

SOBRE LA RELACIÓN DE ALMA Y CUERPO EN ALBERTO MAGNO

Jörg Alejandro Tellkamp

Universidad Autónoma Metropolitana-México, D.F.

RESUMEN

El propósito principal de este artículo consiste en rastrear los argumentos que Alberto Magno esgrimió en contra de varias teorías materialistas del alma. El punto de partida es la pregunta si el alma puede ser reducida a un principio mecánico de movimiento, para lo cual se indagará brevemente acerca de la noción de lo mecánico. Posteriormente se presentará la postura de Alberto frente a las teorías materialistas, principalmente la atomista. Se mostrará que para él la solución a la caracterización del alma en el ámbito de físico no se deriva tanto de la falsedad del materialismo, sino del supuesto básico de que el alma tiene *per se* una existencia independiente de los cuerpos en que se manifiesta. Por tanto, su crítica a las explicaciones materialistas o bien no tienen la intención de resolver un problema alma y cuerpo o bien se hace culpable de una petición de principio.

Palabras clave: Alberto Magno, problema alma-cuerpo, materialismo.

ABSTRACT

The main purpose of this article consists in giving an account of Albert the Great's arguments against an array of materialist explanations of the soul. The point of departure is the question whether the soul can be reduced to a mechanical principle of movement. In order to clarify this issue, a short characterization of the concept «mechanicus' is in order. Following this, Albert's stance regarding materialist, mainly atomist explanations of the soul is presented. It will be shown that his solution to the problem of the relation of soul and body is not derived from the falsity of materialism, but from his basic assumption that the soul has *per se* an existence independent from the body in which it occurs. Hence, his criticism of materialist theories of the relation of soul and body either is not designed to resolve any soul-body problem or it simply begs the question.

Keywords: Albert the Great, Soul-body problem, Materialism.

1. INTRODUCCIÓN¹

Históricamente el tema de la relación entre alma y cuerpo tiene formas disparejas, para no decir contradictorias, de ser resuelto. En primer lugar se ha optado por una disolución de lo mental del ámbito de lo físico, de manera que la mente o alma se establece como una sustancia independiente, con reglas y leyes diferentes a las de sustrato material. Este dualismo, propuesto principalmente por René Descartes, establece una relación entre mente o alma y cuer-

1 Este trabajo se redactó en el marco del proyecto Conacyt J49596-H.

po por medio una instancia mediadora, la glándula pineal, en la que los espíritus animales del cuerpo material pueden ser captados por la *res cogitans*.² Sin embargo, el dualismo de sustancias es una teoría problemática, porque asume la existencia de una sustancia esencialmente independiente de manifestaciones físicas.

La teoría opuesta a la Descartes es la que proviene de un materialismo reductivista que no sólo considera que caballos y seres humanos son seres vivientes, sino a toda estructura diseñada que cumple una cierta función y que la cumple con base en determinados procesos causales. Ejemplo de ello sería un termostato, que se apaga, cuando alcanza una cierta temperatura. De esta manera se ha sostenido que el termostato «piensa» que debe apagarse, cuando alcanza una determinada temperatura.³

Desde luego, al hablar de un pensador del siglo XIII, como lo es Alberto Magno (c. 1200-1280), la dicotomía entre un dualismo de sustancias de mente o alma y cuerpo y otra materialista-reductivista no es, claro está, una opción teórica. Lo cierto es que el problema contemporáneo denominado «el problema mente y cuerpo» parte de supuestos distintos a los de un aristotélico medieval, principalmente porque éste no supondría que estados mentales que se derivan de la actividad de los sentidos sean problemáticos.⁴

Sin embargo, en cuanto al alma, sí parece existir una cierta necesidad de explicar cómo se relaciona con el cuerpo y cómo sus actividades se manifiestan en él, ya que habría que dar cuenta de cómo un ente inmaterial se relaciona con un sustrato material. Pero el asunto de la interacción no es el único; se ha apuntado que en realidad son varios los problemas.⁵ En cuanto a Alberto Magno, al menos desde una perspectiva moderna, lo que más salta a la vista es (1) cómo la mente interactúa con el cuerpo y (2) cómo se une a él. En suma, «¿cómo podemos reconciliar el mundo material y animal, que es gobernado por la causalidad eficiente, con el mundo mental y divino, que es gobernado por la causalidad final?»⁶

