

El tratado anónimo *De spiritu et anima*: ¿mediador de la concepción de *anima* de Hugo de San Víctor para Nicolás de Cusa?



Alexia Schmitt

CONICET-Universidad del Salvador

Resumen

El presente artículo aborda la cuestión de si y en qué medida puede afirmarse que Nicolás de Cusa, en su diálogo *Idiota. De mente*, recibe la influencia de la concepción de *anima* propuesta por Hugo de San Víctor, a través del escrito anónimo *De spiritu et anima*. En la primera sección se concluirá que, a pesar de algunas diferencias terminológicas y conceptuales, el núcleo de la antropología cusana bien vale también para el tratado anónimo: el hombre, al auto-conocerse, se reconoce dependiente de e imagen del principio. Tal coincidencia no es sorprendente si consideramos que ambos abrevan en el neoplatonismo y la tradición agustiniana. En la segunda parte, se constata que la triple significación de *anima* presentada en *De spiritu et anima* es concordante con la propuesta por Hugo de San Víctor en su *Didascalion*. Los dos conciben al alma como una realidad espiritual simple, dotada con tres potencias: racionalidad, irascibilidad, y concupiscibilidad. Sobre la base de lo concluido en ambas secciones se podría inferir, que el Cardenal pudo haber recibido la influencia de la concepción de *anima* de Hugo de San Víctor a través del escrito anónimo. No obstante, tal afirmación debe ser matizada con la observación, de que el *De spiritu et anima* posee diversas fuentes.

Palabras clave

autoconocimiento
alma
mente
razón
inteligencia

Abstract

This article tackles the issue, if and to what extent it can be stated, that Nicholas of Cusa, in his dialogue *Idiota. De mente*, receives the influence of the conception of *anima* proposed by Hugh of Saint Victor, through the anonymous work *De spiritu et anima*. The conclusion of the first part is that, despite some terminological and conceptual differences, the core of Cusanu's anthropology also applies for the anonymous treaty: man, when he knows himself, recognizes that he is dependent and image of the principle. This coincidence should not be striking, when we consider that both are influenced by Neoplatonism and Augustinian tradition. In the second part we confirm, that the triple meaning of *anima* presented in *De spiritu et anima* agrees with Hugh of Saint Victor's proposal in his *Didascalion*. Both understand the soul as a simple spiritual reality endowed with three powers. On the basis of the conclusions of both sections we may infer, that Nicholas

Keywords

selfknowledge
soul
mind
reason
intelligence

would receive the influence of the Hugh of Saint Victor's conception of *anima* through the anonymous treaty. Nevertheless, this assertion should be nuanced with the observation that *De spiritu et anima* has multiple sources.

1. Cfr. Machetta (2005b: 19-20).

2. Cfr. Marx (1905:55,5).

3. Cfr. Garmón, (2002b, XLi:89); Norpoth (1974:33-36).

4. Cfr. Gilson (1999:297).

En la introducción al diálogo cusano *Idiota. De mente*, Machetta¹ destaca, entre la copiosa bibliografía que Nicolás de Cusa tuvo a su disposición sobre el tema de la *mens* humana, la obra anónima *De spiritu et anima*, según constata el catálogo de su biblioteca, la cual el Cusano atribuía a San Agustín², pero la historiografía señala que reúne textos de diversas fuentes, entre los cuales se encuentran los de Hugo de San Víctor.³ En efecto, Gilson lo presenta como una compilación de innumerables nociones sobre el alma y de clasificaciones de sus facultades, tomadas de todas las fuentes latinas entonces asequibles: "...desde Lactancio, Macrobio, Agustín y Boecio, pasando por Beda y Alcuino, hasta Hugo de San Víctor y el mismo Isaac de la Estrella. (...) Además, esta compilación tuvo la suerte de ser considerada muy pronto como obra de San Agustín, lo cual le confirió excepcional autoridad".⁴

Se plantea entonces la cuestión de si y en qué medida puede afirmarse que el Cusano recibe la influencia de la concepción de *anima* de Hugo de San Víctor a través del escrito anónimo *De spiritu et anima*. En vistas a alcanzar tal propósito, en la primera parte, se buscará establecer hasta qué punto la triple significación de *anima* del escrito *De spiritu et anima* es asimilada en el diálogo *Idiota. De mente*. Luego, siguiendo las referencias de la edición del *De spiritu et anima* de la BAC⁵, profundizaremos en la noción de *anima* propuesta por Hugo de San Víctor en su *Didascalicon*. Se trata de un aporte legítimo, pues, si bien la edición crítica del diálogo cusano *Idiota. De mente* presenta numerosas referencias al tratado anónimo⁶, hasta el momento no hemos encontrado trabajos que profundicen en esta perspectiva.

5. Garmón, E. (2002a, XLi).

6. Cfr. Hoffmann et al. (1983,V).

1. La triple significación de "anima" en *De spiritu et anima*, y su asimilación en *Idiota. De mente*

Al comienzo del diálogo *Idiota. De mente* (1450), Nicolás de Cusa propone una "conjetura"⁷ de *mens* a partir de su etimología: "mente es desde la cual se da la medida y el término a todo", pues proviene de "medir".⁸ A continuación, distingue entre *mens* infinita (Dios), subsistente en sí misma, cuyo medir otorga medida precisa y existencia a toda creatura; y *mens* humana, imagen de la mente infinita, cuyo medir procura aproximarse a la medida precisa de cada existente, pero resulta impreciso y por tanto siempre perfectible, y a partir del cual surgen las nociones, formas artificiales, y conjeturas de todo. Es decir, la mente se define por su operar: medir creador. No obstante, ambas mentes se distinguen, ante todo, por el alcance diverso de dicho medir: el de Dios es medida precisa, principio ontológico de todo; el de nuestra mente, aproximativo y siempre perfectible, productor de nociones y formas. En resumen, se trata de la diferencia que se da entre *creare/facere*, y *assimilare/videre*.⁹

