

LA PSICOLOGÍA EN EL SABER CAROLINGIO. El tema de la mente en Alcuino de York

Rubén A. Peretó Rivas
Universidad Nacional de Cuyo

Abstract: In this paper the author analyses the concept of the mind in the Alcuin's treatise *De ratione animae*. Following the teaching of the Fathers, specially Augustine and Isidore of Sevilla, Alcuin of York comprehends the mind as a nominal part of the soul and as its highest peak, the way in which the man is a God's image. Finally is presented an sketch of the Alcuin's knowledge theory as exposed in this treatise.

Key Words: Mind – Soul – God's image - Knowledge

Las cuestiones psicológicas y antropológicas comienzan a resurgir en Occidente conjuntamente al despertar operado durante la edad carolingia a inicios del siglo IX. Si bien en los siglos anteriores había existido un importante movimiento cultural desarrollado en el interior de las abadías y de las escuelas episcopales, con personajes prominentes como san Gregorio Magno, san Isidoro de Sevilla o Beda, la antropología nunca había sido un objeto de estudio recurrente (tengamos en cuenta que el último tratado *De anima* escrito es el de Casiodoro,¹ alrededor de 537). Alcuino de York (730-804) reiniciará el interés por el estudio del hombre durante sus años de permanencia en la corte real de Carlomagno, como maestro palatino y, fundamentalmente, en los últimos años de su vida mientras ejerce el cargo de abad de San Martín de Tours. A él le seguirán los tratados de Rábano Mauro, Ratramno de Corbie, Hincmaro de Reims y Godescalco de Orbais. Transcurridos estos breves años del imperio carolingio habrá que esperar la llegada del *De natura corporis et animae* de Guillermo de Saint Thierry² para leer nuevamente temas psicológicos. La revolución en este campo vendrá contemporáneamente a la introducción en Occidente del *De anima* aristotélico y el *De anima* de Avicena. Este nuevo saber convulsionó los medios académicos de la época ya que significó un nuevo modo de encarar la psicología. En efecto, no era posible integrarlo al esquema antropológico que formaba parte del saber teológico, exclusivamente cristiano y con fuentes ancladas sólo en el dato revelado o en la tradición de los Padres.

En este trabajo pretendemos establecer los elementos básicos que conforman el saber antropológico en los inicios del renacimiento carolingio a partir del análisis de un pequeño tratado producido por el escritor más representativo de la época: Alcuino de York, responsable en gran medida de este renacimiento y del rescate de la cultura latina para Occidente. Se trata del *De ratione animae*³ que, si bien no puede ser considerado un escrito eminentemente antropológico, ya que se trata más bien de una obra moral, es útil en cuanto síntesis del pensamiento del autor acerca de temas que presentan una relación directa con la antropología tales como la naturaleza y las propiedades del alma, su origen y su obrar. Se puede descubrir en él el despuntar de los

problemas filosóficos y teológicos que poblarán la vida cultural en los años siguientes. Analizaremos en esta oportunidad la concepción de Alcuino acerca de la mente tal como aparece en el tratado mencionado.

El *De ratione animae* fue escrito entre los años 801-804. Tal es la datación dada por Düemmler en la edición de las epístolas de Alcuino en la *Monumenta Germaniae historica*,⁴ la cual es aceptada por Kleinclausz.⁵ Esto implica que el mismo fue redactado en los últimos años de vida del autor cuando, alejado de todo empeño pastoral, desea dedicarse al cuidado de su alma: *Nos vero, sicut dixi Cuculo, deposito onere pastoralis curae, quieti sedemus apud Sanctum Martinum; spectans, quando vox veniat: 'Aperi pulsanti, sequere iubentem, exaudi iudicantem'...*⁶ Esta quietud que, sin duda, encuentra en la abadía, garantiza que el tratado es fruto de un pensamiento que ha sintetizado lecturas y reflexiones a lo largo de toda una vida, desde los lejanos días como estudiante y maestro en la escuela catedralicia de York hasta su labor docente en la Escuela Palatina de Aquisgrán.

Destinatario del *De ratione animae* es Eulalia, nombre con el que Alcuino llama a Gundrada, hermana de Adalardo de Corbie y prima de Carlomagno. En realidad se trata de una carta que le escribe como respuesta al pedido hecho por la misma Gundrada acerca de algunas cuestiones sobre la naturaleza del alma.⁷ Como es sabido, las cartas en el Medioevo no tenían un destinatario personal exclusivo, sino que eran escritas en vistas a su publicación, a pesar de las palabras introductorias las cuales constituyen en la mayoría de los casos meras fórmulas declamatorias.⁸

