico Gauthier (que considera las «dudas de Santo Tomás» ante el conflicto entre la magnanimidad pagana y la humildad cristiana) interpreta la expresión «debilidad de su naturaleza» (del hombre) como propio «de su condición de criatura», y reconoce que ahí «hace plena justicia a todas las exigencias legítimas del naturalismo aristotélico» [*il est pleinement fait droit à toutes les exigences légitimes du naturalisme aristotélicien*]²⁸. Incluso escribe más adelante: «Santo Tomás, por haber hecho justicia al naturalismo aristotélico, no dejó perder nada de las riquezas religiosas de la doctrina patristica» [*Saint Thomas, pour avoir fait droit au naturalisme aristotélicien, n'a donc rien laissé perdre des richesses religieuses de la doctrine patristique*]²⁹.

Según ese naturalismo, los hombres fuertes de intelecto, con ánimo valeroso, naturalmente libres, podrían entonces despreciar a los hombres robustos de cuerpo, pero deficientes de intelecto, don que Dios no les ha concedido y, por tanto, incapaces de alcanzar la virtud especial de la magnanimidad. Podría comentarse también que, así como Dios puede conceder la grandeza de alma a un hombre, en cambio la naturaleza habría hecho formar el cuerpo libre a ese mismo o el defecto corporal de la esclavitud a otro.

Para Aristóteles, el magnánimo «preferirá poseer cosas hermosas e improductivas mejor que productivas y útiles, porque las primeras se bastan a sí mismas. Los movimientos sosegados parecen propios del magnánimo, y una voz grave y un modo de hablar reposado; no es, en efecto, apresurado el que se afana por pocas cosas, ni vehemente aquel a quien nada parece grande, y estas son las causas de la voz aguda y de la rapidez»³⁰.

Cabría decir que tales condiciones de movimientos sosegados, de voz grave y de modo de hablar reposado, propios de la magnanimidad, porque el alma afecta al cuerpo, serían imposibles en esclavos naturales, porque su cuerpo y su alma están dispuestos de modo servil. También el cuerpo afecta al alma. Como Aristóteles no responde a esta cuestión, he aquí cómo Tomás de Aquino la resuelve:

Los movimientos corporales se distinguen según las diversas aprehensiones y afecciones del alma. Conforme a esto, acontece que a la magnanimidad corresponden determinadas variaciones en los movimientos corporales. Así, la velocidad en el movimiento nace de que el hombre tiende a muchas cosas y quiere realizarlas rápidamente; la magnanimidad, en cambio, solo tiende a las cosas grandes, que son pocas y requieren mucha atención, por lo cual desarrolla un movimiento lento. La agudeza de voz y la vivacidad del lenguaje son propios de los que quieren discutir sobre todo; por eso no lo son del magnánimo, el cual solo se preocupa de las cosas grandes. Y así como dichas disposiciones de los movimientos corporales convienen al magnánimo conforme

²⁴ Ibid., 1124b6-16, p. 61.

²⁵ Ibid., 1124b18-1125a7, p. 62.

²⁶ Ibid., 1125a7-10, p. 62.

²⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 129, a. 3, ad 4, op. cit., pp. 773-774.

²⁸ Gauthier, R.-A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, op. cit., pp. 462-463 (la traducción es mía).

²⁹ Ibid., p. 465. Este naturalismo es el rasgo más característico de la vieja filosofía cristiana, según sostiene González Fernández, E., *Otra filosofía cristiana*, Barcelona, Herder, 2020.

³⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1125a10-16, op. cit., p. 62.

a sus sentimientos, así en los dispuestos por naturaleza a la magnanimidad se dan tales condiciones de un modo natural³¹.

Santo Tomás, con lo que acaba de decir, ya toma partido (no lo señala Gauthier): hay hombres dispuestos por naturaleza [*naturaliter dispositi*] a la grandeza de alma. En tales hombres se dan los movimientos corporales de lentitud, voz grave y habla reposada de un modo también natural [*naturaliter*]. Aristóteles parece no se había atrevido a aclarar esta cuestión, que Santo Tomás aborda todavía con un mayor énfasis que concede al poder de la naturaleza: esta, parece ser, produce los cuerpos libres o esclavos y afecta a las almas pusilánimes (en su visión, Dios crea directamente todas las almas racionales, pero la naturaleza dañarías las de los esclavos, mientras dispone convenientemente las de los nobles). En este sentido, la postura que aquí adopta el Aquinatense es, si cabe, más naturalista que la de Aristóteles.

Como vemos, se trata de uno de los problemas más agudos que surgen de la antropología aristotélico-tomista: es el conflicto entre la virtud de la magnanimidad y la supuesta disposición natural de ciertos cuerpos y almas para la esclavitud. La magnanimidad es la virtud propia del alma que se sabe digna de grandes cosas, y esta grandeza se traduce en una actitud humana, política, justa, contemplativa, con movimientos corporales adecuados.

