

LA NOCIÓN DE “ALMA” EN EL TRATADO ANÓNIMO DE *SPIRITU ET ANIMA* Y EN EL *DIDASCALICON* DE HUGO DE SAN VÍCTOR

The Notion Of “Anima” In The Anonymous’ Treaty *De Spiritu Et Anima* And In The *Didascalicon* Of Hugh Of Saint Victor

Dra. Alexia Schmitt¹ (USAL)
alexia.schmitt@usal.edu.ar

Artículo recibido: 31 de marzo de 2023
Artículo aprobado: 31 de mayo de 2023

Resumen

El tratado anónimo *De Spiritu et Anima* constituye un documento valioso, pues procura abordar el tema del alma recurriendo a todas las fuentes latinas disponibles en su tiempo: Lactancio, Macrobio, Agustín, Boecio, Beda, Alcuino, Hugo de San Víctor, Isaac de Stella, entre otras. Sin pretender resolver la cuestión de su autoría, -cuestión que aún hoy permanece abierta entre los especialistas-, nos proponemos comparar la significación de “alma” en el tratado anónimo y en el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, a fin de determinar si y en qué medida la influencia del Victorino se encuentra presente en la concepción de “alma” propuesta por el compilador.

Palabras clave: *De Spiritu et Anima*, Hugo de San Víctor, *alma*, mente, imagen de Dios.

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Su tesis doctoral fue publicada por Biblos bajo el título “Interioridad y trascendencia. Asimilación de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna”. Profesora de *Historia de la Filosofía Medieval* en la misma Universidad. Su línea de investigación es la influencia de la tradición agustiniana en el pensamiento de Nicolás de Cusa.

Abstract

The anonymous treatise *De Spiritu et Anima* is a valuable document, as it seeks to address the subject of the soul using all the Latin sources available at its time: Lactantius, Macrobius, Augustine, Boethius, Bede, Alcuin, Hugh of Saint Victor, Isaac of Stella, among other. Without pretending to resolve the question of its authorship, -a question that still remains open among specialists-, we intend to compare the meaning of “soul” in the anonymous treatise and in the *Didascalicon* of Hugh of Saint Victor, in order to determine if and to what extent the influence of the Victorine is present in the conception of “soul” proposed by the compiler.

Key words: *De Spiritu et Anima*, Hugh of Saint Victor, soul, mind, image of God.

El tratado anónimo *De Spiritu et Anima* constituye un documento valioso, pues procura abordar el tema del alma recurriendo a todas las fuentes latinas disponibles en su tiempo: Lactancio, Macrobio, Agustín, Boecio, Beda, Alcuino, Hugo de San Víctor, Isaac de Stella, entre otras.

Una de las influencias más evidentes presentes en el tratado es la de san Agustín². Entre los temas recogidos de la filosofía agustiniana pueden mencionarse el de la interioridad, la iluminación, y la primacía de la caridad. En particular se retoman tres obras del Hiponense: el *De Trinitate*, aludiendo a la imagen de la Trinidad en el alma humana en sus tres facultades (memoria, intelecto y voluntad); el *De Genesi ad litteram*, una de las obras en las cuales Agustín más se detiene en el tratamiento del hombre y en la relación cuerpo-alma, al exponer la creación del hombre hecha a partir de la tierra y del soplo de vida recibido de Dios; y el *De quantitate animae*, en el cual también se ocupará de la relación cuerpo-alma. Así, al antiguo problema de la relación cuerpo-alma se añade con la obra agustiniana el de la relación alma-espíritu, otorgándole a este último un carácter intelectual, que lo une a la *mens* (cf. Vannini, 2021, p. 14-15). De ahí que no es de extrañar que la presente compilación fuese atribuida en un comienzo al Obispo de Hipona. Alberto Magno y Tomás de Aquino rechazan que este escrito sea de Agustín (cf. Tomás de Aquino Qu. disp. De anima XII, ad 1^m y Théry, 1921, p

² Acerca de la influencia agustiniano en el tratado anónimo, véase Matínez Porcell, 2017, 367-371.

374-377). No sólo las referencias a autores posteriores al Hiponense, -como Boecio, Beda³, Hugo de San Víctor, e Isaac de Stella, entre otros-, sino también sus diferencias estilísticas, demuestran que Agustín no ha podido ser su autor (cf. Teodoro, 2002, p. 89; Norpoth, 1971, p. 7-36).

Hugo de San Víctor es otra de las influencias innegables⁴. Según Martínez Porcell las afirmaciones de Hugo de San Víctor constituirían “la trama fundamental desde la que el autor insiere extractos de san Agustín o san Bernardo” (Martínez Porcell, 2018, p. 267). De ahí que muchos hayan atribuido este escrito a Hugo; Coustant, el editor de la *Patrologia* de Migne, así lo recuerda, aunque también descartará esta hipótesis:

El abad Giovanni Tritemio lo reseña en el catálogo de las obras de Hugo de San Víctor. Bajo el mismo nombre Vicente de Beauvais lo menciona en su *Speculum Naturale*, lib. 23 y 25 passim, y lib. 24 canales 1, lib. 27, cap. 75. También en *Speculum Historiale*, lib. 18, cap. 55, observa que este folleto no tiene en absoluto el estilo agustiniano, al que algunos lo atribuyen, y cree que está sacado de sus libros, del maestro Hugo de San Víctor, como dijimos. En conclusión, se coloca entre los folletos de Hugo, donde también hay un libro II *De anima*, marcado con su nombre en el manuscrito de la abadía de San Víctor. Sin embargo, el hecho de que en el libro muchos pasajes de las obras de Hugo están presentes con notables cambios, obligan a buscar otro autor (Coustant, 1803, 779-832).