De hecho, en sus extensas discusiones, tanto en la *Summa de homine* como en el comentario a *De anima* de Aristóteles, Alberto Magno se ve confrontado justamente con estos cuestionamientos que ponen en relieve tanto el estatus ontológico de lo mental como su relación con el sustrato físico en que se manifiesta. Delinear su punto de vista respecto del alma en el mundo material es el propósito principal de este artículo. Para ello me referiré en primer lugar a la caracterización que él da de nociones materialistas del alma, ya que éstas parten del supuesto de que la existencia del alma depende de la existencia de un cuerpo. Después analizaré su punto de vista acerca de la interacción entre el cuerpo y el alma.⁷

2. ¿POR QUÉ EL ALMA NO ES UN PRINCIPIO MECÁNICO?

Siguiendo lo propuesto en el primer libro de *De anima*, Alberto analiza la postura atomista de que el alma es el principio de movimiento de objetos materiales y que, por ende, podría

2 Así, por ejemplo, en los artículos 30-32 en Descartes, R. *Les passions de l'Âme*, Paris, Gallimard, 1988, p. 173-175; véase también Williams, B. *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Londres, Penguin, 1990, p. 278ss.

3 Chalmers, D. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 293-297.

4 King, P. «Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?», en Lagerlund, H. (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 187-206.

5 Lagerlund, H. «Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul» en Lagerlund, H. (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht, Springer, 2007 p. 2.

6 *Ibidem*.

7 Sobre la crítica al materialismo de Alejandro de Afrodisia véase de Libera, A. *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, p. 222-232.

haber explicaciones meramente materialistas de la relación entre alma y cuerpo. Esto significa que el alma es reducible a un principio material y acaso mecánico, en el sentido de que un máquina podría tener rasgos mentales que causan sus movimientos.

En este sentido un acercamiento al concepto de lo mecánico parece útil. Así, Hugo de San Víctor (c.1096-c.1141) habla en el segundo libro de su *Didascalicon* de las artes mecánicas.⁸ Esto sucede en el contexto de la discusión sobre la división de las artes, que, para él, corresponde a la división de los diferentes tipos de filosofía: «la filosofía se divide en teórica, práctica, mecánica y lógica» (*philosophia dividitur in theoreticam, practicam, mechanicam et logicam*). En comparación con la división de las artes hecha por Boecio, quien las clasificó en las artes intelectivas (teología, matemática) y las naturales (física), es claro que Hugo introduce una clase de arte adicional, que es justamente la mecánica, «porque tiene relación con las acciones humanas» (*quia circa humana opera versatur*). Las artes mecánicas versan, pues, acerca de la acción transformadora del ser humano y en especial remiten a las artes textil (*lanificum*), producción de armas (*armaturam*), navegación (*navigationem*), agricultura (*agriculturam*), cacería (*venationem*), medicina (*medicinam*) y teatral (*theatricam*).

Esta misma clasificación es utilizada en el *De ortu scientiarum* (*Sobre el surgimiento de las ciencias*) del dominico Roberto Kilwardby (m. 1279), contemporáneo de Alberto.⁹ En esta obra Kilwardby en lo esencial parece seguir a Hugo, relegando al *mechanicus* al ámbito de la manufactura, es decir se trata de quien sea capaz de producir un artefacto de acuerdo con una serie de reglas y normas técnicas. De acuerdo con lo establecido por la tradición, en su Comentario a *De anima* Alberto también menciona al *mechanicus* en varias ocasiones, pero siempre usa ese concepto en el significado ya mencionado.