1. **El concepto de mente**

En primer lugar debemos elucidar qué entiende Alcuino por mente. Sus fuentes principales en este caso son san Agustín y san Isidoro de Sevilla. Son dos las afirmaciones fundamentales que realizan estos Padres. En primer lugar, se ubica a la mente como la parte más elevada y excelente del alma, por la cual el hombre se hace semejante a Dios: *Mens est pars animae prestantior*,⁹ *...ipse homo secundum mentem imago Dei dicitur*.¹⁰ En segundo lugar se afirma que se trata de la misma alma en cuanto realiza algunas funciones determinadas. Insiste san Isidoro en la unicidad del alma a la que, sin embargo, se le otorgan diferentes nombres de acuerdo a la actividad que realice. Así, en cuanto sabe o entiende, la llamamos mente: *Pro efficientiis enim causarum diversa nomina sortita est anima... dum scit, mens est*,¹¹ en cuanto discierne, es llamada razón: *dum discernit ratio est*.¹²

Alcuino de York, en las primeras páginas de su tratado, ubica a la mente como la parte más importante del alma, aquella por la cual ésta se asemeja a su Creador,¹³ en clara dependencia de Isidoro de Sevilla y de san Agustín.¹⁴

Más adelante, en una cita prácticamente textual del *De differentiis rerum*, afirma que el alma *dum intelligit, mens est; dum discernit, ratio est*¹⁵ para establecer después la dependencia de la razón con respecto a la mente: *Sed his duobus, id est, concupiscentiae et irae, ratio, quae mentis propria est...*¹⁶, haciéndose eco nuevamente de los mismos doctores.¹⁷

Para Alcuino no hay una diferencia entre alma y mente. La mente es la misma alma en cuanto cumple algunas funciones específicas; una parte del alma, pero siempre entendiendo esta división como algo meramente nominal: *Non tamen haec ita dividuntur in substantia, sicut in nominibus; quia haec omnia, una est anima.*¹⁸ Es terminante en su afirmación de la unicidad del alma. Distingue en ella diversas potencias: inteligencia, voluntad y memoria,¹⁹ lo cual la hace semejante a la Santísima Trinidad, pero se trata de una sola alma, una sola sustancia que se manifiesta de diversos modos pero sin perder su unidad.

*Habet igitur anima in sua natura, ut diximus, imaginem sanctae Trinitatis in eo quod intelligentiam, voluntatem, et memoriam habet. Una est enim anima, quae mens dicitur, una vita, et una substantia, quae haec tria habet in se: sed haec tria non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique, nec tres substantiae sunt, sed una substantia.*²⁰

No se encuentra en Alcuino de York una explicación profunda de este aspecto de su antropología, como sí se verá en la escolástica posterior cuando la metafísica y la antropología aristotélica aportarán los elementos necesarios para conceptualizar y justificar una psicología con estas características.²¹

Las distinciones de la psicología de Alcuino se ubican en las tensiones que presentan el saber pagano por un lado, y la cultura bíblico-religiosa por otro. Distingue el alma del espíritu atribuyendo a este último un significado restrictivo con respecto al del alma: *Inter spiritum et animam ejusmodi potest differentia esse quod omnis anima spiritus est non tamen omnis spiritus anima.*²² Como san Pablo, utilizando un lenguaje veterotestamentario, muchas veces tomará el término espíritu como sinónimo de alma o de corazón. Otras veces disociará el espíritu de la mente, siempre como lo hace san Pablo, a quien Alcuino se refiere expresamente a continuación del texto citado.²³

2. El puesto de la mente en la antropología de Alcuino de York

La mente ocupa, en la antropología alcuiniana, el puesto más elevado, el ápice de la naturaleza humana, un lugar de privilegio y de comando hacia el resto de las funciones del hombre. En esto Alcuino es fiel a la tradición griega para la cual el hombre es fundamentalmente razón, atribuyéndole a esta facultad el papel de dominio hacia el resto del compuesto humano.

Para expresar esta idea utiliza una imagen original, muy concreta y clara, propia de su tiempo: la mente es como una señora o reina que ocupa un alto trono desde el cual gobierna al cuerpo y sus pasiones:

*Proinde igitur, quia melior pars est hominis anima decet eam dominam esse et quasi de sede regalis culminis imperare quid, per quae, vel quando, vel ubi, vel quomodo faciat membra et considerare diligenter quid cui membro imperet faciendum, quid cuique consentiat in desiderio suae naturae; et haec omnia rationabili mentis intuitu oportet eam discernere ne quid indecens fiat in officio suae carnis alicubi.*²⁴

Más adelante repite la misma imagen: *ita et in anima ratione sola nobilior est eis; quae omnes carnales concupiscentias et animi motus quasi domina et regina de sublimi aequitatis sede regere et temperare debet.*²⁵

Le corresponde al alma imperar sobre el cuerpo y sus movimientos del mismo modo en el que una reina gobierna a sus súbditos desde su trono. Una imagen apropiada, sin duda, no sólo para expresar la superioridad del alma con respecto al cuerpo sino también para la destinataria de la carta: Gundrada, prima hermana de Carlomagno, miembro por tanto de la familia imperial.