El mismo Coustant propone que su autor habría sido un monje cisterciense de la abadía de Clairvaux, Alcher de Clairvaux, en respuesta al pedido de otro monje cisterciense, Isaac de Stella, quien en una carta le solicita que trate con mayor profundidad algunas cuestiones fisiológicas (cf. Isaac de Stella, *Epistola de anima ad familiarem suam*, PL CXCIV, 1875-90). Raciti descarta la hipótesis de Coustant por dos razones: el *De spiritu et Anima* no es un tratado anatómico sobre el cuerpo humano, y recién en el siglo XIV la biblioteca de la abadía de Clairvaux contará con una copia del opúsculo, proponiendo que esta compilación sería de Pedro Comestor (cf. Raciti, 1961, p. 385-401). Pero Smalley no está de acuerdo con esta última atribución (cf. Smalley, 1981, p. 91), y Martínez Porcell deja también abierta la cuestión (Martínez Porcell, 2018, p. 265-266).

³ Beda posee entre sus obras una colección de textos tomados de los escritos de Agustín de Hipona (cf. Madrid, 2002, p. 88).

⁴ Acerca de la influencia de Hugo de San Víctor en el tratado anónimo, véase Martínez Porcell, 2017, 371-373.

Por consiguiente, la cuestión de la autoría de la presente compilación es discutida aún hoy entre los especialistas. Sin pretender resolverla, el presente artículo propone comparar la concepción de “alma” propuesta en *De Spiritu et Anima* con la del *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, a fin de determinar si y en qué medida la influencia del Victorino se encuentra presente en la concepción de “alma” propuesta por el compilador.

I. La significación de “alma” en el tratado *De Spiritu et Anima*

En contraposición a la concepción aristotélica, -la cual concibe al alma como forma del cuerpo (cf. Arist. *De anima* 412^a19-20)-, el presente tratado comienza advirtiendo desde su primera línea que el alma es *substantia*; por tanto, no necesita de otro para existir. En palabras del compilador: “El alma es una sustancia que participa de la razón, adaptada para regir un cuerpo” (An., *De Spir. et An.* cap. 1: *Animus est substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*). En efecto, el hombre posee dos sustancias: “El alma con la razón, la carne con los sentidos” (An., *De Spir. et An.* cap. 3: *anima cum ratione, carne cum sensibus suis*). Mientras el cuerpo necesita estar unido al alma para ser vivificado, el alma no necesita del cuerpo para su vida racional (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 3). Profundicemos en esta significación de “alma”.

En el capítulo noveno el compilador nos advierte: “Alma y espíritu son lo mismo en el hombre (...) La esencia es la misma pero las propiedades son distintas. (...) Es espíritu en cuanto que es una sustancia racional (...); alma en cuanto que es vida del cuerpo” (An., *De Spir. et An.* cap. 9: *Anima et spiritus idem sunt in homine (...) Eadem est essentia, sed proprietates diversa. (...) Spiritus est in quantum est (...) substantia rationalis; anima in quantum est vita corporis*). De ahí que el alma pueda recibir ambos nombres según la función que ejerza: “espíritu” en cuanto sustancia racional; “alma” en tanto vivificadora del cuerpo.

Los dos sentidos de “alma” junto a sus respectivos nombres, -“alma” en tanto vivificadora del cuerpo, y “espíritu” por ser sustancia racional-, se encuentran contenidos bajo una significación más general:

El alma es espíritu intelectual, racional, siempre viviente, siempre en movimiento, capaz de una voluntad buena y mala; (...) y según el oficio de su obrar, es nombrada con diversos nombres. Efectivamente se llama alma (*anima*) en cuanto vegeta; espíritu, en cuanto contempla; sentido, en cuanto siente; principio vital (*animus*), en cuanto vivifica; mente, en cuanto entiende; razón, en cuanto discierne; memoria, en cuanto recuerda; voluntad, en cuanto consciente. Todos esos aspectos no se diferencian en la sustancia como se diferencian en los nombres; porque todo esto es una sola alma: cierto que las propiedades son diversas, pero la esencia es una.⁵

Por consiguiente, el alma es una sustancia incorporeal⁶, capaz de realizar diversidad de oficios.⁷ Tal diversidad no implica pluralidad, sino que se trata de una única sustancia toda ella presente en cada uno de sus actos: “(...) el alma en cualesquiera de sus movimientos y actos está toda a la vez. (...) cuando recuerda toda, toda es memoria; cuando toda quiere, toda es voluntad; cuando toda piensa, toda es pensamiento; cuando toda ama, toda es amor.” (An., *De Spir. et An.* cap. 19: *Anima vero in quibuscumque suis motibus vel actibus tota simul adest. (...) cum tota meminit, tota est memoria; cum tota vult, tota est voluntas; cum tota cogitat, tota est cogitatio; cum tota diligit, tota est dilectio*). Más aún, el alma, “siendo sutil e invisible, no puede ser vista, pero se extiende y manifiesta por sus potencias” (An., *De Spir. et An.* cap. 13: *Cum sit subtilis et invisibilis, videri non potest, sed per potentias suas se extendit et ostendit*). Con más precisión:

Toda la esencia del alma consiste en esas potencias suyas, ni se divide en partes, siendo simple e individual; y si alguna vez se dice que tiene partes, se ha de entender más bien por razón de la semejanza que por la verdad de la composición. (...) siempre una y la misma sustancia, que, según las diversas potencias, obtiene vocablos diversos.⁸

⁵ An., *De Spir. et An.* cap. 13: *Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax; (...) atque secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima, dum vegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus dum sentit; animus, dum sapit; dum intellegit, mens; dum discernit, ratio; dum recordatur, memoria; dum consentit, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus; quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diversae, sed essentia una.*

⁶ Acerca de la diferencia entre “incorporeidad” e “inmaterialidad véase Martínez Porcell, 2017, 369.