Entre paréntesis cabe anotar que esta acepción no corresponde al concepto de lo mecánico en la filosofía moderna. Esto es así, porque en el aristotelismo medieval los procesos naturales son descritos en términos de causa y efecto, incluyendo notablemente la causalidad final. En este sentido y de acuerdo con los lineamientos teleológicos de una teoría causal de corte aristotélizante, la pregunta no es tanto *cómo* un evento *A* provocó un evento *B*, sino más bien *para qué* o tal vez *por qué* *A* produjo *B*.

La teoría de las cuatro causas es de especial importancia. Para Alberto el mundo material es un mundo dinámico, en que cualquier cambio es descrito con los conceptos de (1) forma y (2) materia además de (3) la introducción de una forma en un sustrato material.¹⁰ De esta manera, la explicación de un proceso en el mundo natural tiene que determinar la causa final que permite hacer inferencias acerca de la causa eficiente. Este análisis también incluye un análisis del cuerpo transformable (causa material) para llegar a la transformación completada (causa formal), la cual a su vez se identifica con la causa final.¹¹ Esta relación entre forma y finalidad a la postre determina que el alma no pueda ser entendida como un aspecto intrínseco de un objeto material, o sea hilemórfico de los cuerpos compuestos que producen un efecto, sino que tiene que ser visto como el aspecto esencial de una cosa que perfecciona la cosa con miras a su finalidad, teniendo su origen en una causa externa al mundo físico.

Ahora bien, el cuerpo humano —y el cuerpo animal en general— forma parte de ese mundo físico dinámico, por lo que es menester preguntarse acerca del principio que lo pone en movimiento. Alberto piensa que es el alma la que condiciona el movimiento de cuerpos físicos vivientes. Pero aún asumiendo que esto sea así, la pregunta consiste en averiguar si el

8 Hugo de San Víctor. *Didascalicon*. Washington, The Catholic University of America Studies in Medieval and Renaissance Latin, 1939, I. II cap. 20.

9 Roberto Kilwardby. *De ortu scientiarum*, Judy, A. (ed.), Londres, The British Academy, 1976, p. 127 (c. 37).

10 Cf. Ashley, B.M. «The Nature of Natural Science», en Weisheipl, J.A. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, p. 82.

11 *Op.cit.* p. 83.

alma puede ser concebida como un principio material que genera cambios en el mundo material o si el alma es un principio de movimiento que trasciende lo físico.

3. LAS DEFINICIONES MATERIALISTAS DEL ALMA SEGÚN ALBERTO MAGNO

Habiendo establecido los fundamentos de su teoría del alma y el concepto de lo mecánico, llevo al punto tema clave: ¿cómo critica Alberto las posturas materialistas del alma? Y en suma: ¿cuál es su postura acerca de la relación alma y cuerpo? Pero, ¿qué es el alma? Una respuesta a esta pregunta es muy compleja, por lo que me limitaré a dar las siguientes indicaciones.

En la obra de Alberto, pero principalmente en su Comentario a *De anima* parecen encontrarse dos teorías acaso complementarias acerca de la relación de alma y cuerpo. La primera consiste en la teoría aristotélica en el sentido en que el alma es la primera perfección de un cuerpo que potencialmente tiene vida; así, el alma es *forma corporis*. La segunda teoría caracteriza la relación entre alma y cuerpo en términos de una dependencia jerárquica, en cuanto que el principio racional propiamente humano depende de principios racionales superiores de los que fluye. La primera teoría, la aristotélica, lleva a problemas, ya que, si el alma fuera *forma corporis* en un sentido hilemórfico, entonces sería difícil explicar, por qué el alma no sólo es separable, sino de hecho es separada. Esto lo afirma Alberto reiteradamente en conexión con la segunda teoría de corte neoplatónico, que sostiene que el alma proviene emanativamente de instancias racionales superiores.¹²