Pero además, ambas mentes se distinguen por su subsistencia en sí o en otro: la infinita subsiste en sí, mientras las finitas necesitan de un cuerpo. Esta última clase de mente, -advierte el Cardenal-, "puesto que no son máximas o absolutas, es decir infinitas en sí subsistentes, admito que algunas pueden animar al cuerpo humano y entonces, por oficio, concedo que son almas".¹⁰ He aquí, pues, un primer sentido de alma: la *mens* humana en su función de animadora del cuerpo. Podemos entonces concluir con el Cusano: "...la mente y el alma del hombre es la misma: la mente de por sí y el alma por oficio...".¹¹ De ahí la advertencia de Kremer: "Por lo tanto una y

7. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V, n. 57):... *si quam de mente habes coniecturam. El término "conjetura" posee, en el vocabulario filosófico cusano, un significado técnico: toda afirmación humana es conjetura, pues participa la unidad de la verdad en la alteridad, por lo cual resulta legítima pero imperfecta, siempre posible de ser precisada. Seguimos la traducción de Machetta (2005a). Cf. N. de Cusa, *De conil* (h. III, n. 2 y 57).*

8. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V, n. 57): *mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio.*

9. Kremer (2004:27): "Der fundamentale Unterschied zwischen *mens divina* und *mens humana* ist der von *creare* und *assimilare* bzw. *facere* und *videre*".

10. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V, n. 57): *cum non sint maxime et absolute seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo.*

11. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V, n. 57): *...eandem esse mentem et hominis animam: mentem per se, animam ex officio...*

la misma naturaleza es simultáneamente mente y alma, en un *único* principio vivificante, animador, y pensante. Mente y alma son idénticos realmente, pero se diferencian en cuanto a sus funciones”.¹²

De manera semejante al Cusano, -quien, como hemos visto, en un primer sentido denomina “alma” a la mente en su función de vivificadora del cuerpo-, el compilador de *De spiritu et anima* denomina “alma” al espíritu en su propiedad de vivificar el cuerpo:

En cuanto al nombre se llama alma porque anima el cuerpo para vivir, esto es, por vivificarlo. El espíritu es la misma alma por su naturaleza espiritual y porque respira en el cuerpo se le llama espíritu. Alma y espíritu son lo mismo en el hombre, aunque una cosa designe el espíritu y otra el alma. Pues se dice espíritu para la subsistencia, y alma para la vivificación. La esencia es la misma, distinta la propiedad. Pues uno y el mismo espíritu para sí mismo se llama espíritu, y para el cuerpo, alma. Es espíritu en cuanto que la substancia racional está dotada de razón, y alma en cuanto que es la vida del cuerpo...¹³

Sin embargo, este primer sentido específico de alma, que encontramos en el tratado anónimo, se encuentra contenido en otro más general:

El alma es espíritu intelectual, racional, siempre viviente, siempre en movimiento, capaz de una voluntad buena y mala; según la benignidad del Creador, 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 consiente. Todos esos aspectos no se diferencian en la substancia, como se diferencian en los nombres; porque todo esto es un alma sola: cierto que las propiedades son diversas, pero la esencia es una.¹⁴

Un poco más adelante, se insistirá en que, más allá de su función de vivificadora del cuerpo, el alma, según el oficio que ejerza, recibirá un nombre determinado:

Alma se llama todo el hombre interior, por la cual es vivificada, es regida, y es conservada toda esa masa de lodo, humedecida de jugos, para que no se disuelva disecada. Pues en tanto vivifica el cuerpo, es alma; en tanto quiere, es ánimo; en tanto conoce, es mente; en tanto recuerda, es memoria; en tanto juzga, es razón; en tanto vive y contempla, es espíritu; en tanto siente, es sentido.¹⁵

Por consiguiente, si bien se llama “alma” al espíritu en su rol vivificador, su significado más general, -como muestran las dos definiciones de *De spiritu et anima* recién transcritas-, es el de ser una realidad espiritual, capaz de realizar una diversidad de oficios,-de acuerdo con dicha función recibirá un determinado nombre: *anima, spiritus, sensus, animus, mens, ratio, memoria, voluntas, sensus*.

Pero quisiéramos realizar dos advertencias. Ante todo, tal diversidad de oficios no implica pluralidad de partes, sino todo lo contrario, nuestra alma es una realidad inmaterial simple:

...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.”¹⁶
“Y de tal modo todas estas cosas están unidas al alma que es una sola cosa: aunque por las virtualidades de las causas del alma recibe nombres diversos.”¹⁷

12. Kremer (1998:357-358): “Ein und dieselbe Natur ist daher zugleich Geist und Seele, in einem belebend beseelendes und denkendes Prinzip. Geist und Seele sind realidentisch, unterscheiden sich aber hinsichtlich ihrer Funktionen”.