⁷ Cf. An., *De Spir. et An.* cap. 34: *Anima nominatur totus homo interior, qua vivificatur, regitur et continetur lutea illa massa, tumefacta succis, ne arefacta dissolvatur. Dum ergo vivificat corpus, anima est; dum vult, animus est; dum scit, mens est; dum recolit, memoria est; dum iudicat, ratio est; dum spirat ve contemplatur, spiritus est; dum sentit, sensus est.*

⁸ An., *De Spir. et An.* cap. 13: *Tota animae essentia in his potentiis suis consistit, nec per partes dividitur, cum simples intellegendum est. (...) sed una eademque substantia secundum diversas potentias diversa sortitur vocabula.*

De ahí que Tomás de Aquino sintetiza así lo afirmado por el presente tratado:

(...) el alma es sus potencias o capacidades, puesto que son propiedades naturales de ella. Por lo cual, en el mismo libro se dice que todas las potencias son una sola alma: ciertamente diversas por su propiedad, pero una sola potencia. Y esto es lo mismo que si se dijera que lo caliente, lo luminoso y lo ligero están en un mismo fuego.⁹

Ahora bien, el compilador distingue tres potencias del alma: racionalidad, concupiscibilidad e irascibilidad (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 4 y 13). Por el apetito concupiscible e irascible es apta para apetecer o evitar algo, mientras que por la racionalidad es apta para iluminar lo inferior a sí, -es decir, “todo lo que contiene la órbita del cielo bajo sí misma” (An., *De Spir. et An.* cap. 4: *quidquid coelí ambitu continetur*)-, lo que está en sí, -esto es, se conoce a sí misma¹⁰-, lo que se encuentra junto a ella (los ángeles), e incluso, lo superior a ella: Dios (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 4). En otras palabras, por la racionalidad el alma es capaz de conocer todas las clases de seres, sensibles e inteligibles; mientras que por el deseo llega al amor de todo (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 7).

En consecuencia, la potencia que caracteriza al alma es la racional:

El alma se caracteriza por la razón, con la cual se aplica a las artes magníficas y se instruye con disciplinas eximias, para que conozca las cosas divinas y administre las cosas humanas; de este modo supera con dignidad a los demás animales, por cuanto es sustancia racional. Propiamente esto es el alma, a saber, sustancia racional.¹¹

Junto con sus potencias el alma posee diferentes energías, entre las cuales se destaca la más noble de todas, la mente:

⁹ Tomás de Aquino Qu. disp. De anima XII, ad 1^m: *Unde in eodem libro dicitur quod omnes potentiae sunt una anima, proprietate quidem diversae, sed potentia una. Et est similis modus dicendi, sicut si diceretur quod calidum, lucidum et leve sunt unus ignis.*

¹⁰ Gracias a su invisibilidad el alma es capaz de verse a sí misma, y de comprender las cosas invisibles (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 2).

¹¹ An., *De Spir. et An.* cap. 18: *Ratione insignita est anima, qua artibus docetur egregiis et disciplinis instruitur eximiis, ut divina sapiat, et humana tractet; atque sic caetera animalia decenter excellat, utpote substantia rationalis, hoc enim proprie est anima, substantia scilicet rationalis, id est, spiritus rationalis.*

Por lo cual se llama mente, no al alma, sino a lo que sobresale en el alma, como la cabeza y el ojo. De donde también el mismo hombre según la mente se dice imagen de Dios. Efectivamente se llama mente por eso que sobresale en el alma, ya que es la energía más excelente del alma, de la cual procede la inteligencia. Puesto que la razón es el movimiento del alma que agudiza la visión de la mente y que distingue las cosas verdaderas de las falsas.¹²

En suma, el ojo del alma, -su parte más excelente-, es la mente; y la visión de tal ojo es la inteligencia (cf. An., *De Spir. et An.* cap, 10). Así, gracias a la fuerza de la mente, el alma es capaz de elevarse sobre sí misma y conocer a Dios (cf. An., *De Spir. et An.* cap, 2). Y si bien sólo el alma puede contemplar a Dios por medio de la mente, Dios y el alma son de diferente naturaleza: Dios es inmutable y sin defecto, mientras el alma es mudable e imperfecta (cf. An., *De Spir. et An.* cap, 2).

Comprendemos entonces la significación más propia de “alma” para el autor del tratado, -sustancia incorpórea creada a imagen de Dios por la mente-; significación que nos permite comprender por qué el alma es capaz de llegar al conocimiento de Dios por su autoconocimiento; -veremos en la siguiente sección una coincidencia con el *Didascalicon* en este punto: “Si uno desea volverse tal como fue creado por Dios, esto es semejante a Él, que se vuelva a sí mismo, y se esté en sí mismo y se busque dentro de sí mismo, y así verá que es hombre y por qué parte suya fue hecho a imagen de Dios” (cf. An., *De Spir. et An.* cap, 2: *Quisquis ergo se talem reddi desiderat, quails a Deo factus est, id est similem Deo, redeat ad se, et stet in se, et sic intra semetipsum quaerat, et videat unde constet homo, et ex qua sui parte factus sit ad imaginem Dei*).