Las dos teorías esbozadas parecen excluirse mutuamente y efectivamente se basan en tradiciones filosóficas muy distintas. La primera, como se ha dicho, constata que el alma es la primera perfección de un ser que potencialmente vive; se trata de un principio esencial intrínsecamente unido al sustrato físico, de manera que, si el ser humano no lo tuviera, dejaría de ser humano. El hilemorfismo también implicaría que, si el compuesto dejara de existir, también lo haría su principio esencial, es decir el alma. Pero por razones tanto filosóficas como teológicas, Alberto se ve obligado a establecer que el alma es inmortal y que *de facto* tiene una existencia separada del cuerpo.¹³

Es la teoría jerárquica del alma la que garantiza tanto la relación del alma con la realidad material como su trascendencia e inmortalidad. Este carácter dual del alma inmersa en lo físico y su trascendencia, se refleja en la manera cómo Alberto considera la presencia de las formas en los cuerpos naturales (*De anima* II, 1, 3). De acuerdo con una, la forma no trasciende «la naturaleza del cuerpo físico» y de acuerdo con otra, la forma

se parece en mayor grado a la causa universal del primer agente, quien produce todas las formas. Esta es la esencia incorpórea que mueve y perfecciona al cuerpo; ella queda impresa en toda la naturaleza, porque, debido al orden de la naturaleza, ella está por encima de la naturaleza de todas las formas corpóreas. Esta esencia se llama alma. Dado que la potestad de obrar no proviene del cuerpo, sino de la causa primera, a cuya naturaleza sigue, no obra sólo respecto de un efecto, sino respecto de muchos; cualquiera de estas acciones le son propias y esenciales; esta forma se llama alma.¹⁴

12 Alberto Magno, *De anima. Opera Omnia VII*, 2. Stroick, C. (ed.), Münster, Aschendorff, 1968, p 225, 26-37 (III, 3, 13).

13 Alberto Magno *op. cit.*, p. 70, 15-21 (II, 1, 5). Véase también Craemer-Ruegenberg, I., «Die Seele als Form in einer Hierarchie von Formen. Beobachtungen zu einem Lehrstück aus der De-Anima-Paraphrase Alberts des Grossen», Meyer, G. y Zimmermann, A. (eds.), *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, Mainz, Grünewald, 1980, p. 83.

14 Alberto Magno, *op. cit.*, p. 67, 47-62 (II, 1, 3). El autor del presente artículo también es responsable de las traducciones del latín.

Debido a su trascendencia, la función de esta forma, es decir el alma, consiste en determinar a los cuerpos naturales vivientes.¹⁵ En forma de ejemplo, Alberto describe la relación del alma con el cuerpo la relación de un capitán con su navío.¹⁶ El capitán, para existir, no depende del navío y seguiría siendo capitán aún después de haber desaparecido el vehículo. La importancia del ejemplo radica en que señala la trascendencia del alma, por un lado, y, por el otro, su vínculo con la materia. Igualmente importante es recalcar que el modelo jerárquico del alma implica su separación y esencial independencia del sustrato material en que se manifiesta.

El alma racional es, para Alberto, «una sola sustancia del hombre».¹⁷ Si bien es cierto que para Alberto «el alma racional es la forma del hombre»¹⁸, afirma que en un sentido estricto no puede ser considerada como una forma de la materia, porque de otra manera no podríamos dar cuenta con la supervivencia del alma después de la muerte. Aparte de estas razones teológicas, que llevan a Alberto a afirmar la supervivencia del alma después de la muerte, sostiene él que es separada, porque «aquello que está separado de algo por su operación esencial, necesariamente se encuentra separado según su ser y su esencia».¹⁹ Esta afirmación adquiere sentido si se aprecia su teoría del alma en un contexto neoplatónico. Por eso dice él:

El género humano, empero, tiene en este respecto una propiedad especial, porque [...] su alma, que le es propia, está separada y no tiene esencialmente contacto con el cuerpo, sino que tiene contacto con el cuerpo por medio de otra potencia.²⁰