Gauthier escribe que, para captar lo que es la magnanimidad, «Aristóteles partió de una aspiración profunda del corazón del hombre: la aspiración a la libertad». Parafraseando al propio Gauthier, aunque no se ocupe de nuestra cuestión, incluso para los hombres libres la magnanimidad está reservada «a algunos iniciados», y no es accesible «para los desgraciados de nacimiento», ni «para los esclavos»; la magnanimidad está reservada «a la selecta élite de los filósofos»³².

Si hay hombres “esclavos por naturaleza”, cuyo cuerpo ha sido configurado para trabajos serviles, mientras que su alma carece de la plena capacidad deliberativa, racional y para la filosofía, esa disposición corporal condiciona y limita a esa alma para ejercer las virtudes políticas y morales más elevadas. Un esclavo natural, aun albergando alma racional, no podría alcanzar la magnanimidad, porque su cuerpo mismo –orientado a la fuerza física y no a la vida noble– le cerraría esa posibilidad. En los hombres «de índole o condición perversa el cuerpo parece muchas veces regir al alma»³³.

Con Aristóteles, Tomás admite que el cuerpo influye en el alma con disposiciones (aprehensiones, afecciones, temperamentos, pasiones), aunque esa alma racional conserva su libertad esencial.

Esto vuelve a señalar el problema que planteamos: acaso hubiera un alma en búsqueda de conseguir la magnanimidad, pero pueda hallarse en un cuerpo que, según la naturaleza aristotélica, haya sido “modelado para la esclavitud”. En la teoría tomista de la unidad sustancial, esto debería ser imposible. Al no rechazar la tesis aristotélica, Tomás mantiene una contradicción implícita.

Para Santo Tomás, la magnanimidad es virtud del alma racional libre, pero no critica la idea de que la naturaleza prepare cuerpos esclavos. Esto genera la imagen de una escisión: ¿podría haber un alma buscadora de grandeza infundida en un cuerpo servil? El alma intelectiva «para sus distintas operaciones necesita de diversas disposiciones en las partes del cuerpo a que se une»³⁴. «De ahí que el alma deba estar en todo el cuerpo y en cada una de sus partes»³⁵.

Lo cual reabre la cuestión profunda que tratamos: ¿puede la grandeza de alma “elevar” un cuerpo hecho para la servidumbre, o el peso natural del cuerpo termina limitando la plenitud de la virtud?³⁶

Tomás de Aquino, aunque afirma la igualdad esencial de todos los hombres en cuanto poseen un alma racional y libre, no critica abiertamente la tesis aristotélica de los cuerpos esclavos. Su aceptación de la esclavitud natural genera la aporía de que nos ocupamos. La consecuencia es una especie de antropología escindida: figuremos de nuevo la hipótesis de una grandeza de alma y una vileza de cuerpo unidas en un mismo sujeto, lo cual contradice el propio principio tomista de la unidad del compuesto humano: «el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma sustancial»³⁷.

4. La animación retardada y la escisión cuerpo-alma

¿La naturaleza genera un cuerpo esclavo y en virtud de la teoría de la animación retardada, según Aristóteles, puede habitarlo un alma que en el futuro busque la virtud de la magnanimidad? Por su parte, según Santo Tomás, ¿Dios puede crear un alma capaz de la magnanimidad e infundirla en un cuerpo que la naturaleza ha formado para la esclavitud?

³¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 129, a. 3, ad 3, *op. cit.*, p. 773.

³² Gauthier, R.-A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, *op. cit.*, pp. 114-116 (la traducción es mía).

³³ Aristóteles, *Política*, 1254b1-2, *op. cit.*, p. 8.

³⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 5, ad 3, *op. cit.*, p. 224.

³⁵ *Ibid.*, a. 8, resp., p. 232.

³⁶ Según Gilson, las almas humanas «deben elevarse por encima de la materia por cierto poder de obrar en el que no participa el cuerpo» (*El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Barañain, Eunsa, 1978, p. 362).

³⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 4, resp., *op. cit.*, p. 217.

He ahí, de nuevo, el centro del problema, y justamente ahora aparece más clara la fisura interna de la antropología aristotélica y de su recepción tomista. Vayamos por partes:

Aristóteles considera que el alma es esencia, forma específica, entidad o entelequia de un cuerpo determinado³⁸. Según su teoría de la animación retardada, el alma racional no aparece desde la concepción, sino cuando el cuerpo ya está suficientemente formado³⁹.