II. La significación de “alma” en el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor

Entre las fuentes del tratado *De Spiritu et Anima* Vannini menciona a Hugo de San Víctor, destacando la gran cantidad de escritos del Victorino:

¹² An., *De Spir. et An.* cap. 34: *Quapropter non anima, sed quod excellit in anima, mens vocatur tanquam caput vel oculus. Unde et ipse homo secundum mentem Imago Dei dicitur. Mens namque ex eo dicta est, quod emineat in anima, praestantior siquidem vis animae est, a qua procedit intellegentia. Ratio siquidem est animi Motus, visum mentis acuens, veraque a falsis distinguens.*

obras históricas, comentarios a los libros bíblicos y al *De coelesti hierarchia* de Dionisio Pseudo-Areopagita, manuales pedagógicos, escritos teológicos, obras espirituales, cartas y sermones-, en los que los autores medievales posteriores se inspiraron durante mucho tiempo, comenzando precisamente por el editor de *De Spiritu et Anima*. Sus libros más importantes son el *De sacramentis*, el *Didascalicon* (o *Eruditio didascalica*), extenso y enciclopédico, de introducción al estudio de las artes liberales, la teología, la Sagrada Escritura, y el *De arca Noe* y *De arca Noe mystica*, sobre la transición de *ratio* a la *contemplatio*, fuertemente influenciada por el misticismo de Dionisio Pseudo-Areopagita (Vannini, 2021, p. 19).

Escrita a fines del 1120 y dirigida a los estudiantes que ingresaban a la escuela de la Abadía de San Víctor, el *Didascalicon* es una obra didáctica sobre la lectura:

Dos son las vías principales por las que alguien se acerca al conocimiento, a saber, la lectura y la meditación, de las cuales la lectura representa el primer paso en lo que se refiere a la enseñanza, y de ella se ocupa este libro. Para la lectura, los preceptos más necesarios son tres: el primero, que cada quien sepa lo que debe leer; el segundo, en qué orden debe leer, es decir, qué es lo que viene primero y qué es lo que sigue; y el tercero, cómo debe leer. De estos tres, tratado cada uno por separado, se ocupa este libro, pero su enseñanza instruye al lector tanto en los escritos profanos como en las escrituras divinas (...).¹³

Por tanto, el propósito de la obra era ofrecer orientación a los estudiantes sobre qué leer, en qué orden y cómo, tanto en relación a las ciencias como a las Sagradas Escrituras. En efecto, para el Victorino, todas las áreas del conocimiento se encuentran integradas y son necesarias para que el hombre alcance su perfección y restablezca su semejanza divina:

(...) en contraste con el Cistercianismo, que prohibía el aprendizaje "profano" y buscaba hacer de cada monasterio solamente una "escuela de caridad", el *Didascalicon* planteó un programa insistiendo en la indispensabilidad de todo un complejo de las artes tradicionales, y sobre la necesidad de su búsqueda científica en un orden particular por todos los hombres como un medio, tanto para aliviar las debilidades físicas de la vida terrenal, como para restaurar aquella unión con la Sabiduría divina por la que el hombre fue hecho (Taylor, 1961, p. 4.).

¹³ Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* Praefatio 741A: *Duae praecipue res sunt quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet lectio et meditatio, e quibus lectio priorem in doctrina obtinet locum, et de hac tractat liber iste dando praecepta legendi. tria autem sunt praecepta magis lectioni necessaria: primum, ut sciat quisque quid legere debeat, secundum, quo ordine legere debeat, id est, quid prius, quid postea, tertium, quomodo legere debeat. de his tribus per singula agitur in hoc libro. instruit autem tam saecularium quam divinarum scripturarum lectorem (...).* Cf. Villalaz, 2015, p. 11 y Taylor, 1961, p. 3.

El *Didascalicon* se inicia destacando que la sabiduría es la primera de las cosas que el hombre debe buscar, en tanto en ella reside la forma del bien perfecto. Cuando la sabiduría ilumina al alma inmortal del hombre, ésta reconoce que ha sido creada a imagen del principio, al cual encuentra volviéndose a su interior:

De todas las cosas que se han de buscar, la primera es la sabiduría, en la que reside la forma del bien perfecto; la sabiduría ilumina al hombre para que se conozca a sí mismo, y para que sepa que fue semejante a todos los demás antes de comprender que fue hecho en forma diferente a todos los demás. El alma inmortal, en efecto, iluminada por la sabiduría, puede ver cuál es su principio y reconoce cuán indigno es que alguien busque fuera de sí mismo cuando debiera darse por satisfecho con lo que él es en sí mismo. Se lee en la inscripción del trípode de Apolo: “conócete a ti mismo”, porque en verdad si el hombre no se olvidara de su origen, reconocería que nada es todo aquello que está sujeto a la mutabilidad.¹⁴

Hugo retoma así la senda de la interioridad agustiniana: de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo trascendente. En otras palabras, las realidades sensibles, exteriores al alma humana, son mudables y finitas; en cambio, en su interior, el alma encuentra una imagen del principio inmutable, pues ella fue creada a imagen de Dios. De manera semejante, el compilador del *De spiritu et anima* advertirá: “el alma iluminada por la sabiduría ve su principio, se conoce a sí misma y entiende el gran inconveniente de buscar fuera de sí lo que puede encontrar en sí misma” (An., *De Spir. et An.* cap, 1: *Animus sapientia illustratus, et suum principium respicit, et se ipsum cognoscit, et quam sit indecorum ut extra se quaerat quod in se ipso possit invenire, intellegit.* Cf. An., *De Spir. et An.* cap, 2: *Quisquis ergo se talem reddi desiderat, quails a Deo factus est, id est similem Deo, redeat ad se, et stet in se, et sic intra semetipsum quaerat, et videat unde constet homo, et ex qua sui parte factus sit ad imaginem Dei*). Por consiguiente, tanto el Victorino como el autor del *De Spiritu et Anima* coinciden en que el alma ha sido creada a imagen de Dios; de ahí que por el autoconocimiento el alma llegue al conocimiento del principio.