La alusión del contacto del alma por medio de otra potencia refleja una influencia averroísta, en la medida en que para el filósofo cordobés la conexión entre el intelecto posible y cada uno de los seres humanos individuales es realizada por la fantasía y los *phantasmata*.²¹ A primera vista sorprende que Alberto se muestre de acuerdo con Averroes en cuanto a las propiedades del intelecto posible, el cual no tienen mezcla y es separado. Es más, esta coincidencia filosófica se traslada a la teoría del alma, ya que la correspondencia ontológica entre potencia (intelecto posible) y sustrato esencial (alma) exige que ella sea igualmente no tenga mezcla y que sea separada. El único punto de crítica hacia Averroes reside en la convicción de Alberto de que el intelecto tiene que ser individualizado y, por ende, el alma. Pero, dado que Alberto acepta los principios averroístas, parece difícil, para no decir imposible, que logre al menos individualizar tanto alma como intelecto. La única manera para establecer la individualidad de almas e intelectos individuales se logra a través de la noción de unión o comunicación:

El intelecto no tiene una conexión con el cuerpo, sino que la tiene con la potencia que tiene conexión con el cuerpo, como por ejemplo la fantasía, la imaginación y los sentidos. Por eso, según la verdad, el alma es numéricamente única y es generada como numéricamente única, porque tiene una conexión con el cuerpo por medio de las potencias naturales. Sin embargo, por su esencia y por la potencia más perfecta, no tiene una conexión con el cuerpo y, por eso, posee potencias independientes del cuerpo. Esto se puede ver en todas las esencias nobles, pero también en las formas corpóreas.²²

Ahora bien, si el alma «no tiene esencialmente contacto con el cuerpo», nos enfrentamos a una disyuntiva: o bien se acepta el hilomorfismo aristotélico y bien se opta por una vía ne-

15 Alberto Magno, *op.cit.*, p. 67, 57-62 (II, 1, 3).

16 Alberto Magno, *op.cit.*, p. 77, 50-60 (II, 1, 5);

17 Alberto Magno *De natura et origine animae, Opera Omnia XII*, Geyer, B. (ed.). Münster, Aschendorff, 1955, p. 14, 50 (I, 6).

18 Alberto Magno, *op.cit.*, p. 14, 91-93 (I, 6): «[...] Anima rationalis est forma hominis [...]».

19 Alberto Magno, *op.cit.*, p. 26, 7-9 (II, 6).

20 Alberto Magno, *De anima*, p. 63, 18-22 (I, 2, 16).

21 Véase de Libera, *op.cit.*, p. 242ss.

22 Alberto Magno, *op.cit.*, p. 193, 53-61 (III, 2, 12).

oplatonizante. Como lo mostró el ejemplo del capitán y su navío, Alberto opta por reinterpretar la noción de alma como perfección del cuerpo en clave neoplatónica. Volviendo al ejemplo anterior, el navío sin capitán no puede ser llevado a esa perfección, pero el capitán sin el navío sí.²³

Esto significa, pues, que el alma racional es sustancialmente separada del cuerpo y que de suyo posee una caracterización distinta a la de los cuerpos físicos. Sin embargo, ella siempre remite al cuerpo, mientras el ser viviente esté con vida. Dice Alberto: «el alma sería entonces como los objetos matemáticos que no tienen un ser a menos que se trate de una materia sensible particular».²⁴ Esta relación del alma con el cuerpo, no obstante, no es parte esencial del alma, sino que proviene de la causa que la generó:

[El alma] proviene de una causa primera, acercándose a la semejanza material y volcándose hacia el cuerpo, del cual se dice que tiene movimiento propio, que conoce y que es incorpóreo.²⁵

En el comentario al primer libro del *De anima*, Alberto discute tres tipos de teorías sobre la naturaleza del alma. Dice que por un lado están aquellos pensadores, sobre todo antiguos, quienes ven en el alma un principio motriz. El segundo tipo de teorías parte del supuesto de que el alma se ha de definir por ser un principio cognoscitivo y el tercero afirma que el alma es de suyo un principio inmaterial. Cada una de estas alternativas es analizada y rechazada o al menos fuertemente matizada por Alberto. Aquí la postura de Demócrito de especial importancia en cuanto a la pregunta sobre las condiciones materiales para la existencia del alma. En la óptica de Alberto él sostiene lo siguiente:²⁶