Es constante a lo largo de todo el tratado la misma idea de superioridad y dominio del alma con respecto a la carne. Leemos, por ejemplo: *sic ordinata ut id quod sibi excellentius est, id est Deus, tota amaret intentione et id quod sibi inferius est, id est carnem, toto regeret studio.*²⁶ Y, en otro pasaje: *Ita tandem ordinate vivit anima si eum diligit qui supra se est, id est, Deum, et prudenter ea regat quae regere debet, id est, carnales sensus.*²⁷

Esta afirmación de origen platónico, vigorizada luego por el neoplatonismo, es recurrente en todos los autores del alto medioevo. Resulta interesante trazar un paralelismo con algunos párrafos del Fedón al que Alcuino conocería a través de los escritos agustinianos: *Cuando el alma y el cuerpo se unen, la naturaleza impone al cuerpo servir y dejarse dominar; al alma, en cambio, dominar y gobernar.*²⁸

En el hombre conviven, según Alcuino, tres partes: una concupiscible, otra irascible y otra racional. Las dos primeras son comunes con las bestias. La tercera es exclusiva del hombre y debe con ella gobernar a las otras dos.²⁹ Esta es una de las funciones que Alcuino le adjudica a la mente: el dominio hacia el resto del compuesto humano. La concupiscencia y la ira son dos pasiones existentes en todos los seres dotados de sensibilidad, las dos necesarias para mantener la vida y la especie. Sin embargo, en el ser humano, a raíz del pecado original, el equilibrio entre las mismas ha quedado roto y puede suceder que alguna de ellas tome el dominio sobre la razón desordenando de este modo el orden original. Pero la razón, por ser el elemento distintivo del ser humano, debe tomar el papel de gobierno, y mantener sujetas a las pasiones.³⁰

El hombre es un ser corpóreo y, como tal, se hace cercano y similar al mundo de los animales con los cuales comparte la sensibilidad y los apetitos. Pero es la razón la que le otorga una diferencia cualitativa esencial; su racionalidad y su espiritualidad lo hacen partícipe de un mundo superior, aquel de su Creador, proyectándolo a la trascendencia y haciéndolo capaz del infinito. De esta manera el hombre se constituye en un microcosmos, que participa a la vez del macrocosmo al cual debe buscar y dominar.

Cuando son las pasiones las que dominan en lugar de la razón, las consecuencias son graves. Si son ellas las que ocupan el trono de aquella señora o reina, entonces precipitarán al

hombre a un desorden perverso, llevándolo a lo peor.³¹ Es por ello que corresponde al alma, a través de la “intuición racional” de la mente, discernir los movimientos de la carne a fin de que no sea cometida ninguna indecencia, propias de las pasiones desenfrenadas.³² Cuando esto no sucede, cuando la razón no cumple su función de dominio y se corrompe, inexorablemente surgirán de ella dos vicios: la soberbia y la vanagloria.³³

Es de notar que en estos últimos párrafos analizados Alcuino atribuye a la mente las funciones de discernimiento y de gobierno, las cuales son complementarias: en un primer momento la mente distingue si tal movimiento de la concupiscencia o de la ira es acorde a los fines superiores y trascendentes del hombre y, de acuerdo a ello, ordenará a estas pasiones su consecución o, por el contrario, si no lo es, su detención.

3. La mente, presencia de lo divino en el hombre

Es esta también otra de las afirmaciones, complementaria a la anterior, que encontramos en el *De ratione animae*. La mente es aquella parte del alma que hace al hombre partícipe de la divinidad. Fácilmente reconocible también el origen platónico de esta idea,³⁴ es asimilada y transmitida por san Agustín y toda la patrística y recuperada en el pensamiento medieval.

La idea del hombre como imagen y semejanza de Dios es central a la hora de comprender el pensamiento antropológico del medioevo. El hecho de que Dios cree al hombre a su imagen y semejanza indica fundamentalmente su origen divino y su carácter central en la creación, la cual le fue entregada para su dominio. La imagen de Dios en el hombre es un dato óptico, que se transmite con la generación³⁵ y constituye la dignidad del hombre.³⁶

Uno de los salmos más cantados por los monjes en la Edad Media rezaba, refiriéndose al hombre: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum...*³⁷ La gloria de la que habla está indicando la manifestación del poder interior lo cual implica que el hombre participa de la realidad divina precisamente en eso: en su “peso”, en su valor, que lo convierte en expresión del poder y de la gloria de Dios. Tengamos en cuenta que para los antiguos la imagen no es la representación de un objeto, como si estuviera en lugar de ese objeto, sino más bien una irradiación, una manifestación visible de la esencia de la cosa misma. No es la obra de arte sino la cosa misma en su esplendor, en su valor, la que es imagen sensible de su realidad íntima.³⁸ Lógicamente esto vale de manera especial para el hombre. La Escritura misma afirma en diversos pasajes esta idea: *Deus creavit de terra hominem et secundum imaginem suam fecit illum;*³⁹ *quoniam Deus creavit hominem inextermabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum;*⁴⁰ *vir quidem non debet velare caput quoniam imago et gloria est Dei...*⁴¹ Es esta la percepción de la realidad humana a partir de la cual el abad de San Martín de Tours reflexiona.