¹⁴ Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1, 1: *Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit. sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat, qui ceteris similis fuit cum se prae ceteris factum esse non intellexit. immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et quam sit indecorum agnoscit, ut extra se quidquam quaerat, cui quod ipse est, satis esse poterat. scriptum legitur in tripode Apollinis: gnoti seauton, id est, cognosce te ipsum, quia nimirum homo si non originis suae immemor esset, omne quod mutabilitati obnoxium est, quam sit nihil, agnosceret.*

Ahora bien, por llevar impresa en sí la semejanza con todas las cosas, el alma contiene virtual y potencialmente todo:

(...) [el alma] estaba conformada por todas las naturalezas, pero no según la realidad de lo compuesto, ni según el concepto de la composición. Ni se debe pensar que esta semejanza con todas las cosas la tenga el alma desde otra parte, desde afuera, sino que más bien ella, en sí y por sí misma, la posee como una capacidad innata y por virtud propia. (...) la mente de la que, por llevar impresa en sí misma la semejanza de todas las cosas, se dice que es todas las cosas y que recibe la composición de todas ellas, no porque las contenga de forma integral, sino virtual y potencial.¹⁵

Por consiguiente, el alma es capaz de aprehender toda clase de seres: se acerca a las cosas exteriores por los sentidos, y por la inteligencia puede: regresar a sí, comprender las causas invisibles de las cosas, e incluso, ascender a las realidades divinas (cf. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1, 1). De manera semejante el autor del *De Spiritu et Anima* advertirá que “La mente es capaz de todas las cosas, y distinguida por la semejanza de todas las cosas, se dice que es todas las cosas por cierta potencia natural y por dignidad natural” (An., *De Spir. et An.* cap, 11: *Mens universorum capax, et omnium rerum similitudine insignita, omnia esse dicitur natural quadam potentia et natural dignitate*). De ahí que sea capaz de conocer tanto los seres sensibles, -los cuales son inferiores al alma-, como los inteligibles, entre los cuales se encuentran la misma alma, los ángeles, -que están junto a ella-, y Dios, superior a ésta (cf. An., *De Spir. et An.* cap, 4). En consecuencia, un segundo punto en el cual el compilador coincidiría con el Victorino es en la capacidad que posee el alma de aprehender toda clase de seres, sensibles e inteligibles, en tanto lleva impresa en sí la semejanza con todas las cosas.

Luego de introducir la definición de la filosofía como la búsqueda de y el amor a la sabiduría, Hugo advierte: “dado que este bien excelso de la filosofía ha sido puesto al alcance del alma humana, para que la argumentación se desarrolle a través de una especie de hilo

¹⁵ Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1, 1: (...) *ex omnibus naturis constare, non secundum compositionem sed secundum compositionis rationem. neque enim haec rerum omnium similitudo aliunde aut extrinsecus animae advenire credenda est, sed ipsa potius eam in se et ex se nativa quadam potentia et propria virtute capit (...) mens, rerum omnium similitudine insignita, omnia esse dicitur, atque ex omnibus compositionem suscipere, non integraliter, sed virtualiter atque potentialiter continere.*

conductor, hay que tomar como punto de partida las virtudes del alma” (Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* I,2: *quoniam vero humanis animis hoc excellentissimum bonum philosophiae comparatum est, ut viae filo quodam procedat oratio, ab ipsis animae efficientiis ordiendum est*). De ahí que en el siguiente capítulo el Victorino refiera a la triple potencia del alma (cf. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1,4). La primera potencia sólo da vida a los cuerpos para que, luego de nacer, crezcan y subsistan; dicha potencia puede observarse en plantas y árboles. La segunda, -por medio de la cual los seres sensibles poseen el juicio de la percepción sensorial, en tanto pueden captar las formas de los cuerpos sensibles presentes, e incluso, retener en la memoria durante algún tiempo las imágenes de las formas-, es compartida por hombres y animales. Esta segunda potencia presupone la primera. No obstante, las imágenes que los seres sensibles reciben por los sentidos son confusas y oscuras, nada pueden lograr a partir de su combinación y, luego de cierto tiempo, las olvidan. La tercera potencia, exclusiva del género humano, que subsume las dos anteriores y se constituye enteramente en la razón, es versada en sacar firmísimas conclusiones de las cosas presentes, realizar la inteligencia de las ausentes, e investigar las desconocidas. Teniendo en cuenta esta triple potencia del alma, se concluye:

esta alma de naturaleza divina no se limita al conocimiento de lo que aprehende por estar presente ante sus sentidos, sino que también puede imponer a las cosas ausentes los nombres imaginados a partir de las cosas sensibles, así como expresar en palabras ordenadas lo que comprende racionalmente por la inteligencia. También es propio de su naturaleza investigar lo desconocido a partir de lo conocido, y quiere conocer no sólo si algo existe, sino también qué es, cómo y de qué forma es, e incluso, por qué es.¹⁶