El cuerpo, por tanto, condiciona el tipo de alma que se le infundirá: primero el embrión recibe un alma vegetativa, después sensitiva, y solo en la fase final, cuando el cuerpo está preparado, puede recibir un alma racional. Ahora bien, «en el hombre hay una sola alma sustancial, que es al mismo tiempo racional, sensible y vegetativa»⁴⁰.

Si la naturaleza produce un cuerpo esclavo (orientado a la fuerza servil y no a la vida política), entonces, por coherencia aristotélica, ese cuerpo no estaría predispuesto a albergar un alma que pueda alcanzar la magnanimidad. Esta virtud requiere un cuerpo bien dispuesto para la vida noble y política. El esclavo natural nunca llegaría a esa virtud porque la naturaleza “lo frenaría” en la disposición corporal.

Tomás de Aquino, a su vez, acepta la animación retardada aristotélica: siguiendo esa embriología, sostiene que el alma racional no está presente desde lo que hoy llamamos concepción: «El embrión tiene al principio un alma exclusivamente sensitiva, sustituida después por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectual»⁴¹.

Esa alma racional es infundida y creada directamente por Dios: «esto se realiza sucesivamente, por lo que la concepción del varón no se lleva a cabo hasta el día cuarenta –como dice el Filósofo en *De animalibus* (9; mejor: *De hist. an.*, VIII, 3)– en tanto que la de la mujer hasta el noventa. Pero para complementar el cuerpo del varón parece que San Agustín añade seis días»⁴². Otra vez nos encontramos con la discriminación de la mujer, considerada –como el esclavo– inferior. Habría que preguntar a Tomás si la mujer puede alcanzar la virtud de la magnanimidad.

Todo ello implica que el cuerpo, hasta el día cuarenta, cuarenta y seis o noventa, tiene un desarrollo propio, natural, ajeno a la presencia del alma racional. La consecuencia es una antropología escalonada que, a la postre, contradice la tesis central tomista. El alma racional debería ser forma del cuerpo humano desde el principio.

«Es preciso, por tanto, admitir que el alma preexiste en el embrión, primeramente como nutritiva, después como sensitiva y, por último, como intelectual»⁴³. Por consiguiente, «debe decirse que el alma intelectual es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que la preceden»⁴⁴.

Afirma Tomás que toda alma racional es espiritual, libre y capaz de virtud. Aquí está la paradoja: si el cuerpo ya estaba predispuesto por la naturaleza a ser “cuerpo de esclavo”, entonces Dios infunde un alma racional en un soporte corporal que la limitaría radicalmente. «El alma se une al cuerpo como causa de intelección, que es la operación propia y principal de ella; y por esto, se exige que el cuerpo unido al alma racional esté lo mejor dispuesto posible para servir al alma en aquello que es necesario para la intelección»⁴⁵. El resultado sería una lucha: mientras el cuerpo natural llama a la esclavitud, el alma espiritual puede tender a la magnanimidad.

Un problema añadido es el que se refiere al principio de individuación, aquello por lo cual se constituye un individuo: la esencia del hombre se individualiza en cada miembro de la especie, en cada persona. Sócrates, por ejemplo, es distinto de Platón porque tiene una materia determinada o señalada por la cantidad (*materia signata quantitate*), que es el principio de individuación según Aristóteles y Tomás: estos huesos y esta carne, que yo puedo señalar con el dedo; «el principio de individuación no es la materia tomada de cualquier modo, sino solo la materia signada. Y llamo materia signada aquella que se considera bajo determinadas dimensiones»⁴⁶.

Si la materia del cuerpo constituye ese principio en el caso del embrión, ello quiere decir que ningún cuerpo humano presenta el rasgo de unicidad (calidad de único)⁴⁷ porque para Santo Tomás ningún individuo material de la parte inferior del universo agota la plenitud ontológica de su especie. La verdadera unicidad la muestran Dios o los ángeles, cada uno de los cuales agota su especie única, e incluso el Sol y la Luna.

³⁸ Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, 412a19-23, Madrid, Gredos, 2000, p. 78; *Reproducción de los animales*, 738b27, Madrid, Gredos, 1994, p. 149.

³⁹ *Ibid.*, 736b15-737a5, pp. 141-143.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, art. 11, resp., Barañáin, Eunsá, 1999, p. 141.

⁴¹ *Id.*, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 3, ad 3, *op. cit.*, p. 215.

⁴² Santo Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Lib. III, dist. 3, cuest. 5, art. 2, Barañáin, Eunsá, 2015, vol. III/I, p. 221.

⁴³ *Id.*, q. 118, a. 2, ad 2, Madrid, BAC, 1959, vol 3 (2), p. 1052.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1054.

⁴⁵ *Id.*, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, art. 8, 15, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁶ *Id.*, *De ente et essentia*, II, 10, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 1, Madrid, BAC, 2001, p. 47.