Para Alcuino es la mente la que le otorga al alma su dignidad ya que es ella la que ha sido hecha a imagen y semejanza de su creador. No hay imagen de Dios en el cuerpo humano,⁴² ni en sus pasiones, ni en sus sentidos. La imagen y la semejanza se encuentran en la mente que se constituye por eso en la parte más importante y noble del alma: *Est quoque anima imagine et similitudine sui Conditoris in principali sui parte quae mens dicitur excellenter nobilitata.*⁴³

El alma del hombre adquiere su dignidad justamente por el hecho de haber sido creada a imagen de Dios. Esta situación causa la admiración en Alcuino de York, la cual es expresada sucinta pero claramente en el canto con el cual finaliza su tratado: *Mira quidem magni solus imago Dei*.⁴⁴ Es el alma la única que ha sido hecha admirablemente a imagen y semejanza de su Creador, hecho que le confiere una dignidad especial entre los demás seres de la naturaleza, entre las demás criaturas.

Alcuino, por otro lado, no traza una diferencia entre el alma del hombre y el alma de la mujer. La tradición proveniente del Ambrosiaster,⁴⁵ y sostenida por san Isidoro,⁴⁶ sostenía que el alma del hombre estaba hecha a imagen y semejanza de Dios y el alma de la mujer a imagen de la del hombre. No es esta la doctrina que sigue nuestro autor ya que le dedica el tratado *De ratione animae* a una mujer, Gundrada, reconociendo su dignidad y sus capacidades.

Ahora bien, la imagen y semejanza del hombre con Dios se acrecienta y se esclarece cuando aquel se une a su Creador con todo su deseo: *Quae imago tandem in ea clara et pulchra est, si toto Deo Conditori desiderio iuncta est*.⁴⁷

Esta afirmación provoca un planteo interesante: la semejanza de la mente con Dios ¿surge de su misma naturaleza, o es más bien una semejanza de tipo intencional que se da a partir del deseo o del mérito adquirido por la vida virtuosa del sujeto? Inclinarsse por la segunda posibilidad implicaría afirmar que en el hombre pecador no existe la semejanza divina y que la misma no pertenece por derecho a la naturaleza humana, lo cual iría en contra de la doctrina cristiana e incluso de la misma afirmación bíblica según la cual el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios.⁴⁸ Defender la primera postura exige una clarificación acerca de los conceptos de semejanza y de naturaleza. Es justamente esto lo que Alcuino hace en el siguiente párrafo. Lo transcribimos para su análisis:

*Quamvis vero vilis et deformis a Deo recedens efficiatur tamen si ratione viget vel intellectu sentit manet in ea quaedam naturae dignitas suae. Unde de tali anima a sui Conditoris recedente dilectione divina dicit Scriptura: Quanquam in imagine Dei ambulet homo tamen vane conturbatur; thesaurizat et ignorat cui congregat ea. Nec hanc vanitatem auferre posse ostendit ab ea imaginem Dei. Quamquam scilicet magna sit natura anima humana tamen vitari potest quia summa non est; tamen quia summae naturae imago est (id est divinae) magna est natura et nobilis. Nobilis a Conditore creata sed ignobilis vitio proprio facta, id est dum a Dei declinat servitio sua volens uti potestate quod est primum malum omni rationali creaturae.*⁴⁹

Aún siendo el hombre pecador permanece en él una cierta dignidad debido a la naturaleza del alma. Esta dignidad proviene de la razón y el intelecto. Es decir que el pecado no puede arrancar del alma la imagen divina. Sin embargo, este alto puesto al cual ha sido encumbrado el hombre no impide que pueda caer en la corrupción puesto que no es Dios sino imagen de la naturaleza divina.

No importa cuán grande sea el pecado cometido o la vileza en la que se ha caído; no importa cuán extensa sea la distancia que separa al hombre de Dios, siempre permanecerá en él alguna dignidad debida a su naturaleza. Pero Alcuino introduce una condición: *si ratione viget vel intellectu sentit*. La razón, el intelecto, la mente es el núcleo del alma, es allí donde se produce la unión por semejanza con Dios, es el *acies animae* donde se une la divinidad con la humanidad, es lo que constituye y determina que el hombre sea un ser dotado de la dignidad más alta entre las criaturas debido a su naturaleza.

Y es tan profunda esta dignidad que ni siquiera el pecado más grave puede arrancar del alma la imagen de Dios: *Nec hanc vanitatem auferre posse ostendit ab ea imaginem Dei*. La expresión alcuiniana es muy fuerte. Podría decirse que la imagen de Dios forma parte de la misma esencia del alma humana a través de la mente y que, por tanto, no es posible que sea quitada o anulada.

¿Cómo es posible entonces de que, a pesar de esta dignidad tan alta, pueda caer en el vicio y el pecado? Es posible porque el alma no posee la naturaleza divina, sino que es *imagen* de la naturaleza divina. Contrapesa Alcuino en esta línea las afirmaciones anteriores salvaguardando la trascendencia absoluta de Dios, puesto que no se trata de convertir al hombre en un semidios ni de hacerlo partícipe tampoco de la naturaleza divina.⁵⁰ *Nec partem eam esse Dei naturae*,⁵¹ dirá más adelante.