13. An., *De spir. et an.* cap. 9: *Anima vero ex eo dicta est quod animet corpus ad vivendum, hoc est, vivificet. Spiritus est ipsa anima pro spirituali natura, vel pro eo quod spiret in corpore appellatus est spiritus. Anima et spiritus idem sunt in homine, quamvis aliud notet spiritus, et aliud anima. Spiritus namque ad substantiam dicitur, et anima ad vivificationem. Eadem est essentia, sed proprietates diversa. Nam unus et idem spiritus ad se ipsum dicitur spiritus, et ad corpus anima. Spiritus est in quantum est ratione praedita substantia rationalis; anima in quantum est vita corporis... Seguiremos la traducción de Garmón (2002a, XLI).*

14. An., *De spir. et an.* cap. 13: *Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax; secundum benignitatem Creatoris atque secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima, dum vegetat; spiritus, dum contempletur; 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.*

15. 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 recollit, memoria est; dum iudicat, ratio est; dum spirat ve contempletur, spiritus est; dum sentit, sensus est.*

16. 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.*

17. An., *De spir. et an.* cap. 34: *Ita autem haec omnia adiuncta sunt animae, ut una res sit; pro efficientiis tamen causarum, diversa nomina anima sortita est. In essentia namque est simplex, in officiis multiplex.*

Segunda advertencia: el alma puede realizar todos estos oficios, no simplemente por ser una realidad espiritual, sino además gracias a sus tres potencias, a saber: concupiscibilidad, irascibilidad, y racionalidad, que son la misma esencia del alma, -según advertirá el autor de *De spiritu et anima* en el siguiente párrafo:

... toda alma es espíritu, pero no todo espíritu es alma. Las acciones del alma son dobles. Porque con un criterio se dirige hacia Dios, y con otro se inclina hacia la carne. Y se inclina así: siendo sutil e invisible, no puede ser vista, pero se extiende y manifiesta por sus potencias. Por medio de la concupiscibilidad apetece, por la irascibilidad deprecia, por la racionalidad discierne entre una y otra cosa. 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. El alma es una substancia simple, ni otra cosa ni menos es la razón en la substancia que el alma; ni otra ni menos es la irascibilidad y la concupiscibilidad que el alma; siempre una y la misma substancia, que, según las diversas potencias, obtiene vocablos diversos.¹⁸

18. An., *De spir. et an.* cap. 13: ...*omnis anima est spiritus, sed non omnis spiritus est anima. Animae duplices sunt actiones. Alio namque consilio erigitur ad Deum, atque alio inclinatur ad carnem. Inclinatur autem sic. Cum sit subtilis et invisibilis, videri non potest, sed per potentias suas se extendit et ostendit. Per concupiscibilitatem namque appetit, per irascibilitatem contemnit; per rationalitatem inter utrumque discernit. Tota animae essentia in his potentiis suis consistit, nec per partes dividitur, cum simplex sit et individua; et si aliquando partes habere dicitur ratione potius similitudinis, quam veritate compositionis intellegendum est. Simplex substantia est anima, nec aliud, nec minus est ratio in substantia quam anima, nec aliud, nec minus est irascibilitas vel concupiscibilitas quam anima; sed una eademque substantia secundum diversas potentias diversa sortitur vocabula.*

19. Norpoth (1974:83): "Die Auffassung der Seele als einer Substanz – und zwar im Sinne der *substantia completa* oder *perfecta* der Scholastik – ist eines der konstitutiven Merkmale des platonisch-augustinischen anthropologischen Dualismus, dem alles darauf ankommen musste, die Selbständigkeit der menschlichen Seele gegenüber dem Körper die festzuhalten".

20. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 140): *dicito, an velis mentem nostram ex illis comprehendendi modis compositam esse. Tunc, cum mens nostra substantia sit, erunt modi illi partes eius substantiales.*

21. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 140): *Est autem mens nostra vis comprehendendi et totum virtuale ex omnibus comprehendendi virtutibus compositum. Quilibet igitur modus, cum pars eius sit substantialis, de tota mente verificatur. Quemadmodum autem modi comprehendendi sint substantiales partes virtutis, quae mens dicitur, difficulter dici posse arbitror. Nam cum mens sic vel sic intelligat, tunc virtutes eius intelligendi, quae sunt partes eius, accidentia esse nequeunt. Quomodo autem sint partes substantiales atque mens ipsa, difficillimum est dictu et cognitu.*

22. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 141): *Mens virtualiter constat ex virtute intelligendi, ratiocinandi, imaginandi et sentiendi, ita quod ipsa tota dicatur vis intelligendi, vis ratiocinandi, vis imaginandi et vis sentiendi.*

23. Cfr. Rombach (2010, I).

Es interesante tener en cuenta lo que Norpoth comenta en relación a la sustancialidad del alma en *De spiritu et anima*: "La concepción del alma como una substancia, – y en especial en el sentido de una *substantia completa* o *perfecta* de la Escolástica-, es una de las señales constitutivas del dualismo antropológico platónico-agustiniano, del cual debe depender todo, para preservar la independencia del alma humana frente al cuerpo".¹⁹

Pero, a pesar de llamar al alma "substancia", y a sus fuerzas, "potencias", recordemos que las tres, -concupiscibilidad, irascibilidad, y racionalidad-, no son meros accidentes de una substancia, sino la misma esencia del alma; aquí parecería alejarse de la concepción aristotélico-tomista.

Este sentido general de "alma", -realidad espiritual simple, capaz de realizar una diversidad de oficios-, parecería ser retomado por Nicolás de Cusa para referirse a la *mens* humana.