⁴⁷ Cf. González Fernández, E., *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Madrid, Rialp, 2013.

Según él, los ángeles son únicos: «es imposible que existan dos ángeles de la misma especie: tan imposible como decir que hay muchas blancuras separadas o que hay muchas humanidades, puesto que las blancuras no son muchas sino por el hecho de estar en muchas substancias»⁴⁸.

A este respecto conviene tener presente lo que Santo Tomás entiende por perfección: «aquello a lo que no le falta nada de lo que le pertenece». Según él, Dios «está en lo supremo de la perfección, no le falta nada de lo que le pertenece a la razón de la totalidad del ser». En cambio, encontramos la imperfección «en todas las cosas generables y corruptibles, en las cuales es necesaria una multitud de individuos de una misma especie, para que la naturaleza de la especie, que no puede conservarse perpetuamente en un solo individuo dada su corruptibilidad, se conserve en muchos»⁴⁹.

Y en la parte superior del universo «se encuentra un grado más alto de perfección, donde un único individuo, como el Sol, es tan perfecto que no carece de nada de lo que pertenece a su propia especie, por lo que incluso toda la materia de la especie está contenida en un individuo; y lo mismo ocurre con los demás cuerpos celestes»⁵⁰. Es decir, de acuerdo con su teoría de la materia signada como principio de individuación, para Santo Tomás, el Sol y la Luna son únicos –a diferencia del embrión– porque el primero tiene la totalidad de la materia solar y el segundo la totalidad de la materia lunar. Ninguna persona humana concentra en sí la entera materia (huesos y carnes) de toda la humanidad⁵¹.

En virtud de ello, ¿acaso la infusión del alma racional, y en consecuencia la disposición para la magnanimidad, queda determinada, regulada, condicionada, limitada o constituida por ese principio de individuación, visto como soporte, que es la materia concreta de un cuerpo que la naturaleza ha formado o para la libertad o para la esclavitud? «Pues los hombres de carnes suaves (quienes tienen buen tacto) tienen mejor capacidad intelectual»⁵².

Para Copleston está claro que Santo Tomás «sufrió la influencia de las afirmaciones de Aristóteles en el *De anima* acerca de la dependencia de las actividades psíquicas respecto de las condiciones fisiológicas». Por tanto, mucho «de lo que Santo Tomás tiene que decir acerca de estas materias puede ser burdo»⁵³. Él «tenía plena conciencia de que es posible admitir, en cierto sentido, la presencia del alma y sostener, sin embargo, que es una función de la materia, en el sentido de que depende intrínsecamente del cuerpo»⁵⁴.

Como vemos, esa doctrina tomista del principio de individuación añade una dificultad decisiva al problema de la animación retardada. Para Tomás, lo que constituiría a *este hombre concreto* no es su alma, sino la materia cuantitativamente determinada (*materia signata quantitate*). En consecuencia, el alma racional no sería principio de individuación, sino que se recibe y se actualiza en un cuerpo ya constituido.

Este planteamiento implica que cuando Dios infunde el alma racional –capaz de la virtud de la magnanimidad y de las operaciones espirituales– lo hace en un cuerpo cuya configuración material ya está determinada, y que por tanto condiciona, limita y modula las posibilidades de acción de esa alma, la cual, siendo libre en sí misma, quedaría marcada por la disposición corpórea previa que la naturaleza ha producido. «Por consiguiente, es necesario que la disposición del cuerpo al cual se une el alma racional sea de tal índole que tenga una complexión equilibradísima»⁵⁵.

La paradoja es evidente: si la naturaleza produce cuerpos “aptos para trabajos serviles” –como sostenía Aristóteles en su doctrina de la esclavitud natural– y Tomás admite que el hombre se individualiza solo a través de ese cuerpo, entonces la misma libertad del alma capaz de la virtud magnánima aparece encadenada a una predisposición corporal que la determina. La magnanimidad queda así sometida a los límites de un cuerpo cuyo estatuto individual precede a la infusión del alma. ¿Esta en cada hombre presenta el rasgo de unicidad?, preguntamos a Santo Tomás, porque no lo deja claro, dado que su principio de individuación se refiere a la materia.

En este sentido, la antropología tomista se enfrenta a la fractura interna que estamos tratando: afirma la grandeza y libertad del alma intelectual, pero al mismo tiempo sostiene que la individuación del hombre depende de una materia corporal que puede estar configurada, según la tradición aristotélica, para la esclavitud.

La cuestión de la individuación, como hemos comprobado, se relaciona estrechamente con la de la unicidad. En la metafísica tomista, la unicidad personal corresponde a Dios y a los ángeles: cada ángel

⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 50, a. 4, resp., op. cit., p. 645.