Es interesante notar la última expresión de Alcuino que leemos en el párrafo citado. Luego de una visión optimista de la naturaleza humana, imagen de la divina, contrapone una afirmación de gran pesimismo: el libre albedrío es el primero de los males de la criatura racional: *...sua volens uti potestate quod est primum malum omni rationali creaturae*. Ambos matices reflejan las posturas doctrinales de la alta Edad Media: si bien las disputas contra el maniqueísmo habían ya pasado y la unificación política y religiosa de Carlomagno junto a su obra civilizadora alentaban una visión optimista del hombre, no podían desprenderse del todo de las denuncias agustinianas contra el pelagianismo sobre la corrupción de la naturaleza humana y los planteos extremistas de los maniqueos.⁵²

4. La mente y el conocimiento

Alcuino dedica una parte de su tratado a explicar el proceso de conocimiento en el alma.⁵³ Esta es capaz de concebir los conceptos a través de los sentidos del cuerpo, los cuales se comportan como mensajeros que llevan al alma cualquier aspecto de la realidad sensible.⁵⁴ A continuación, el alma, con gran rapidez, forma en sí misma una imagen de la cosa y la conserva en el tesoro de la propia memoria.⁵⁵ Y es la luz del alma la que anuncia la especie de todas las cosas, las cuales, luego de recibidas, son clasificadas y conservadas por la misma alma.⁵⁶ ¿Qué ha querido decir el autor con “luz del alma”? Es este el único pasaje de la obra alcuiniana en el que aparece tal expresión. Se trata de una enunciado ciertamente llamativo ya que, en un primer momento podría pensarse en la teoría de la iluminación del intelecto agustiniana pero es claro el genitivo: es *lux animae* y no *lux Dei*. En este caso la asociación sería más bien con el intelecto

agente aristotélico pero, como en otros casos de la obra de Alcuino, no hay elementos suficientes que permitan una afirmación rotunda de este tipo, y de este peso.

Se trata, sin embargo, de la explicación del proceso de abstracción como mecánica del conocimiento: a partir de la realidad sensible y mediante el concurso de los sentidos, la mente forma el concepto el cual es almacenado en la memoria. Una descripción escueta y somera sin duda. Alcuino no entra en detalles ni profundiza en ninguno de los aspectos de esta parte de su psicología; se limita simplemente a detallar los pasos que llevan al hombre a conocer. Sin embargo dedicará varios párrafos a ponderar la admiración que le produce este proceso exclusivo del hombre. A través de ejemplos, que nos pintan los intereses, expectativas y deseos del hombre de la época carolingia, completará su doctrina acerca de la capacidad del alma humana para el conocimiento.

Uno ve la ciudad de Roma, se hace una imagen inmaterial, coloca a la misma en la memoria para retomarla después cuando escucha el nombre de Roma o cuando simplemente le vuelve el recuerdo de esa ciudad. Este proceso cognoscitivo, sin embargo, no se verifica sólo para las cosas de las cuales hemos tenido un conocimiento directo, sino también para aquellas a las cuales jamás hemos visto. De este modo, aún no habiendo visitado nunca la ciudad de Jerusalén, nos la podemos representar con todas sus murallas, casas y calles, cualquiera sea la realidad de la misma. La descripción que hace Alcuino de la movilidad del alma en estas operaciones de la mente es similar al modo en el cual algunos Padres hablan de la misma y muestran sus maravillas, como así también de la grandeza y el poder de Dios. Por ejemplo, el caso de san Ambrosio en el *Hexameron*⁵⁷ y Latancio en el *De opificio Dei*.⁵⁸

*Quod sensus ille vivus atque coelestis qui mens vel animus nuncupatur.*⁵⁹ En esta frase Alcuino utiliza los conceptos de “mente” y “alma” como sinónimos y los asimila al de “sentido”. El término *sensus* se utiliza once veces en el tratado, y en nueve de las mismas hace referencia a los sentidos de la carne. Sin embargo, en el párrafo donde realiza una definición descriptiva del alma, anota: *anima... dum sentit, sensus est.*⁶⁰ El “sentir” se convierte entonces en una de las funciones del alma pero, ¿qué entiende Alcuino por “sentir”? En efecto, en algunos líneas más arriba ha declarado que las sensaciones de la realidad externa provienen de los sentidos, y que son justamente ellos los que aportan al alma los datos para que esta construya la imagen. En el párrafo al que hacemos referencia Alcuino cita textualmente a Isidoro de Sevilla⁶¹ y en el mismo se describen las diversas funciones del alma, entre ellas las cognoscitivas: *...dum sentit, sensus est; dum sapit, animus est; dum intelligit, mens est; dum discernit, ratio est;...*⁶². Se describe en estas líneas un recorrido por los diversos modos o actividades del conocimiento: sentir, entender, inteligir y discernir. Es probable que Alcuino, al hablar de “sentido” haga referencia no al sentido originante de la sensación pura sino más bien al conocimiento sensible en general.