A la pregunta del filósofo "dime si es que pretendes que nuestra mente esté compuesta de esos modos de comprender. Entonces, siendo nuestra mente sustancia, tales modos serán partes sustanciales suyas",²⁰ Nicolás, por boca del ignorante, responde:

Ahora bien, nuestra mente es la fuerza de comprender y la totalidad de la fuerza es compuesta de todas las fuerzas de comprender. Por lo tanto, cualquier modo se verifica respecto de toda la mente siendo su parte sustancial. Sin embargo, creo que puede decirse con dificultad de qué manera los modos de comprender sean partes sustanciales de la fuerza que es llamada mente. Pues entendiendo la mente de esta manera o bien de esta otra, de ahí que sus fuerzas de entender, que son partes suyas, no pueden ser accidentes. Pero cómo sean partes sustanciales y también la misma mente es muy difícil para expresar y para conocer.²¹

La mente por su energía consta de la fuerza de entender, de razonar, de imaginar y de sentir, de modo que ella misma sea dicha totalmente fuerza de entender, fuerza de raciocinar, fuerza de imaginar y fuerza de sentir.²²

Existen dos posiciones frente a la naturaleza de la mente en el Cusano. Según Rombach, el Cardenal abandona definitivamente la ontología de la substancia y adopta el funcionalismo: la ontología de una función consiste en ser en relación a.²³ En cambio,

Kremer señala que, para Nicolás, la naturaleza de la mente es substancia, desde sus primeros escritos hasta los últimos.²⁴ Más aún, -advierte el mencionado especialista-, “Con el carácter de substancia de la mente/alma uno cuenta también su carácter de subsistencia”.²⁵

Sin pretender dar una respuesta concluyente a una cuestión tan compleja, quisieramos simplemente realizar una pequeña observación. En el párrafo 140 de *Idiota. De mente* antes citado, si bien Nicolás llama “partes sustanciales” a las fuerzas de comprender de la *mens*, a continuación aclara que no deben ser tomados como accidentes; en este punto parecería, pues, alejarse de la concepción aristotélico-tomista de substancia, como también haría el compilador de *De spiritu et anima*, quien resaltaba: “Sus potencias y energías son lo mismo que ella (el alma). (...) Las potencias del alma son la racionalidad, la concupiscibilidad, la irascibilidad. Las energías son el sentido, la imaginación, la razón, la memoria, el entendimiento, la inteligencia”.²⁶

Por su parte, el Cusano describe a la *mens* como una fuerza (*vis*) abarcadora (*comprehendi*), que mide aquello que desea conocer de diversa manera, -mediante los sentidos, la razón, la imaginación, o la inteligencia-; todos ellos son la misma mente actuando como *vis comprehendi*.²⁷ En consecuencia, cada una de las fuerzas de la mente es la misma mente, y viceversa, la mente puede ser conocida a partir de cada una de sus fuerzas. No obstante, se plantea una dificultad: ¿cómo es posible que las fuerzas de la *mens* no se confundan entre sí, o que se identifiquen con la totalidad de la mente? Kremer advierte: “La razón para esto (...) yace en la relación *complicatio-explicatio*, con la cual el Cusano determina al fin y al cabo la relación de la mente (alma) a sus partes”.²⁸

Hasta aquí la concepción cusana de *mens* como *vis comprehendi*, actuando de diversa manera en sus distintas fuerzas (sentido, razón, imaginación, e inteligencia), parecería retomar al tratado anónimo: la esencia del alma son sus mismas potencias y energías (racionalidad, concupiscibilidad, irascibilidad, sentido, imaginación, razón, memoria, entendimiento, e inteligencia). Con todo, ambos pensadores, ¿entienden estas fuerzas del alma (o mente) de la misma manera?

En el siguiente párrafo, el compilador detallará, en qué consiste la función de las tres fuerzas del alma:

Puesto que nuestra alma es racional para que sepa discernir entre el bien y el mal. También es concupiscible y además irascible para que pueda amar el bien y odiar el mal. De la concupiscibilidad nace el amor, y del amor el deseo y el gozo. El amor es el deleite de algún corazón hacia algo y por algo, corriendo por medio del deseo y descansando por el gozo; por el deseo apetecer y por el gozo disfrutar. (...) De la irascibilidad nace el odio. En efecto, la ira engendra odio, y del odio viene el dolor y el temor.²⁹

Ahora bien, de estas tres fuerzas, la que caracteriza a nuestra alma es la racionalidad: “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 substancia racional. Propiamente esto es el alma, a saber, substancia racional, que es decir espíritu racional”.³⁰

Más aún, denomina a la energía superior del alma “mente”, a fin de distinguirla del resto de sus fuerzas; ella es su fuerza más noble, y la que la convierte en *imago Dei*:

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

24. Cfr. Kremer (1998: 358-359), donde refiere a Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 80 y 140), *De ludo globi* (h. IX, n. 24-27 y 37).

25. Kremer (1998:358): “Mit dem Substanzcharakter von Geist/Seele erwartete man auch deren Subsistenzcharakter”.

26. An., *De spir. et an.* cap. 13: *Potentiae namque eius et vires idem sunt quod ipsa. (...) Potentiae animae sunt rationalitas, concupiscibilitas, et irascibilitas. Vires sunt sensus, imaginatio, ratio, memoria, intellectus, intellegentia.*

27. Cfr. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 140).

28. Kremer (1998:361): “Der Grund dafür (...) liegt in dem *complicatio-explicatio*-Verhältnis, mit dem Cusanus letztlich die Beziehung vom Geist (Seele) zu einen (ihren) Teilen bestimmt”.