⁴⁹ Id., *De spiritualibus creaturis*, 8, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, op. cit., p. 772.

⁵⁰ Ibid., pp. 772-773.

⁵¹ Según Gilson, «las numerosas críticas dirigidas a Santo Tomás sobre la imposibilidad de salvar la personalidad en su sistema, en el que la individuación se hace por medio de la materia, desconocen un principio tomista fundamental: la materia hace posible la multiplicidad de ciertas formas, pero esta solamente está allí con miras a estas formas. De modo ingenuo se representan un alma aparte, después un cuerpo aparte, y se escandaliza de que una sustancia tan noble como el alma pueda estar individualizada por un trozo de materia. De hecho, el cuerpo solamente existe por el alma, y los dos no existen más que por la unidad del acto existencial que los causa, los atraviesa y los contiene» (*El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 348, nota 11).

⁵² Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, art. 8, resp., op. cit., p. 97.

⁵³ Copleston, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE, 1960, p. 178.

⁵⁴ Ibid., pp. 181-182.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, art. 8, resp., op. cit., p. 98.

es una especie completa e irreplicable, sin necesidad de materia para ser único; un solo ángel agota su especie. En cambio, los hombres compartimos la misma especie, única para todos, y nuestra individuación no provendría del alma intelectual –que parece al principio un vacío órgano de conocimiento en todos los individuos, capaz de ir acogiendo formas conforme avanza la vida personal de cada uno–, sino de la *materia signata quantitate*.

Este hecho plantea un contraste llamativo. Si el alma humana es intelectual y se le ofrece alcanzar la magnanimidad, no por ello confiere, cuando es infundida en cada cuerpo, una unicidad radical. La individuación se encuentra subordinada al cuerpo, no al alma. El resultado sería que la libertad y grandeza del alma se hallan limitadas no solo por la disposición corpórea (el *qué*) que la recibe, sino también porque no parece tener una unicidad desde su infusión, unas notas exclusivas de un *quién*, no intercambiables por las de otra alma.

Frente a los ángeles, cuya especie coincide con su persona concreta, el hombre aparece como un ser en quien la dimensión anímica o espiritual no bastaría para garantizar la singularidad personal. Desde esta perspectiva, la magnanimidad –virtud que exalta la grandeza del alma– parece moverse en un terreno precario: un alma que, con el rasgo común de ser intelectual en todos, carece de unicidad⁵⁶, parece estar vacía, individualizada solo a través de un cuerpo que puede haber sido predispuesto por la naturaleza para la servidumbre: «nuestra alma por naturaleza es “como tabla limpia en la que nada escrito hay”, según el Filósofo»⁵⁷.

El «nombre de mente se atribuye al alma, como también el nombre de entendimiento»⁵⁸. Nos encontramos con el problema del “intelectualismo” del alma. ¿Acaso es esa intelectualidad la operación más propia del hombre? Siguiendo a Santo Tomás, Étienne Gilson reconoce que «la operación propia del hombre, considerado en tanto que hombre, no es otra que el conocimiento intelectual; por ella este sobrepasa en dignidad a todos los demás animales, y por esta razón vemos que Aristóteles sitúa en esta operación característica del ser humano la soberana felicidad»⁵⁹.

Quizá nos encontremos ante la necesidad de reconocer que, más importante que el conocimiento intelectual, la consistencia del alma (de la que depende su felicidad) es el amor. *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*, «Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado»⁶⁰. Es decir, lo más propio del hombre no sería su fuerza intelectual, sino su condición amorosa, y esta resulta de mayor peso que la intelectualidad e incluso que el cuerpo. En este sentido, la magnanimidad consistiría en amar tanto que el mayor honor sería poder liberar esclavos. Pero concebir el alma como sustancia incompleta, como órgano de conocimiento y como principalmente intelectual, supone verla como un *qué* o algo, en lugar de un *quién*, un alguien, un yo personal o intimidad unida desde el principio a su cuerpo. Esa visión del alma como *qué* se deriva de que *De Anima* «no es sino una parte de los tratados *físicos* de Aristóteles: es un libro de física, en el sentido de ciencia de la naturaleza»⁶¹.

En nuestro tiempo quizá la expresión más enérgica de la teoría de la animación retardada la haya hecho Manuel Barbado Viejo (aunque sin tratar el tema del principio de individuación), que resumo seguidamente:

Considera que solo se es persona cuando el alma intelectual se une al cuerpo que se está formando en el seno materno. Según esa filosofía, en la organización de cada cuerpo se observan las leyes naturales. Desde el primer momento no está dotado de alma racional. Para Aristóteles, el organismo se va modelando y organizando lentamente durante la vida intrauterina, a partir de una masa germinal. Consecuente con sus principios hilemórficos y su definición del alma, afirma que el embrión recibe sucesivamente formas sustanciales cada vez más superiores, en conformidad con el grado de perfección que va adquiriendo la materia organizada.