Este "sentido vivo y celestial, que es llamado mente o ánimo", en un solo momento es capaz de recorrer el cielo, volar los mares, atravesar tierras y ciudades, imaginar cosas presentes pero lejanas en la realidad. Esta gran movilidad y capacidad de penetración del alma no es, sin

embargo, sinónimo de omnipresencia. Sólo Dios, en efecto, está presente en todo lugar; Él todo lo ve contemporáneamente y todo lo gobierna simultáneamente. El alma humana, en cambio, no puede pensar sino una sola cosa a la vez, ligada como está "a este cuerpo pesado y perezoso".

Alcuino, como siempre, trata de salvar la trascendencia divina, la distancia que separa al Creador de la criatura. El hombre, criatura racional, la obra más perfecta de la creación, no pertenece a la naturaleza divina, posee un conocimiento y facultades limitadas, por ello su actividad cognoscitiva, si bien asombrosa y veloz, se realiza paso a paso; su conciencia puede focalizar sólo un objeto a la vez, a diferencia de Dios, quien está presente contemporáneamente en todas las regiones del ser y del conocer. Finaliza el párrafo con una visión negativa y peyorativa del cuerpo humano.

En definitiva es la mente la responsable última de que el hombre pueda conocer. No se trata de un proceso exclusivo de la misma sino que requiere del concurso de los sentidos externos, pero es ella la que dirige el proceso, la que almacena en la memoria los datos recibidos y la que es capaz de llamarlos a la conciencia todas las veces que resulta necesario.

Conclusión

Las precisiones que realiza Alcuino en su tratado *De ratione animae* en materia antropológica no son particularmente originales. No podía ser de otro modo si tenemos en cuenta la época y las circunstancias en las cuales escribe. Sin embargo, una lectura cuidadosa de sus textos nos permite descubrir una riqueza y un interés sorprendentes. La definición de alma que propone es, sin más, un compendio de psicología y, al decir de algunos, la más abundante que se conozca durante el período medieval.⁶³⁶⁴

Las afirmaciones centrales que realiza en esta obra acerca de la mente se refieren a la ubicación de la misma dentro del compuesto humano, a su puesto de supremacía con respecto al resto de las facultades, a la semejanza divina que en ella se refleja y a su papel central dentro del proceso del conocimiento. En la mayoría de los casos se sirve de citas textuales tomadas de los Padres y matizadas con comentarios y agregados personales. Frente a este panorama estaríamos tentados de ver solamente un tapiz compuesto por un conjunto de frases patrísticas cuyo criterio de selección sería su pertinencia con relación al tema o la familiaridad de las mismas al autor. Pero lo interesante de la obra surge justamente cuando se aprecia el conjunto final que resulta. En ese momento se comprende que no se trata sólo de unir, yuxtaponer o combinar palabras sino que este trabajo implica un absoluto dominio sobre las fuentes y clarividencia para formar un todo coherente a partir de fragmentos aislados.

Un estudio detallado de los escritos alcuinianos muestra, paradójicamente, una valiosa originalidad en los mismos. No puede llamarse de otro modo a la maestría y libertad con la cual maneja sus fuentes, cortando párrafos, añadiendo comentarios personales o de algún otro escritor o, incluso, corrigiendo. No nos está permitido hablar de una dependencia servil de los Padres como suele ser la afirmación común de muchos estudiosos del pensamiento en la época carolingia; el manejo de las fuentes que observamos no nos permite reducir el pensamiento de

Alcuino al de ningún otro escritor. Como se ha observado justamente, el maestro de York utiliza los textos patrísticos como material de borrador, de los cuales se apropia y a los cuales modela con libertad, ubicándolos en estructuras creadas por él mismo.⁶⁵ Es aquí justamente donde se esconde la riqueza de los pensadores del período carolingio: su capacidad de “reciclar” los bloques del pensamiento antiguo y construir con ellos una nueva estructura de pensamiento, una nueva cultura, un nuevo modo de entender al hombre. Y la novedad consistirá no en la creación de nuevas categorías de interpretación de la realidad sino en la re creación de la civilización de occidente.

NOTAS

¹ *De anima*, CCL 96, pp. 501-575.

² Cfr. GUILLERMO DE ST.-THIERRY, *De natura corporis et animae*, ed. de M. LEMOINE, Paris, Les Belles Letres, 1988.

³ El *De Ratione Animae* ha sido publicado dentro de ediciones complexivas de la obra de Alcuino por A. QUERCETANUS, Lutetia Parisiorum, [París], 1617; J. FROBENIUS, Ratisbonae 1777; J.-P. MIGNE, PL 101, 639-649, Parisiis 1851 (reproduce la edición de Frobenius).

Algunas partes del tratado aparecen entre las *Epistolae* de Alcuino, en la *Monumenta Germaniae historica*, en *Epistolae karolini aevi*, II, recensuit E. DÜMMLER, Berolini, 1895; ep. 309.