Si bien Hugo sigue a Boecio a lo largo de todo este capítulo cuarto del libro I del *Didascalicon* (cf. Boecio, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, I.i (PL, LXIV, 71A ss.)), las tres potencias del alma que el teólogo distingue aquí las volvemos a encontrar en cierto modo en el tratado anónimo. En efecto, a la primera potencia del alma distinguida por

¹⁶ Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1,3: *huic divinae naturae non ea tantum in cognitione sufficiunt, quae subiecta sensibus comprehendit, verum etiam ex sensibilibus imaginatione concepta, et absentibus rebus nomina indere potest, et quod intelligentiae ratione comprehendit, vocabulorum quoque positionibus aperit. Illud quoque ei naturae proprium est, ut per ea, quae sibi nota sunt, ignota investiget. Et non solum unumquodque an sit, sed quod sit etiam, et quale sit, nec non et cur sit oportet agnoscere.*

Hugo correspondería la función del alma como vivificadora del cuerpo, razón por la cual el alma recibe el nombre de alma, según el compilador (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 9). La tercera potencia del alma propuesta por el Victorino sería comparable con la función del alma como sustancia racional, de ahí que el alma reciba el nombre de espíritu según el autor del tratado (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 9). Por último, la segunda potencia del alma según el *Didascalicon*, la sensorial, se encontraría entre las energías del alma propuestas por el compilador (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 11).

En el capítulo cuarto del libro segundo Hugo referirá al número cuaternario del alma¹⁷, a fin de ilustrar la progresión y regresión del alma a partir de la unidad, la cual constituiría la forma más apropiada de expresar la esencia simple del alma por ser también incorpórea. Con estas palabras se describe la primera progresión del alma:

se da cuando, desde su esencia simple, que se representa mediante la mónada, se extiende hacia lo virtual ternario, en donde por la concupiscencia desea una cosa, por la ira rechaza otra, y por la razón discierne entre ambas. Y con razón se afirma que desde la mónada fluye hacia la tríada, porque toda esencia es por naturaleza anterior a sus potencias. Además, si el mismo *uno* se encuentra tres veces en el número ternario por el que se multiplica, esto significa que el alma se encuentra toda entera en cada una de sus potencias y no está en ellas dividida en partes. No podemos, pues, decir que la razón sola, o la ira sola, o la concupiscencia sola constituyan una tercera parte del alma. En efecto, la razón no es distinta del alma ni menos que ella en la sustancia; ni la ira es distinta del alma ni menos que ella; ni la concupiscencia es distinta del alma ni menos que ella, sino que la misma y única sustancia recibe diferentes nombres según sus diferentes potencias.¹⁸

Concupiscibilidad, irascibilidad y racionalidad: el modo en que el alma se extiende en esta primera progresión según el Victorino lo volvemos a encontrar en la distinción de las

¹⁷ Cfr. *Aureum Carmen* (línea 47 del texto griego; 51-52 del texto latino), y Macrobio, *In somnium Scipionis*, vi, xli: “*Per qui nostrae animae numerum dedit ipse quaternum*”.

¹⁸ Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 2, 4: *prima igitur progressio animae est qua de simplici essentia sua, quae monade figuratur, in virtualementernarium se extendit, ubi iam per concupiscentiam aliud appetat, aliud per iram contemnat, per rationem inter utrumque discernat. et recte a monade in triadem profluere dicitur, quia omnis essentia naturaliter prior est potentia sua. rursus, quod eadem unitas in ternario multiplicante ter invenitur, hoc significat, quoniam anima non per partes, sed tota in singulis suis potentiis consistat. neque enim vel rationem solam vel iram solam vel concupiscentiam solam tertiam partem animae dicere possumus, cum nec aliud, nec minus sit in substantia ratio quam anima, nec aliud, nec minus ira quam anima, nec aliud, nec minus concupiscentia quam anima, sed una eandemque substantia secundum diversas potentias suas diversa sortitur vocabula.*

potencias del alma realizada por el autor del tratado (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 4 y 13), así como también en ambas obras se insiste en la simplicidad del alma a pesar de su diversidad de actos o potencias (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 13 y 19).

En una segunda progresión, el alma desciende del ternario virtual para dirigir ‘la música del cuerpo’, que se estructura sobre el número nueve. Hugo sitúa la ‘música del cuerpo’ en tres potencias: la potencia vegetativa, que es la que hace crecer al cuerpo; otra, en los humores, de cuya conformación depende la subsistencia del cuerpo, común a todos los seres dotados de sentidos; y la potencia exclusiva de los seres racionales, la que se sitúa en las actividades, entre las que sobresalen las artes mecánicas (cf. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 2, 12).

En una tercera progresión, “habiendo ya salido el alma de sí misma por los sentidos hacia las cosas visibles —que ella debe administrar y son representadas por el número veintisiete, que es un número cúbico y, a semejanza del cuerpo, se extiende en tres dimensiones— se dispersa en toda clase de acciones” (Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 2, 4: *per sensus iam extra se profusa ad visibilia haec, quae per viginti septem, qui solidus numerus est et trina dimensione ad similitudinem corporis extenditur, figurantur dispensanda, per infinitas actiones dissipatur*).