En cuanto al momento en que el embrión muestra configuración humana, distingue Aristóteles según que se trate de varones o de “hembras”: los primeros tienen miembros bien caracterizados a los cuarenta días; las segundas, después de tres meses. Solo a partir de esos periodos se recibe el alma intelectual.

Esta “tesis” de la animación retardada se basa en la definición aristotélica de alma: *la forma sustancial del cuerpo organizado*. Su razonamiento pretende demostrar la infusión tardía del alma racional, forma del cuerpo humano; por tanto, no puede existir antes de que el embrión adquiera organización específicamente humana. Estos principios llevan a la conclusión de que el alma racional no se puede unir con el cuerpo mientras este no tenga organización específicamente humana.

⁵⁶ Según Copleston, Santo Tomás «no se preocupa aquí por probar la existencia de un alma en el hombre, en el sentido amplio de un principio vital o principio de actividades y funciones vitales; de lo que se ocupa es del carácter de ese principio. El que hay un alma en el hombre le pareció ser algo evidente por el hecho, conocido por todos los hombres y expresado o implicado en el lenguaje ordinario, de que el hombre es un ser vivo. Es más, todos reconocen, cuando menos implícitamente, la unidad del hombre y la unicidad del alma humana» (*El pensamiento de Santo Tomás*, op. cit., p. 181).

⁵⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 101, a. 1, sed contra, vol. 3 (2), op. cit., pp. 694-695.

⁵⁸ Id., *Cuestión sobre la mente*, a. 1, soluc., en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 2, Madrid, BAC, 2003, p. 19.

⁵⁹ Gilson, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 353-354.

⁶⁰ San Agustín, *Las confesiones*, XIII, IX, en *Obras Completas*, vol. 2, Madrid, BAC, 1979, p. 561.

⁶¹ Marías, J., *La indagación sobre el hombre*, en *Obras X*, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 231.

Si, para Aristóteles, la unión del alma racional con el cuerpo es la última fase del proceso generativo, y si este implica la preparación del embrión hasta adquirir forma y organización específicamente humanas, Santo Tomás admite esa “tesis” de la animación retardada. Concluye que el alma racional no puede ser recibida en el óvulo fecundado, sino que tiene que ser infundida posteriormente, transcurridos esos periodos (discriminatorios para la mujer, considerada inferior) por Dios⁶².

En el caso de la encarnación del Verbo, escribe Santo Tomás que, a diferencia del resto de los hombres, concepción y animación fueron simultáneas, y por eso niega la verdad de la Inmaculada Concepción: «El cuerpo de la Virgen fue concebido en el pecado original»⁶³.

En virtud de la “genética” medieval que separa la animación de la concepción (40 días tras esta en el caso del varón; 90 en el caso de la mujer), Santo Tomás afirma: «También se cumplió en la bienaventurada Virgen lo de ser primero lo animal, después lo espiritual, porque primero fue concebida según la carne y luego santificada según el espíritu»⁶⁴. Cabría hablar en Tomás –permítaseme– de la Inmaculada Animación de María, pero no de la Inmaculada Concepción: «La santificación de la bienaventurada Virgen no pudo ser antes de su animación». «Y así, antes de la infusión del alma racional, la bienaventurada Virgen no fue santificada»⁶⁵. «Resulta, pues, que la santificación de la bienaventurada Virgen no se realizó antes de su animación»⁶⁶. Cristo «fue santo en su misma concepción». En cambio, la «bienaventurada Virgen contrajo de cierto el pecado original, pero fue purificada de él antes de nacer del seno materno»⁶⁷. Como es sabido, frente a ese parecer, la verdad de la Inmaculada Concepción fue proclamada en 1854, y según la actual doctrina católica hay persona humana desde el momento de la concepción.

5. Conclusiones

La conjunción de esas tres doctrinas revela una tensión no resuelta en la antropología tomista: la magnanimidad presupone un alma racional, abierta a la libertad y a la responsabilidad, desde su origen; la esclavitud natural presupone desigualdad corporal; la animación retardada separa la formación del cuerpo respecto de la infusión del alma. Juntas, estas tesis socavan la unidad sustancial del ser humano, y abren una fisura entre cuerpo y alma que resulta incompatible con la dignidad de toda persona. Si Tomás hubiera aplicado su teología con más independencia crítica de Aristóteles, podría haber afirmado con claridad que Dios no quiere la esclavitud, ni en el alma ni en el cuerpo.