La única edición crítica existente es un trabajo para un doctorado en filosofía: ALCUIN, *De ratione animae*. A text with introduction, critical apparatus, and translation. A thesis presented to the Faculty of the graduate school of Cornell University for the degree of Doctor of Philosophy by J.J. CURRY, June 1966 (University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan).

⁴ Cfr. MGH, *Op. cit.*, p. 473.

⁵ Cfr. KLEINCLAUSZ, A., *Alcuin*, Paris, 1948, p. 221.

⁶ MGH, *op. cit.*, Ep. 233; p. 378, 36-38. La epístola está datada en 801.

⁷ *Sanctae sollicitudini vestrae et laudabili in Deo studio placuit deprecari, de ratione animae aliquid nostram scribere devotionem, propter quasdam inquisitiones, ut ais, anno transacto inter vos ventilatas. De ratione animae*, Ed. Curry p. 39, 2-6; PL 101, 639.

⁸ Sobre el tema puede verse: L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Litterature*, Ithaca, Cornell University Press, 1959, pp. 48-ss; CURTIUS, E., *European Literature and the Latin Middle Age*, New York, 1953, pp. 53-ss, y LECLERQC, J., *Le genre épistolaire au Moyen Age*, en “Revue du Moyen Age Latin” 2 (1946), p. 69-ss.

⁹ *De differentiis rerum* XXIII, 86; PL 83, 82.

¹⁰ *Etymologiae*, XI, 1, n. 12; PL 82, 399.

¹¹ *Ibidem*, n.12-13.

¹² *De differentiis rerum* XXIX, n. 97; PL 83, 84.

¹³ *Est quoque anima imagine et similitudine sui Conditoris in principali sui parte, quae mens dicitur, excellenter nobilitata. De ratione animae*, ed. Curry p. 45, 1-3; PL 101, 641.

¹⁴ *...nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest...*SAN AGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 4:

¹⁵ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 55, 17-18; PL 101, 644.

¹⁶ *Ibidem*, ed. Curry, p. 41, 17-18; PL 101, 640.

¹⁷ Cfr. nota 14 y SAN AGUSTIN, *De diversis quaestionibus* VII: *Bestiae namque carent ratione, quae mentis semper est propria*.

¹⁸ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 56, 1-3; PL 101, 644.

¹⁹ Cfr. SAN AGUSTIN, *De Trinitate* XV, 7, 12; XV, 17, 28 (CCL 50A).

²⁰ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 47, 4-11; PL 101, 641. Puede verse también la misma afirmación en *Dicta Alcuini* PL 100, 567.

²¹ Por ejemplo, puede verse a Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* I, 77. En el artículo 3 de esa cuestión presenta la división de las facultades del alma a partir de los conceptos de acto y potencia.