29. An., *De spir. et an.* cap. 45: *Rationalis siquidem est anima nostra, ut sciat discernere inter bonum et malum. Est etiam concupiscibilis atque irascibilis, ut possit amare bonum et odire malum. De concupiscibilitate nascitur amor, et de amore desiderium et gaudium. Amor est delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid, per desiderium currens, atque per gaudium requiescens; per desiderium in appetendo, et per gaudium in perfruendo. (...) De irascibilitate nascitur odium. Ira enim generat odium; et de odio dolor et timor.*

30. An., *De spir. et an.* cap. 18: *Ratione insignita est anima, qua artibus docetur egregiis et disciplinis instruitur eximias, 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.*

31. 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.*

32. An., *De spir. et an.* cap. 32: *Anima namque rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, superat omnia; et (...), non per corporeos oculos, sed per sui ipsius principalem, id est, per intellegentiam Deum cernit...*

33. An., *De spir. et an.* cap. 1: *Animus est substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata. 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.*

34. Cfr. Pico Estrada (2005: 179-188).

35. An., *De spir. et an.* cap. 1: *Solo sensu circa corpora, et imaginatione circa corporum similitudines et locorum versatur, et in eis sive vigilando, sive durmiendo distrahitur. Cum vero ab hac distractione per puram intellegentiam ascendens in unum se colligit, rationalis dicitur.*

36. Cfr. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 102).

37. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 102): *modo, quo in possibilitate essendi seu materia concipiuntur, et modo, quo possibilitas essendi est per formam determinata.*

38. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 103): *mens nostra, non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se, unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quiditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico.*

39. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 104): *prout in necessitate complexionis sunt.*

40. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 103): *circulus in mente est exemplar et mensura veritatis circuli in pavimento.*

41. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 104): *scientias certas.*

42. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 104): *incitatur ad has assimilationes abstractivas per phantas mata seu imagines formarum, quas per assimilationes factas in organis deprehendit.*

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.³¹

De la mente proviene, por tanto, la inteligencia, la cual permite a nuestra alma contemplar las cosas divinas:

El alma, en cuanto que es racional entre las cosas que han sido creadas por Dios, supera a todas; y (...), no por medio de los ojos corporales, sino por lo principal de sí mismo, es decir, por la inteligencia ve a Dios...³²

Comprendemos entonces que el tratado comience con la siguiente definición de alma, -la cual destaca su sentido más propio: “El alma es una substancia dotada de razón, apropiada para regir el cuerpo; 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”.³³

Nicolás presenta los modos de medir, -o en lenguaje técnico cusano “asimilar”³⁴-, de la mente humana en una jerarquía. Veremos que, como en el escrito anónimo³⁵, el ascenso por el conocer humano implica a la vez un volverse cada vez más hacia el interior de la *mens* humana y una mayor aproximación a la unidad de la verdad. Más importante para nuestro propósito, el modo de asimilar de nuestra mente será definido por la manera en que nuestra mente se comprende a sí misma: en tanto vivifica al cuerpo, reconociendo su inmutabilidad, y a partir de su simplicidad.

Así, cuando nuestra mente se asimila a las formas inmersas en lo sensible, actúa como alma que anima al cuerpo, generando las nociones sensibles.³⁶ De tales nociones se sirven las artes mecánicas, la física y las conjeturas lógicas, pues dichas ciencias estudian las cosas “por el modo en que son concebidas en la posibilidad de ser o materia y por el modo en que la posibilidad de ser es determinada por la forma”.³⁷

Nuestra mente puede asimismo actuar, ya “no en cuanto inmersa en el cuerpo al cual anima, sino en cuanto es por sí mente”, es decir, “cuando toma en cuenta su inmutabilidad”. Entonces “realiza la asimilación de las formas, no en cuanto están inmersas en la materia, sino en cuanto son en sí y por sí, y concibe las quididades inmutables de las cosas, usándose a sí misma como instrumento”.³⁸ En otras palabras, asimila las cosas “en cuanto están en la necesidad de la compleción”³⁹, -esto es, aquello que las define como tal. Por ejemplo, la necesidad de la compleción del círculo consiste en que todas las líneas, que van desde su centro hasta la circunferencia sean iguales. Sólo con nuestra razón podemos descubrir esta definición, ya que “el círculo en la mente es el ejemplar y la medida de la verdad del círculo en el suelo”.⁴⁰

De tal asimilar racional se sirven las ciencias matemáticas que, a diferencia de las artes mecánicas y la física, son “ciertas”⁴¹, pues no se encuentran oscurecidas por la variabilidad de la materia. No obstante, lo sensible continúa siendo su estímulo inicial, en tanto nuestra mente “es incitada a estas asimilaciones abstractivas por medio de los fantasmas o imágenes de las formas, las que extrae por las asimilaciones hechas en los órganos”.⁴²

Sin embargo, mediante el modo racional de asimilar, nuestra mente puede asimilar únicamente la verdad de cada cosa en particular. De ahí que “la mente

teniendo en cuenta su simplicidad, es decir, en cuanto es no sólo separada de la materia sino en cuanto es incomunicable a la materia, es decir, en tanto no unible a la manera de una forma, entonces utiliza esta simplicidad como instrumento, de modo que se asimile a todo, no sólo abstractamente fuera de la materia, sino en la simplicidad incomunicable a la materia”.⁴³ Así, intuye todo en su simplicidad, “no a la manera como una cosa es esto y otra cosa esto otro, sino como todo es uno y lo uno es todo”.⁴⁴ En suma, “aquella fuerza con la cual la mente, intuyendo su simplicidad, intuye todo en la simplicidad sin composición, puede denominarse inteligencia”.⁴⁵

Hay, en consecuencia, una diferencia fundamental entre *ratio e intellectus*.⁴⁶ En efecto,

el movimiento de la razón se ocupa de las cosas que caen bajo los sentidos, de las cuales la razón hace la separación, la concordancia y la diferencia, de modo que nada haya en la razón que previamente no estuviera en los sentidos.⁴⁷