Y si el mismo Tomás hubiera adherido más al Cristianismo que a Aristóteles, habría concluido que en el hombre como imagen y semejanza de Dios es de mayor importancia la condición amorosa que la intelectualidad. Por tanto, no discriminaría a los hombres como fuertes o como deficientes de intelecto, ni a la mujer como inferior al varón, sino más bien superior. Ni tampoco opinaría que la operación propia y principal del alma, vista como órgano de conocimiento, sea la intelección, sino el amor que todo lo puede.

En Aristóteles, la incoherencia se evita porque el cuerpo esclavo, implícitamente, no recibe un alma que pueda tender a la magnanimidad. Tomás, al mantener la tesis de la unidad sustancial del hombre, no puede aceptar que el alma racional esté limitada en su esencia; pero al mismo tiempo no rechaza la doctrina aristotélica de los cuerpos esclavos.

De ahí surge la imagen paradójica: Dios crea un alma capaz de magnanimidad para un cuerpo que la naturaleza ha generado para la esclavitud. Esto atenta contra el principio central tomista de que el hombre es una unidad de cuerpo y alma en la que la forma (el alma racional) perfecciona la materia (el cuerpo).

Dicho de otra manera, la teoría de la animación retardada, unida a la noción de cuerpos naturalmente esclavos, genera en Santo Tomás una antropología partida: el alma magnánima y el cuerpo servil coexistirían, pero esa coexistencia parece filosóficamente insostenible en su propio sistema. El alma aparece tarde, como si llegara a “ocupar” un cuerpo preformado.

En Aristóteles, el problema no estalla porque la naturaleza no concede magnanimidad a las almas de cuerpos esclavos: la llegada del alma racional depende de la disposición corporal. Si un cuerpo está mal dispuesto, nunca llegará a recibir un alma racional plena. En coherencia con esto, un “cuerpo esclavo” sería un cuerpo que recibe un alma humana, pero con la razón debilitada en su función política y deliberativa. No se trata de un “no-hombre”, sino de un hombre incompleto en su racionalidad. El hombre esclavo formado por la naturaleza participa de la razón, aunque de manera subordinada y no autónoma: se trata de un ser humano cuya racionalidad está destinada a obedecer, no a gobernar. El esclavo natural puede percibir la razón en el hombre libre, comprender órdenes o deliberaciones ajenas, pero no la tiene porque

⁶² Cf. Barbado Viejo, M., “¿Cuándo se une el alma al cuerpo?”, *Revista de Filosofía* (Instituto Luis Vives, CSIC), 4, 1943, pp. 7-60 (este autor formó parte del tribunal que en 1942 calificó de suspenso la tesis doctoral del autor de la obra referenciada en la nota anterior; puede verse el libro de González Fernández, E., *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, Madrid, San Pablo, 2017, p. 92).

⁶³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 14, a. 3, ad 1, Madrid, BAC, 1960, vol. 11, p. 547.

⁶⁴ *Ibid.*, q. 27, a. 1, ad 1, Madrid, BAC, 1955, vol. 12, p. 22.

⁶⁵ *Ibid.*, a. 2, resp., p. 24.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁷ *Ibid.*, ad 2, p. 25.

carece de la capacidad autónoma de deliberar por sí mismo; su razón no es *propia*, sino “reflejada”. Tiene alma racional en sentido amplio, pero no es plenamente hombre político, no tiene *lógos* propio con el que deliberar sobre la utilidad común, *κοινὸν συμφέρον*. Es un hombre “deficiente” respecto de su capacidad racional autónoma.

En Tomás, al mantener tanto la libertad del alma como la tesis aristotélica del cuerpo esclavo, aparece la paradoja: Dios infunde un alma capaz de alcanzar la virtud magnánima en un cuerpo que la naturaleza ha preparado para la esclavitud. Esto erosiona el principio tomista de la unidad sustancial del hombre. El hecho de que el esclavo sea un hombre “deficiente” según Aristóteles es lo que Santo Tomás no critica abiertamente. Y, al asumir la tesis de la animación retardada, genera una paradoja más fuerte: un cuerpo que la naturaleza “dispone” como esclavo, y al que Dios le infunde un alma plenamente racional y libre. El «siervo y el libre difieren en que “el libre es dueño de sí”, como dice el Filósofo, mientras que el siervo se ordena a otros»⁶⁸.

Ese contraste permite mostrar la fisura tomista: mientras Aristóteles parece coherente (un alma limitada corresponde a un cuerpo esclavo), Tomás introduce contradicción (Dios da un alma racional y libre a un cuerpo naturalmente esclavo). La unidad cuerpo-alma no es real desde el principio, sino diferida, y potencialmente disfuncional. Esto equivale a una escisión entre lo biológico y lo personal, que debilita gravemente la dignidad personal de la mujer (sobre todo) y del varón, abriendo la puerta a la injusta discriminación.