- ²² *De ratione animae*, ed. Curry, p. 56, 3-5; PL 101, 644.
- ²³ *Sed et beatus apostolus Paulus mirabiliter discernit inter spiritum et mentem dicens: Psallam spiritu, psallam et mente (I Cor. 14, 15). Spiritu psallit qui rerum obscuras significationes non intelligens ore profert; psallit mente qui easdem significationes mentis efficacia intelligit. Ibidem*, ed. Curry, p. 56, 5-11; PL 101, 644.
- ²⁴ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 41, 2-10; PL 101, 639.
- ²⁵ *Ibidem*, ed. Curry, p. 54, 2-5; PL 101, 643.
- ²⁶ *Ibidem*, ed. Curry, p. 40, 17-18; p. 41, 1-2; PL 101, 639.
- ²⁷ *Ibidem*, ed. Curry, p. 46, 2-5; PL 101, 641.
- ²⁸ PLATÓN, Fedón 79E – 80A.
- ²⁹ *Triplex est enim animae ut philosophi volunt natura. Est in ea quaedam pars concupiscibilis alia, rationabilis tertia irascibilis. Duas enim habent harum partes nobiscum bestiae et animalia communes id est concupiscentiam et iram. Homo solus inter mortales ratione viget consilio valet intelligentia antecellit. Sed his duobus (id est concupiscentiae et irae) ratio quae mentis propria est imperare debet. De ratione animae*, ed. Curry, p. 41, 11-18; PL 101, 639-640.
- ³⁰ *Et hoc erit, si concupiscentia vel ira plus dominabitur in homine quam ratio in qua sola praecellit animantibus. Ibidem*, ed. Curry, p. 53, 15-17; PL 101, 643.
- ³¹ *Si enim vel concupiscentia vel ira rationem vincit et dominatur quaelibet illorum in anima ordo perversus praecipitabit consentientem in pejus et tenet solium rationis ira si immoderata erit vel concupiscentia effrenata. Ibidem*, ed. Curry, p. 43, 10-15; PL 101, 640.
- ³² *...et haec omnia rationabili mentis intuitu oportet eam discernere, ne quid indecens fiat in officio suae carnis alicubi. Ibidem*, ed. Curry, p. 41, 7-10; PL 101, 639.
- ³³ *Ratio data est ut diximus omnem hominis vitam regere, et gubernare; ex qua si corrumpitur oritur superbia et cenodoxia. Ibidem*, ed. Curry, p. 44, 9-11; PL 101, 640.
- ³⁴ Pocas líneas más abajo del párrafo del Fedón que citamos más arriba, escribe Platón: "... (el alma es) en sumo grado similar a aquello que es divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble, siempre idéntico a sí mismo..." (Fedón 80B).
- ³⁵ Cfr. Gén. 5, 1-ss; 5, 3)
- ³⁶ Cfr. Gén. 9, 6.
- ³⁷ Ps. 8, 6.
- ³⁸ Puede verse sobre este tema DAVY, M.M., *Initiation a la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1977, y la bibliografía allí citada.
- ³⁹ Ecclo. 17, 3.
- ⁴⁰ Sap. 2, 23.
- ⁴¹ 1 Cor. 11, 7.
- ⁴² En otras obras Alcuino ha descartado la posibilidad de que Dios posea cuerpo. Cfr. *Syn. X*; PL 101, 1336; *Confessio fidei I, X*; PL 101, 1034; *I, XX*; PL 101, 1041.
- ⁴³ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 45, 1-3; PL 101, 641. Puede verse la influencia agustiniana de esta afirmación en SAN AGUSTIN, *De Trinitate XIV, 3, 6* (CCL 50A, pp. 427-428).
- ⁴⁴ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 65, 8; PL 101, 647.
- ⁴⁵ *Comm. ad I Cor.*, PL 17, 240.
- ⁴⁶ *Sent. I, XI, 5*; PL 83, 561.
- ⁴⁷ *Ibidem*, ed. Curry, p. 45, 3-5.
- ⁴⁸ Cfr. Génesis 1, 26.
- ⁴⁹ *De ratione animae*, ed. Curry, pp. 45, 5-17; 46 1-2; PL 101, 641.
- ⁵⁰ La fuente agustiniana de esta afirmación puede verse en SAN AGUSTIN, *De Trinitate XIV, 4, 6* (CCL 50 A, pp. 428-429).
- ⁵¹ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 59, 10; PL 101, 645. Las fuentes de esta afirmación pueden encontrarse en SAN AGUSTIN, *De Genesi ad litteram VIII, 2* (CSEL 28, pp. 101-202); y SAN ISIDORO, *Sententiae I, 12, n. 4* (PL 83, 562).
- ⁵² Cfr. D'ONOFRIO, G., "Quod est et non est". *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, en "Doctor Seraphicus" 38 (1991), p. 17.
- ⁵³ *De ratione animae*, ed. Curry, pp. 48 – 51; PL 101, 642 – 643.
- ⁵⁴ Cfr. la fuente agustiniana en SAN AGUSTIN, *De Genesi ad litteram VII, 14* (CSEL 28/1, pp. 212-213).

⁵⁵ Nuevamente es reconocible en este paso la fuente agustiniana: *De Genesi ad litteram* XII, 16 (CSEL 28/1, pp. 401-403) y, también, la importancia que el obispo de Hipona otorga a la memoria en sus *Confesiones* (cap. 8-18). La frase que utiliza Alcuino *thesauro memoriae* es de Cicerón en *De oratore* I, 5, 18.

⁵⁶ *Omnium rerum species lux animae adnuntiat quas ipsa in se acceptas specificat specificatasque recondit. De ratione animae*, ed. Curry, p. 57, 10-12; PL 101, 645.

⁵⁷ *...anima nostra quae libera est, et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur, quae considerando spectat omnia. Ecce nunc sumus in Italia, et cogitamus ea quae ad Orientales aut Occidentales partes spectare videntur, et cum illis versari videmur qui in Perside sunt constituti, et illos videmus qui degunt in Africa, si quos cognitos nobis ea terra susceperit...* SAN AMBROSIO, *Hexameron*, VI, 8 (CSEL 32/1, pp. 235-236).

⁵⁸ *An potest aliquis non admirari, quod sensus ille vivus atque coelestis, qui mens, vel animus nuncupatur, tantae mobilitatis est, ut ne tum quidem, cum sopitus est, conquiescat; tantae celeritatis, ut uno temporis puncto coelum omne collustret, et si velit, maria pervolet, terras, ac urbes peragret, omnia denique, quae libuerit, quamvis longe lateque summota sint, in conspectu sibi ipse constituat.* LATANCIO, *De opificio Dei* XVI, 9, 10 (CSEL 27, p. 53).

⁵⁹ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 51, 5-7; PL 101, 642.

⁶⁰ *Ibidem*, ed. Curry, p. 55, 16; PL 101, 644.

⁶¹ Cfr. nota 17.

⁶² *De ratione animae*, ed. Curry, p. 55, 15-18; PL 101, 644.

⁶³

⁶⁴ Cfr. FABRO, C., *L'anima nell'età patristica e medievale*, en SCIACCA, M.-F. (ed.) *L'anima*, Morcelliana, 1954; p. 91.

⁶⁵ Cfr. CAVADINI, J., *The sources and theology of Alcuin's "De fide sanctae et individuae Trinitatis"*, en "Traditio" 46 (1991); p. 132.