Es decir, -concluye Kremer-, “La razón está ligada a los objetos de este mundo adheridos a lo sensible, es la capacidad del pensar que saca conclusiones, subordinado a las leyes de la lógica y en consecuencia también al principio de no-contradicción”.⁴⁸ En cambio, la inteligencia, si bien es estimulada a buscar su conocimiento cuando recibe los fantasmas de lo sensible por la razón, lo encuentra en sí. De ahí que el intelecto “es perfeccionado por el espíritu sensible sólo accidentalmente, como una imagen no obtiene, aunque estimula, a buscar la verdad del ejemplar”.⁴⁹ Por tanto, -señala Kremer-, “La inteligencia (...) se puede dirigir a las entidades de las cosas, la coincidencia de los opuestos e incluso el mismo Dios”.⁵⁰

¿Qué conocimiento encuentra nuestro intelecto en sí, estimulado por los fantasmas de lo sensible? Descubre la presencia del principio en todo, y de manera eminente en ella misma; tal es el saber más alto, que la mente humana puede alcanzar, del mundo, de Dios, y de sí:

intuye que todo es uno, y que ella es la asimilación de aquel uno, y a través de ésta, hace las nociones acerca de lo uno, que es todas las cosas. Y así realiza las especulaciones teológicas, donde descansa como en el término de todas las nociones tan suavemente como en la más deleitable verdad de su vida.⁵¹

Este modo intelectual de asimilar vuelve a nuestra *mens*, no sólo imagen, sino *viva imago Dei* entre las demás creaturas, pues le permite reconocer su verdadera identidad -ser asimilación de lo uno- y realizarla, asemejándose cada vez más a su ejemplar.

Podemos entonces concluir con el Cusano: todo conocimiento humano no busca sino alcanzar al principio de todo ser y conocer:

la mente es medida viviente, que midiendo otras cosas alcanza la propia capacidad. Pues todo lo hace para conocerse a sí misma. Pero no encuentra la medida de sí buscando en todas las cosas, sino donde todas ellas son uno. Allí está la verdad de su precisión, porque allí está su ejemplar adecuado.⁵²

Para concluir esta primera sección, retomemos la cuestión inicial: ¿hasta qué punto la triple significación de *anima* del escrito *De spiritu et anima* es asimilada en el diálogo *Idiota. De mente*? El Cusano recoge el primer sentido de alma como vivificadora del cuerpo. Sin embargo, en relación a los otros dos sentidos, hay diferencias, no sólo terminológicas, sino también conceptuales.

43. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 105): *mens respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis, tunc hac simplicitate utitur ut instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet.*

44. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 105): *non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum Omnia.*

45. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 111): *vis illa, qua mens intuyendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest.*

46. Cfr. Kremer (2004:41-49).

47. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 64): *motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu.*

48. Kremer (1998:359): “Der Verstand ist an die sinnhaften Objekte dieser Welt gebunden, er ist das Vermögen des schlussfolgernden Denkens, untersteht den Gesetzen der Logik und infolgedessen auch dem Widerspruchsprinzip”.

49. Nic. de Cusa, *De vis.* (h VI n. 112): *non perficitur nisi per accidens a sensibili spiritu, sicut imago non perficit, licet excitet ad inquirendum veritatem exemplaris.*

50. Kremer (1998:359): “Die Vernunft (...) Verlag sich den Wesenheiten der Dinge, der Koizidenz der Gegensätze und sogar Gott selbst zuzuwenden”.

51. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 106): *intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notiones facit de uno quod omnia. Et sic facit theologicas speculationes, ubi tamquam in fine omnium notionum quam suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit.*

52. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V n. 123): *mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequat.*

53. Mandrella (2012:213): "...er (der Mensch) sich als vom Urbild abhängiges und ihm ähnliches Abbild begreift, unverzichtbar. Zwischen Gottes- und Selbsterkenntnis besteht damit eine Wechselwirkung: So wie die Erkenntnis des Göttlichen den Menschen befähigt, sich selbst als Gottes Abbild zu entdecken und damit sein wahres Selbst zu finden, so verweist ihn der Blick in sein geistiges Innere auf den einen absoluten göttlichen Ursprung". Cfr. Norpoth (1971:137-140).

54. Cfr. Gilson (1999:298).

55. Gilson (1999:299).

56. Cfr. Ostler (1906:14-15).

57. In *Platonis Timaeum* cap. 226: *Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore, semet ipsam movens, rationabilis.*

58. In *Platonis Timaeum* cap. 222: *Anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis.*

59. Ag., *De quantil.* an. c. 13. n. 22: *Animus est substantia quaedam rationis particeps regendo corpori aecomodata.*

60. Casiodoro, *De anima* c. 2: *Magistri saecularium litterarum aiunt: Animam esse substantiam simplicem, speciem naturalem, distantem amateria corporis sui, organum membrorum et virtutem vitae habentem. Anima autem hominis, ut veracium doctorum consentit auctoritas, est a Deo creata spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationalis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis.*

61. Rábano Mauro, *Tract. de anima* c. 1.

62. Guillermo de San Thierry, *De natura corp. et animae* II.

63. Isidoro de Sevilla, *Different.* II, 27: *Anima est substantia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis atque mobilis et immortalis, habens ignotam originem, nihil carnis in natura sua mixtum, concretum vel terrenum, nihil humidum, nihil fragile vel igneum.*

64. Alcuino, *De animae rat.* c. 10: *Anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax, secundum benignitatem Creatoris libero arbitrio nobilitatus, sua voluntate vitatus, Dei gratia liberatus, ad regendum carnis motus creatus, invisibilis, incorporealis, sine pondere, sine colore, circumscriptus, in singulis suae carnis membris totus, in quo est imago Conditoris spiritaliter primitiva creatione impressa" etc.*

65. Guillermo de Conches, *Philos.* IV, 29: *Anima est spiritus quidam coniunctus corpori, idoneitate (korrigiert st. idoneam rationem) discernendi et intelligendi conferens.*

66. Cfr. Ostler (1906: 15).

67. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1,4: *Triplex omnino animae vis in vegetandis corporibusprehenditur: quorum una quidem vitam solum corporis subministrat, ut nascendo crescat, alenadoque subsistat. Alia vero sententium iudicium praebet. Tertia vi mentis et ratione subnixta est.* La traducción es de la autora.