La disonancia tomista sugiere que la libertad y grandeza del alma pueden quedar atrapadas en una estructura corporal que limita su expresión. El modelo de persona como unidad sustancial queda así fracturado: el alma creada por Dios aparece como intrusa en un cuerpo que no fue hecho para ella por la naturaleza. ¿Cuerpo esclavizado y alma libre? Y más aún: si el alma racional no está presente desde la concepción, y el cuerpo se desarrolla sin ella, ¿no es eso una tajante separación entre cuerpo esclavo y alma libre? Tomás no critica (si la naturaleza hace un cuerpo apto para trabajos serviles e incapaz para la vida política y racional, según escribe Aristóteles) el hecho de que Dios le pueda infundir con posterioridad un alma libre y racional. Haciendo intervenir a un Dios intelectual, expone esa doctrina aristotélica sin objetarla abiertamente, pero su teología contradice, en realidad, el núcleo de esa idea del naturalismo.

Si el cuerpo condiciona al alma, la libertad de ella está comprometida. Pero si el alma, libre y plenamente racional, es infundida por Dios, entonces ningún cuerpo puede hacerla esclava. Tomás no resuelve esta contradicción. En su descargo, vemos que él simplemente prescinde del problema corporal en su visión teológica: el alma racional es infundida cuando el cuerpo está dispuesto, sin entrar a juzgar qué tipo de cuerpo es, ni si sería un cuerpo esclavo. Dios infunde un alma racional y libre en todo hombre, creada de la nada, independientemente del cuerpo, que se transmite por generación.

Esa idea de que Dios crea un alma libre y racional, capaz de magnanimidad, y sin embargo la une a un cuerpo que la naturaleza habría diseñado para la esclavitud, nos enfrenta a tal contradicción ineludible desde la lógica de la teología tomista unida a la política y a la ética aristotélicas.

Tomás pudo haber expresado su disconformidad con la esclavitud natural, y su teología lo enseña así. Pero no lo hizo con claridad, tal vez por fidelidad a Aristóteles y por limitaciones de su tiempo.

Volvemos a ver que lo que emerge es una tensión irresuelta en su teoría sobre el hombre, que es filosóficamente grave desde una lectura moderna y contemporánea. O desde la perspectiva de los derechos humanos. Resultado: una antropología escindida.

6. Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2000.
 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
 Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
 Aristóteles, *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos, 1994.
 Barbado Viejo, M., “¿Cuándo se une el alma al cuerpo?”, *Revista de Filosofía* (Instituto Luis Vives, CSIC), 4, 1943, pp. 7-60.
 Copleston, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE, 1960.
 García Mercado, M. Á., “El problema de la esclavitud en Aristóteles”, *Pensamiento*, 64, 2008, pp. 151-165.
 Gauthier, R.-A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
 Gilson, É., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Barañáin, Eunsá, 1978.
 González Fernández, E., *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Madrid, Rialp, 2013.
 González Fernández, E., *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, Madrid, San Pablo, 2017.
 González Fernández, E., *Otra filosofía cristiana*, Barcelona, Herder, 2020.
 González Fernández, E., *La Monarquía Española y América. Filosofía política de la Corona según la Legislación y el pensamiento de Las Casas, Vitoria y Julián Marías*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2021.

⁶⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 96, a. 4, resp., *op. cit.*, p. 660.

- Hall, E., *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, New York, Clarendon Press-Oxford, 1991.
- Marías, J., *La indagación sobre el hombre*, en *Obras X*, Madrid, Revista de Occidente, 1982.
- Mauri, M., “La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles”, *Ideas y Valores*, 65, 2016, pp. 161-187.
- Saavedra Pérez, B. O., “Divergencias respecto a la noción de esclavitud aristotélica en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 15, 2019, pp. 53-61.
- San Agustín, *Las confesiones*, en *Obras Completas*, vol. 2, Madrid, BAC, 1979.
- S. Thomae Aquinatis, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Taurini et Romae, Marietti, 1950.
- S. Thomae Aquinatis, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Taurini et Romae, Marietti, 1951.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, Madrid, BAC, 1959.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol 3 (2), Madrid, BAC, 1959.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 9, Madrid, BAC, 1955.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 11, Madrid, BAC, 1960.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 12, Madrid, BAC, 1955.
- Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 1, Madrid, BAC, 2001.
- Santo Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 1, Madrid, BAC, 2001.
- Santo Tomás de Aquino, *Cuestión sobre la mente*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 2, Madrid, BAC, 2003.
- Santo Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. III/I, Barañáin, Eunsa, 2015.
- Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Barañáin, Eunsa, 1999.