En la cuarta progresión, el alma retorna a la pureza de su simplicidad, pues se separa del cuerpo: “el alma, después del final de esta vida, que se representa por el número ochenta, retorna a la unidad de su simplicidad, de la que se había apartado, cuando descendió para gobernar al cuerpo humano” (Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 2, 4: *anima post huius vitae terminum, qui per octoginta designatur, ad unitatem suae simplicitatis redeat, a qua prius discesserat cum ad humanum corpus regendum descendebat*). Y así como en la primera progresión del alma propuesta por el Victorino el alma se extendía a tres potencias: concupiscibilidad, irascibilidad y racionalidad; en esta cuarta progresión, al explicitar la música del alma, se retoma tal progresión. En palabras del autor: “De la música del alma, una se encuentra en las virtudes, como son la justicia, la piedad y la templanza; otra, en las potencias, como son la razón, la ira y la concupiscencia” (Hugo de San Víctor, *Erudit.*

didascal. 2, 12: musica in anima alia est in virtutibus, ut est iustitia, pietas, et temperantia, alia in potentiis, ut est ratio, ira, et concupiscentia).

Por tanto, el alma inmortal ocupa un lugar primordial en el hombre:

El hombre, en efecto, no es una naturaleza simple, sino que está compuesto de una doble sustancia. Según una de sus partes, que es la mejor y, para decirlo de una manera más clara y conveniente, que él mismo es: el hombre es inmortal. Pero según la otra parte, que es caduca y que es la única que conocen aquellos que desconocen todo lo que no les es presentado por los sentidos, el hombre está sujeto a la mortalidad y a la mutabilidad, en donde por necesidad se muere siempre que se pierde aquello por lo que se es. Y ésta es la parte más baja de las cosas, la que tiene un principio y un fin.¹⁹

El compilador señalará de manera semejante las dos sustancias que conforman al hombre: “El alma con la razón, la carne con los sentidos” (An., *De Spir. et An.* cap. 3: *anima cum ratione, carne cum sensibus suis*). Mientras el cuerpo necesita estar unido al alma para ser vivificado, el alma no necesita del cuerpo para su vida racional (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 3).

De ahí que el hombre encuentre su identidad y fin propios en el alma, en la realización de su semejanza divina, aunque también deba atender a las necesidades de esta vida:

el hombre, en aquella parte en la que participa de la mutabilidad, también está sujeto a la necesidad; pero en la parte en que es inmortal, es semejante a la divinidad. De esto puede colegirse lo mismo que antes se dijo, a saber, que la intención de todas las acciones humanas se centra en este fin: o que se restaure en nosotros la semejanza con la imagen divina, o que se atiendan las necesidades de esta vida, que en la medida en que pueda ser más fácilmente perjudicada por las adversidades, tanto más necesita ser cuidada y conservada.²⁰

¹⁹ Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* I, 5: *nam homo, cum simplex natura non sit, sed gemina compactus substantia, secundum unam partem suam quae potior est, et, ut apertius id quod oportet dicam, quae ipse est, immortalis est. secundum alteram vero partem quae caduca est, quae sola his, qui nisi sensibus fidem praestare nesciunt, cognita est, mortalitati et mutabilitati obnoxius est, ubi toties mori necesse est, quoties amittere id quod est. et haec est ultima pars rerum, quae principium et finem habet.*

²⁰ Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1, 7: *hominem, qua in parte mutabilitatis particeps est, in ea quoque necessitati esse obnoxium, in ea vero, qua immortalis est, divinitati esse cognatum. ex quo colligi potest id quod supra dictum est, quod videlicet omnium humanarum actionum ad hunc finem concurrat intentio, ut vel divinae imaginis similitudo in nobis restauretur, vel huius vitae necessitudini consulatur, quae quo facilius laedi potest adversis, eo magis fovendi et conservari indiget.*

Ahora bien, el hombre restaura su semejanza a Dios de dos maneras: por la contemplación de la verdad y por la práctica de la virtud (cf. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1, 8). El compilador también resaltaré la importancia de la meditación y la contemplación para que el alma ascienda a Dios: “La meditación es la estudiosa investigación de la verdad oculta. La contemplación es la alegre admiración de la verdad evidente. La meditación está iluminada por la revelación divina para que conozca la verdad; y a la contemplación la inflama la divina inspiración, para que la ame” (An., *De Spir. et An.* cap. 32: *Meditatio siquidem est occultae veritatis studiosa investigatio. Contemplatio perspicuae veritatis jucunda admiratio. Illam namque divina illuminat revelatio, ut veritatem cognoscat: istam vero divina inspiratio inflamat, ut eam diligat*).

Una última semejanza. Hugo distingue entre el ojo de la carne, mediante el cual el alma considera las cosas exteriores; el ojo de la razón, que ve lo que las cosas son en sí mismas; y el ojo de la contemplación, esto es, la mente y el intelecto, por el cual se vuelve hacia Dios (cf. Jolivet, 2002, p. 147). De ahí que describa al objeto de la teología como “lo intelectible”:

Intelectible es lo que, como uno e idéntico, permanece siempre por sí mismo en su propia divinidad, y que no puede ser captado por ningún sentido, sino sólo por la mente y el intelecto. Su búsqueda se basa en la contemplación de Dios y de la incorporeidad del alma, así como en la consideración de la verdadera filosofía.²¹

En suma, sólo el intelecto y la mente son capaces de contemplar las cosas divinas. El autor del tratado señalará, dentro de la significación más propia del alma, que su fuerza más noble es la mente, gracias a la cual el alma puede contemplar a Dios y de la cual procede la inteligencia (cf. An., *De Spir. et An.* cap. 2). En resumen, el autor del *De Spiritu et Anima* recoge la doctrina de las tres miradas del alma que había descrito Hugo de San Víctor²², y ambos coinciden en que el alma puede contemplar las cosas divinas por la mente y la inteligencia.