68. Cfr. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1,4.

69. Cfr. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1,4.

70. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1,4: *Omne enim animal, quod sensu viget, idem et nascitur, et nutritur, et alitur. (...) ita quidquid tantum alitur, non etiam sentit. Quidquid vero sentire potest, etiam alitur, et ei prima quoque vis animae, nascendi scilicet atque nutriendi, probatur, esse subjecta.*

Ante todo, Nicolás ya no la denomina "alma", sino "mente". Por otra parte, según el Cusano, el saber que la razón alcanza se halla todavía lejos de la unidad de la verdad. Es la inteligencia la fuerza capaz de intuir que todo proviene de y se dirige hacia el principio. En otras palabras, nuestro asimilador intelectual nos convierte en imágenes vivientes de Dios. En cambio, el compilador denomina "mente" a la energía superior de la razón, por la cual el hombre es imagen de Dios, y de la cual procede la inteligencia.

No obstante, el núcleo de la antropología cusana, señalado por Mandrella, bien vale también para el tratado anónimo: "...él (el hombre) se comprende dependiente del ejemplar y copia semejante a Él. Entre el conocimiento de Dios y el autoconocimiento existe una interacción: como el conocimiento de lo divino permite al hombre descubrirse a sí mismo como imagen de Dios, y con esto encontrar su verdadero sí mismo, así la mirada a su interior mental lo remite a un origen divino absoluto."⁵³

Tal coincidencia no nos sorprende, pues ambos pensadores abrevan del neoplatonismo y de la tradición agustiniana.

2. La noción de *anima* propuesta por Hugo de San Víctor en su *Didascalicon*

Gilson presenta a Hugo de San Víctor como un místico muy instruido y deseoso de transformar el saber mismo en contemplación; de ahí que su doctrina resulte de interés para la historia de la filosofía.⁵⁴ El *trivium* y el *quadrivium* constituyen las vías que conducen e introducen al alma en la sabiduría: "Se ve, pues, que, aun siendo un místico, nuestro teólogo es ante todo un maestro que desea ver a sus discípulos seguir con los otros, y mejor que los otros, el curso ordinario de las ciencias profanas."⁵⁵

La concepción de alma, que encontramos en Hugo de San Víctor, se relaciona con la de su tiempo. Ostler nos ofrece un completo panorama en la época del Victorino⁵⁶: las definiciones de Platón⁵⁷ y Aristóteles⁵⁸ se conocían por Calcidio; San Agustín también contribuye con una en *De quantitate animae*⁵⁹; Casiodoro⁶⁰, Rábano Mauro⁶¹ y Guillermo de San Thierry⁶² proponen dos, -una de los filósofos, y otra de los verdaderos maestros -; Isidoro de Sevilla⁶³ y Alcuino⁶⁴ ofrecen casi una psicología *in nuce*; Guillermo de Conches⁶⁵ realiza también su aporte. Ostler no olvida tampoco al *De spiritu et anima*, el cual atribuye erróneamente a Alcher de Claraval.⁶⁶

En su *Didascalicon*, Hugo distinguirá tres clases de fuerzas en el alma que vivifican al cuerpo: "una suministra vida sólo al cuerpo, para que naciendo crezca, y siendo alimentado subsista. Otra provee el juicio de la percepción sensible. La tercera descansa sobre la fuerza de la mente y la razón".⁶⁷ La primera clase, cuya función es formar, nutrir, y sostener los cuerpos, puede observarse actuando en plantas y árboles.⁶⁸ La segunda fuerza, por medio de la cual se comprenden las formas de los cuerpos sensibles presentes y permanecen en la memoria tras desaparecer, es compartida por hombres y animales dotados de percepción sensible.⁶⁹ Esta segunda fuerza -advierte Hugo- presupone la primera:

Pues todo animal dotado de percepción sensible, de la misma manera, nace nutrido, y sustentado. (...) así quien únicamente es nutrido, no siente además. Pero quien puede sentir, también es nutrido, y esto prueba que a un ser tal también pertenece la primera fuerza del alma, es decir la que confiere nacimiento y nutrimento.⁷⁰

Finalmente, la tercera fuerza, 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.⁷¹ En efecto, “es algo también propio de esta naturaleza, que por las cosas ya conocidas, investigue las desconocidas. Y no sólo debe conocer de cada una si existe, sino también qué es, y cómo es, e incluso, por qué es.”⁷²

Asimismo, el Victorino advertirá la simplicidad del *anima* a pesar de sus tres potencias, a saber, concupiscencia, ira, y razón:

Por tanto, la primera progresión del alma, que se extiende de su esencia simple, la cual es simbolizada por la mónada, hasta el ternario virtual, donde por la concupiscencia desea uno, por la ira desprecia otro, y por la razón discierne entre ambos. (...) el alma no (está compuesta) por partes, sino consiste toda en cada una de sus potencias. Pues no podemos decir que la sola razón, o la sola ira, o la sola concupiscencia son cada una la tercera parte del alma; (...) sino una y la misma substancia recibe diferentes nombres según sus diversas potencias.⁷³