Lo que mueve es el calor y el fuego, por lo que *Demócrito decía que el alma es un cierto fuego y un cierto calor*. Dado que este autor supuso que el principio de todo consiste de átomos [...] decía que estos átomos, *que son especies o formas y figuras redondas*, constituyen al alma.²⁷

A la postura democritiana habría agregar que los átomos, que son materiales, contienen su propio principio de movimiento continuo. Lo cierto es que Alberto dedica una buena parte del comentario al primer libro de *De anima* a discutir y refutar las teorías más variopintas acerca de la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo. Según Alberto, la mayoría de estos argumentos sostienen que el alma puede ser definido como aquello que a un cuerpo. Dado que los partículas indivisibles, los átomos, también componen al alma, ésta tiene que moverse a sí misma.

La manera en que procede Alberto es tratar de reducir al absurdo los argumentos materialistas. Esto lo hace mostrando que cualquier teoría materialista necesariamente tiene que violar el principio de no-contradicción: si el alma es un principio material que se manifiesta en un cuerpo físico, entonces habría que suponer que dos cuerpos existen en un solo lugar. Dado que los átomos son indivisibles son unidades numéricas, se pregunta Alberto si el alma también puede ser concebida en términos de características numéricas y si, por tanto, su movimiento es el resultado del movimiento de las unidades numéricas.

23 Alberto Magno, *De natura et origine animae*, p. 27, 44ss (II, 6).

24 Alberto Magno, *De anima*, p. 92s (I, 1, 7).

25 Alberto Magno, *op.cit.*, p. 27, 8-13 (I, 2, 4).

26 Es obvio que para Alberto la fuente de las doctrinas presocráticas es el mismo texto de Aristóteles, pero también el comentario al *De anima* de Averroes, quien a su vez se basa en Aristóteles.

27 Alberto Magno, *op.cit.*, p. 17, 44ss (I, 2, 1). Acerca las teorías atomistas medievales véase Pabst, B., *Atomtheorien des lateinischen Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Basándose en *De anima* 408b32, Alberto intenta demostrar que «el alma no es un número que se mueve a sí mismo».²⁸ Desarrolla su crítica a Demócrito a partir de la tesis de que número, unidad o punto —estos términos son utilizados como sinónimos— son efectivamente entes que se mueven localmente; además se mueven de suyo, y esto significa que no dependen de una fuerza motriz externa.²⁹ La razón de ello está en que si dependieran de un motor externo, entonces número o unidad guardarían una relación esencial con otra cosa, lo cual rompería su unidad. De esta manera, las unidades tienen que moverse continuamente por sí mismas. A partir de la *translatio vetus* de *De anima*, es Alberto considera que esta es la postura de Demócrito.

De acuerdo con el supuesto inicial, unidad y punto tienen un movimiento local propio; en virtud de ello sería necesario decir que ambos guardan una relación intrínseca con el ámbito de lo cuantitativo, ya que, de manera general, el movimiento local de algo de un punto *A* a un punto *B* tiene características cuantitativas. Por tanto dice Alberto: «Del hecho que la cantidad sea móvil no se sigue que sea grande o pequeña, sino sólo que sea cantidad, que, por tanto, es divisible».³⁰ La paradoja es obvia: debido a su movimiento habría que suponer que la unidad y el punto son entes divisibles. Para Alberto la divisibilidad, que se sigue del movimiento intrínseco de número o unidad, implica que el movimiento de esas unidades no puede ser inherente a la unidad; por eso tiene que provenir de un motor extrínseco. Y esto significa que la tesis acerca del movimiento propio del número es falsa. Además, de la divisibilidad de los números (puntos, unidades) y su relación con lo cuantitativo se sigue que éstos tienen algún grado de materialidad.³¹ En este contexto Alberto hace una distinción entre unidades formales y unidades materiales: «Entonces, dado que el alma no consistiría de unidades formales, sino de unidades materiales —y estas unidades no difieren de puntos— el alma estaría constituida de unidades que son puntos».³²