²¹ Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 2, 2: *Intellectibile est quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis umquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur. quae res ad speculationem Dei atque ad animi incorporeitatem considerationemque verae philosophiae indagatione componitur.*

²² Martínez Porcell señala que el autor del tratado anónimo retoma de Hugo la doctrina de las tres miradas del alma (cf. Martínez Porcell, 2017, 372).

III. Reflexión final

Para concluir, hemos constado las siguientes coincidencias entre las concepciones de “alma” de ambas obras:

1. el alma es una *substantia* incorporeal, simple e inmortal.
2. el alma, en tanto imagen de Dios, al autoconocerse, conoce al principio, y, en tanto lleva impresa en sí la semejanza de todas las cosas, es capaz de aprehender toda clase de seres (sensibles e inteligibles).
3. las tres potencias del alma que Hugo distingue (potencia vivificadora, sensitiva y racional) se encuentran en cierto modo en el tratado anónimo, como diversas funciones o energías que posee el alma.
4. el modo en que el alma se extiende en la primera progresión según el Victorino (concupiscibilidad, irascibilidad y racionalidad) se correspondería con la distinción de potencias del alma que el autor del tratado realiza.
5. en ambas obras se insiste en la simplicidad del alma, a pesar de sus diversos actos.
6. el hombre encuentra su identidad y fin propios en el alma, en la realización de su semejanza divina, y la contemplación tendría un rol central en la restauración de dicha semejanza.
7. por sobre la razón se encuentran la mente, gracias a la cual el alma es capaz de contemplar las cosas divinas.
8. los dos autores retoman la senda de la interioridad agustiniana y, al igual que en el Hiponense, más allá del conocimiento, la experiencia de Dios culminaría en un conocimiento amoroso y un amor cognoscente de Dios (cf. Gamarra, 2001, 61-72; Martínez Porcell, 2017, 374-376).

Tales coincidencias se explicarían en parte si consideramos que el tratado anónimo y el *Didascalicon* se inscriben en la tradición platónica agustiniana, compartiendo muchas de sus fuentes. Y si bien las coincidencias recién enunciadas muestran que existe un lazo innegable entre ambos escritos, no obstante, sería necesario examinar las restantes fuentes de las cuales

se sirve el compilador al proponer su noción de “alma”, a fin de poder arribar a un panorama más completo.

Referencias bibliográficas

Fuentes

De Spiritu et Anima:

Martínez Porcell, J. (2018). Traducción del *De Spiritu et Anima*. *Espíritu, cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 67, 155, 271-290.

De Spiritu et Anima, en Migne (1803), *Patrologiae cursus completus*, vol. 40, 779-832. Paris: Editorial Migne.

Madrid, T. (2002). San Agustín, *El espíritu y el alma*. En *Obras completas de San Agustín* XLI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Didascalicon:

Buttimer, C. H. (1939). *Hugonis de Sancto Victore, Didascalicon, De Studio Legendi, A Critical Text*. Washington D.C.: The Catholic University Press.

Villalaz, J. M. (2015). Hugo de San Víctor. *Didascalicon. Del arte de leer*. México: Diecisiete ediciones.

Taylor, J. (1961). *The Didascalicon of Hugh of St. Victor. A Medieval Guide to the Arts*. Nueva York: Columbia University Press.

Otras fuentes:

Biehl, G. (1896). *Aristotelis De anima Libri III*. Leipzig: B. G. Teubner.

Boecio, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, en Migne (1847), *Patrologiae cursus completus*, vol. 64, 71-158. Paris: Editorial Migne.

Isaac de Stella, *Epistola de anima ad familiarem suum*, en Migne (1855), *Patrologiae cursus completus*, vol. 194, 1875-90. Paris: Editorial Migne.

Tomás de Aquino (1984), *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 45/1: Sententia libri De anima*. Roma-París: Vrin.

Bibliografía secundaria

Coustant (1803), *Admonitio in librum De spiritu et anima*, PL XL, 779-832.

Gamarra, D. O. (2001). Hugo de San Víctor: interioridad, amor y conocimiento. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8, 53-81.

Jolivet (2002). Hugo de San Víctor En *La filosofía medieval en Occidente*. (pp. 145-148). Argentina: Siglo XXI editores.

Madrid, T. (2002). Introducción. En *Obras completas de San Agustín XLI* (pp. 87-90). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Martínez Porcell, J. (2018). Introducción al *De Spiritu et Anima*, un opúsculo inédito atribuido a Alcher de Clairvaux. *Espíritu, cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 67, 155, 265-270.

Martínez Porcell, J. (2017). El influjo de un inédito anónimo de Clairvaux en el nacimiento de la teología afectiva. *Revista Española de Teología* 77/3, 363-384.

Norpoth, L. (1971). Der pseudo-augustinische Traktat: *De spiritu et anima*. Philosophische Dissertation. München 1924. Köln: Bochum.

Raciti, G. (1961). L'autore del *De spiritu et anima*. *Rivista di filosofia neoscolastica* 53, 385-401.

Smalley, B. (1981). *Studies in Medieval Thought and Learning from Abelard to Wyclif*, Londres: Hambledon Press.

Taylor, J. (1961). Introduction. En Taylor, J. (1961). *The Didascalicon of Hugh of St. Victor. A Medieval Guide to the Arts*, 3-39. Nueva York: Columbia University Press.

Théry, G. (1921). L'autenticité du *De Spiritu et Anima* dans saint Thomas et Albert le Grand, *Rev. de Philos. Théol.* 10 (1921) 374-377.

Vannini, M. (2021). Introduzione. En: *Liber de spiritu et anima*, Firenze: Le Lettere.