Para concluir esta segunda parte, si bien sería necesario examinar las restantes fuentes del *De spiritu et anima*, a partir de los textos citados puede constatar un lazo innegable entre Hugo de San Víctor y el tratado anónimo. A pesar de que la clasificación de las tres fuerzas del alma del Victorino no sigue exactamente la triple significación de *anima* propuesta en *De spiritu et anima*, no se excluyen, pues la primera clase de fuerza en Hugo sería la primera significación que encontramos en el escrito anónimo; la segunda, la de la percepción sensible, es uno de los diversos oficios que el alma puede asumir en la significación más general propuesta por el compilador; y la tercera, la de la razón, concordaría con el sentido propio de alma que propone el tratado. Hay además otra coincidencia importante: ambos conciben al alma como una substancia simple dotada de tres potencias: concupiscencia, ira o irascibilidad, y razón; e incluso definen la *ratio* como la encargada de discernir entre las cosas que deben desearse (el bien) o rechazarse (el mal). Tal concepción de *ratio* parecería diferir de la propuesta por Cusano en *Idiota. De mente*.

3. Conclusión y reflexión final

Si, como acabamos de constatar, la noción de *anima* presentada en *De spiritu et anima* retoma aquella de Hugo de San Víctor, y, según hemos mostrado en la primera parte, Nicolás de Cusa asimila, hasta cierto punto, en sus concepciones de *anima* y *mens* de su diálogo *Idiota. De mente*, la triple significación de “alma” del tratado anónimo, podría inferirse que el Cardenal recibe la concepción de *anima* de Hugo de San Víctor a través del mencionado escrito. No obstante, tal afirmación debe ser matizada con la observación de que el tratado anónimo abreva en diversas fuentes.

A modo de reflexión final, quisiéramos recordar las palabras pronunciadas por Hadot en su bella conferencia titulada “Ejercicios espirituales”:

La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del «yo» y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores.⁷⁴

71. Cfr. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1,4: *eadem tota in ratione constituta, eaque vel in rerum praesentium firmissima conclusiones, vel in absentium intelligentia, vel in ignotarum inquisitione versatur.*

72. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 1,4: *Illud quoque ei naturae proprium est, ut per ea, quae sibi nota sunt, ignota investiget. Et non solum unumquodque an sit, sed quid sit etiam, et quale sit, nec non et cur sit oportet agnoscere.*

73. Hugo de San Víctor, *Erudit. didascal.* 2,5: *Prima igitur progressio animae est, qua de simplici essentia sua, quae monade figuratur in virtuales ternarium se extendit, ubi iam per concupiscentiam aliud appetat: aliud per iram contemnat, per rationem inter utrumque discernat. (...) anima non per partes, sed tota in singulis suis potentiis consistat. Neque enim vel rationem solum, vel iram solum, vel concupiscentiam solum tertiam partem animae dicere possumus, (...) sed una eademque substantia, secundum diversas potentias suas diversa sortitur vocabula.*

74. Hadot (2006:25).

Así, más allá de la erudición histórica, la cuestión abordada nos conduce, en última instancia, a reconocer nuestra identidad y finalidad propias. El alma vivifica el cuerpo, percibe a través de los sentidos, saca conclusiones, e incluso puede aproximarnos a la contemplación de realidades divinas. El alma nos convierte, pues, en la única *imago Dei* entre las demás creaturas, cuya tarea es volverse una imagen cada vez más semejante. Una última aclaración: hemos dejado pendiente el tema de la inmortalidad. Se trata de una de las características del alma, en la que los tres pensadores insisten, la cual sería interesante profundizar en futuros trabajos.

Bibliografía

Fuentes

- » Machetta, J. M. (2005a). *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)* (edición bilingüe). Buenos Aires: Biblos.
- » Mayer, C. (1995). *Corpus Augustinianum Gissense* (Werke und Literatur auf CD-ROM), Basel: Schwabe.
- » Migne, Patrología Latina, tt. CLXXV-CLXXVII.
- » Garmón, E. (2002a, XLI). "El espíritu y el alma". En Madrid, T. et al. (comisión responsable). *Obras completas de San Agustín* (87-239). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Hoffmann, J. E. et al. (eds.), *Nicolai de Cusa opera omnia*, 19 vols., Academiae Litterarum Heidelbergensis, Hamburg, 1932-2006.

Bibliografía complementaria

- » Garmón, E. (2002b, XLI). Introducción. En Madrid, T. et al. (comisión responsable). *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 87-90.
- » Gilson, É. (1999). *La filosofía en la Edad Media*. Gredos: Madrid.
- » Hadot, P. (2006). "Ejercicios espirituales". En Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 23-58.
- » Kremer, K. (2004). "Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion". En Kremer, K., *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff, 1-49.
- » Kremer, K. (1998). "Die Einheit des menschlichen Geistes (der Seele) und die Vielheit seiner (ihrer) Kräfte bei Nikolaus von Kues". En Thurner, M. (ed.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters* (Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag). Stuttgart: W. Kohlhammer, 357-397.
- » Machetta, J. M. (2005b). "Del comentario al *De anima* a los tratados acerca de la mente". En Machetta, J. M., *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Buenos Aires: Biblos, 9-20.
- » Marx, J. (1905). *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*. Trier: Schaar und Dathe.
- » Norpoth, L. (1971). *Der pseudo-augustinische Traktat: De spiritu et anima. Philosophische Dissertation*. München 1924. Köln: Bochum.
- » Ostler, H. (1906). *Psychologie des Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik*. Münster: Aschendorff.
- » Pico Estrada, P. (2005). "La fuerza asimilativa de la mente". En Machetta, J. M., *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Buenos Aires: Biblos, 179-188.
- » Rombach, H. (2010, I). *Substanz, System, Struktur: Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte*. Freiburg: Alber Studienaufgabe.