Parece que esta distinción intenta salvaguardar la integridad de los puntos y de las unidades geométricas (puntos formales) y, no obstante, permitir la existencia de unidades en el ámbito de lo real (átomos). De esta interpretación, sin embargo, se deriva una dificultad: se podría argumentar que todos los cuerpos materiales, constituidos por puntos materiales, tienen un alma, si de hecho fuera el caso que el alma se constituyera de unidades materiales. En este caso, las unidades materiales de un cuerpo cualquiera serían indistinguibles de las unidades materiales constitutivas del alma, pero es obvio que esta consecuencia es indeseable, porque en muchos objetos materiales, en piedras por ejemplo, no existe ninguna evidencia de un principio motriz y, además, porque no se podría constatar que esos objetos sean capaces de interactuar con el mundo de manera cognitiva y volitiva. Así dice Alberto:

Si se concediera esto, es decir que los puntos, que constituyen los cuerpos, son un número del alma, que constituye a las almas —el número en efecto, que es el alma, consiste de puntos, que existen en el cuerpo [...]— entonces tenemos que preguntarnos: ¿por qué no todos los cuerpos tienen un alma, dado que todos los cuerpos poseen esos puntos que los constituyen, tal como sostienen aquellos autores?³³

Contrario a lo que sostiene Demócrito, para quien las unidades del cuerpo y del alma pertenecen a un mismo orden ontológico, Alberto desvirtúa el posible conflicto que se generaría,

28 Alberto Magno, *op.cit.*, p. 44, 4-5 (I, 2, 10).

29 Hay que añadir que en este contexto con movimiento Alberto se refiere principalmente a lo que denomina «motus secundum locum», es decir movimiento local, y no, como también se podría pensar, movimiento o cambio cualitativo o sustancial.

30 *Ibid.* p. 45, 52-54.

31 *Ibid.* líneas 66-68.

32 *Ibid.* líneas 80-85.

33 *Ibid.* p. 46, 3-9.

si las unidades constitutivas del cuerpo pertenecieran al mismo orden.³⁴ Pero como ambos tipos de unidades, la formal y la material, pertenecen a órdenes diferentes, entonces se podría decir que ambos coexisten en un mismo cuerpo.

Pero aún asumiendo, al estilo neoplatónico, que existen diferentes tipos de materia que justifiquen las unidades formal y material y que la materialidad de las unidades no implica necesariamente su extensión, se podría pensar que existe un número infinito de unidades en cada cuerpo. Si esto fuera cierto, entonces el alma de los animales tendría que ser material y tendría que consistir de una acumulación infinita de puntos, por lo que ésta no desaparecería inmediatamente con la muerte del cuerpo, sino que se disolvería paulatinamente en un lapso infinito. Pero esto sería absurdo, porque de esta manera se estaría afirmando una inmortalidad *de facto* de las almas animales.

4. LAS MÁQUINAS NO TIENEN ALMA

Según Alberto Magno, el alma no es material ni es un principio material de movimiento. Este segundo punto es desarrollado por medio de un ejemplo, apenas insinuado por Aristóteles en el primer libro del *De anima* I, 3 (406b15ss). En ese texto Aristóteles habla, en relación con el atomismo de Demócrito, de un personaje llamado Filipo, quien elaboró una «estatua de madera de Afrodita vertiendo sobre ella plata viva», es decir mercurio.³⁵ De acuerdo con el atomismo, el mercurio debería consistir de átomos, los cuales, por definición se moverían continuamente por sí mismos. Pero una mirada superficial al texto de Aristóteles no parece revelar mucho más. Sin embargo, Alberto, lector interesado de este texto, ve en él la posibilidad de elaborar un ejemplo mucho más elaborado que el mencionado por Aristóteles. En el Comentario a *De anima* dice lo siguiente sobre este pasaje:

Algunos, quienes definen al alma por su motricidad, dicen que ella mueve al cuerpo en el cual está situada, dado que ella misma es movida localmente. [Felipe] enseñaba, pues, que los actores reunían a los hombres en los pueblos para oír los cantos a través de representaciones móviles de los dioses. Debido a este espectáculo los hombres se congregaban y Demócrito relató que Dédalo había hecho en la antigüedad una imagen en madera de Minerva, que movía todos sus miembros de tal forma que parecía cantar por medio del movimiento de su lengua y que parecía bailar. La causa de ese movimiento radicaba en que al interior de la imagen se fijaron órganos de mercurio y al moverse éstos, parecían moverse las figuras [...]. Los pies se encontraban parados sobre pequeñas ruedas en las cuales se encontraban vasijas cóncavas separadas por compartimentos. Cuando el mercurio descendía a un arco a través de los compartimentos, entonces se levantaba el arco trasero y volvía hacia la rueda. Consiguientemente la imagen se movía de un lugar a otro, porque era necesario que se moviera a la misma parte a la que había sido movido el mercurio. Demócrito pensaba que la causa del movimiento animal era parecida.³⁶

Lo interesante de este ejemplo no solamente es que Alberto haya encontrado una ilustración para su argumento en contra de la teoría democritiana del movimiento perpetuo de los átomos, sino que, adicionalmente, da pie para rechazar la teoría de que el movimiento de las máquinas artificiales se base en un principio animado propio. Su argumento puede ser resumido de la siguiente manera:

- 1) Los átomos no tienen movimiento propio; esto ya se había demostrado previamente. Con ello niega que el mercurio en la máquina tenga movimiento propio.

34 *Ibid.* líneas 32-64.

35 Aristóteles, *Acerca del alma*, Calvo M., Tomás (trad.), Madrid, Gredos, 1978, p. 147.

36 Alberto Magno, *De anima*, p. 32, 48-70 (I, 2, 7).

- 2) El alma no es material. Esto también se había demostrado.
- 3) El alma, a diferencia de los átomos y números, posee un principio intrínseco de movimiento, aunque no sea un rasgo esencial suyo.
- 4) Entonces, si las máquinas son materiales, no pueden poseer un principio intrínseco de movimiento y, por ende, no tienen alma.

5. CONCLUSIÓN

La investigación que antecedió estas líneas arroja dos conclusiones. En primer lugar, se tiene la evidencia de que para Alberto Magno la relación de alma y cuerpo es de hecho un tema de importancia, asunto que se desprende principalmente de su Comentario al primer libro del *De anima*. Esta impresión es muy clara, aún si se admite que la terminología es añeja y caduca, sobre todo a la luz de las discusiones actuales sobre el problema mente y cuerpo. Pero guardadas las diferencias conceptuales y filosóficas, cabe destacar la semejanza que guardan ambas discusiones. En ambas se trata de dar cuenta de la existencia de lo mental o del alma frente a la existencia innegable de lo físico.

Ahora bien, y esta es la segunda conclusión, existen diferencias considerables entre aproximaciones contemporáneas de corte reductivista y la de un pensador medieval como Alberto Magno. A mi manera de ver, la principal diferencia consiste en el enfoque metodológico con que él se acerca al debate. Si bien el materialismo puede presentar modelos explicativos acertados sobre procesos físicos en el mundo natural, no por eso explica la existencia del alma. Para es incontrovertible que el alma, cuyo origen es divino, proviene de un orden ontológico distinto al de la materia. Y en este sentido el «problema» alma y cuerpo parece estar resuelto de antemano, ya que Alberto asume, como se ha mostrado arriba, que el alma no depende esencialmente de la materia de los cuerpos físicos. De esta manera, Alberto en el mejor de los casos no pretende resolver ningún problema, pero en el peor de los casos incurre en una petición de principio al concluir que alma no tiene su origen en el cuerpo, cuando en realidad inicialmente había partido de la verdad de esta conclusión.

Jörg Alejandro Tellkamp
tlkp@xanum.uam.mx