



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El hombre en cuanto 'notio intellectualis in mente divina' en Juan Escoto Eriúgena

Autor:

Strok, Natalia Soledad

Tutor:

D'Amico, Claudia F.

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS

12-9-10

TESIS 12-9-10

Exp. N°
831.186/06

TESIS DE LICENCIATURA

“El hombre en cuanto *‘notio intellectualis in mente divina’*
en Juan Escoto Eriúgena”

Natalia Soledad Strok (L.U.: 27.312.434)

Carrera: Filosofía

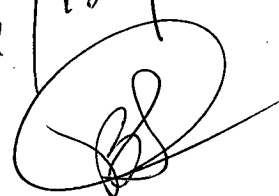
Directora: Dra. Claudia D'Amico

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

13 de noviembre de 2006

TESIS

12-9-10

Refundido el
19/12/06


ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I	11
Pensar en un contexto: Renacimiento carolingio	12
Juan Escoto Eriúgena: traductor y filósofo.....	13
<i>Periphyseon</i>	18
Libro IV	23
Las fuentes de la concepción de hombre eriugeniana	26
CAPÍTULO II	39
La definición del hombre: el hombre como <i>notio in mente divina</i>	40
El hombre como <i>officina omnium</i>	45
Las causas primordiales.....	50
El Verbo y Adán	58
CAPÍTULO III	63
El Pecado original o el advenimiento de la multiplicidad	64
Dios y su creación.....	67
Las consecuencias de la trasgresión del primer hombre: el cuerpo.....	70
El retorno	79
El cielo y el infierno: estados espirituales	87
CONCLUSIÓN	94
BIBLIOGRAFIA	98

La presente tesis no hubiera podido llevarse a cabo sin la ayuda de un infinito número de *cómplices*. Quiero agradecer, en primer lugar, a la persona que me guió a lo largo de toda la investigación en forma muy paciente, me ayudó con los problemas más complicados y, por sobre todas las cosas, supo enseñarme tanto: mi directora, la doctora Claudia D'Amico.

También quiero darles las gracias a mis papás y a mi hermano, que siempre dieron el afecto para que pudiera seguir con todo. A mis amigos y amigas de la facultad, que hicieron que todos estos años en Puán fueran muy buenos. En especial, a Pablo por prestarme todos sus libritos, a Gabi por ayudarme en cosas tan esenciales, a Ezequiel por ser un buen compañero en la investigación y ayudarme sin siquiera darse cuenta. A todo el grupo de lectura de Nicolás de Cusa, que me enseñó mucho. También a mis amigos y amigas de la vida, que me tuvieron tanta paciencia a lo largo de toda la carrera (incluyo también a mis amigos biólogos que vivieron conmigo un cambio de carrera radical). Podría nombrar a muchísimas personas más, pero confío en que ellas saben que les estoy eternamente agradecida.

Por último, quiero darle mi más profundo agradecimiento a la persona que desde el primer día confió en que mi camino se acercaba a la filosofía, quien con un amor infinito me permitió avanzar a pasos agigantados en la carrera, que supo estar siempre en los momentos más tristes y más alegres, y que me ayudó con absolutamente todo lo que me podía ayudar: mi amor.

INTRODUCCIÓN

“En el sueño del hombre que soñaba, el soñado se despertó”

J. L. Borges, “Las ruinas circulares”.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo debe ser comprendido como una tesis de historia de la filosofía. Por esto, el tratamiento que se realizará a lo largo de estas páginas del problema a estudiar será histórico-filosófico. La historia de la filosofía, como ciencia histórica, no trata de presentar simplemente los hechos del pasado, sino que intenta acercarnos a la inteligencia del desarrollo ideológico, pretendiendo aclarar ideas y conceptos de los pensadores.¹ En esa misma tarea, el desarrollo mismo del pensamiento filosófico despliega su esfuerzo. Nos internamos a interpretar un autor alejado en el tiempo utilizando nuestros conocimientos de la filosofía en general, siendo conscientes de las distancias históricas para evitar caer en anacronismos. Debe advertirse, en este sentido, que la contextualización se vuelve insoslayable, y, en razón de este tratamiento, es imprescindible ubicar la figura del autor que aquí estudiaremos en una tradición filosófica.

Juan Escoto Eriúgena es un misterioso irlandés del siglo IX d. c., cuyo pensamiento floreció en la corte de Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno. Si bien es comúnmente ubicado en las líneas de pensamiento del neoplatonismo cristiano medieval, Eriúgena cuenta con una característica peculiar: tenía conocimientos de griego por lo cual tuvo acceso a la dimensión de neoplatonismo ateniense pagano, cuya figura más importante fue Proclo, y que llega a Occidente de la mano del falso Dionisio Areopagita, por lo cual Escoto inaugura para la historia de la filosofía occidental la fusión entre el neoplatonismo pagano en su grado máximo de desarrollo y el cristianismo, dando lugar a un auténtico neoplatonismo cristiano. Pero también, sus conocimientos del griego le dieron la posibilidad de acceder a la Patrística griega del oriente.

¹ Cf. Hirschberger, Historia de la filosofía, p. 33 y ss.

Siguiendo la línea historiográfica propuesta por Alain De Libera, es necesario aclarar que según la tradición lingüística y literaria, hay varias Edad Media, pero además la valorización de este período también varía. Ahora bien, Alain De Libera denuncia que se ha reducido el pensamiento de la Edad Media a la consideración de los pensadores que florecieron en el marco del cristianismo. Su propia interpretación hace comenzar la historia de la filosofía medieval en el 529, año en que Justiniano cerró la Academia de Atenas, en favor del cristianismo floreciente. A partir de este momento se da la llamada *translatio studiorum*, el movimiento de desplazamiento y el traspaso del conocimiento que va a durar hasta el final de la Edad Media y que incluye la consideración de la filosofía cristiana oriental y las filosofías judías y musulmanas. Su sección en *La filosofía medieval*² sobre el Renacimiento Carolingio, en la Alta Edad Media, ubica como figura más importante a Juan Escoto Eriúgena, en los inicios de esta época, vinculando a nuestro autor con los que lo precedieron y poniendo en evidencia, de esta manera, que su pensamiento no podría ser entendido sin estas referencias.

Para la historiografía más clásica, los siglos VIII y IX son los llamados siglos de Hierro, es el período en el que el pensamiento menos se desarrolló, una especie de vacío entre la Patrística y los inicios de la Escolástica. Sin embargo, la mayoría de los historiadores releva la figura de Eriúgena, otorgándole un lugar importante en el desarrollo del pensamiento, en tanto autor del primer gran sistema filosófico de la Edad Media.

Si realizamos un repaso de la historiografía, podremos encontrar la valoración que Escoto tuvo en ella. En primer lugar, cabe destacar la recuperación de la figura de Eriúgena en la historiografía alemana del siglo XVIII, que dio a los filósofos idealistas del siglo XIX la oportunidad de tener noticia del pensamiento eriugeniano. Estas obras son las que escribieron en varios volúmenes Johan Jacob Brucker (1696-1770), Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), Johann Gottlieb Buhle (1763-1821), Dietrich Tiedemann (1748-1803) y Thaddä Anselm Rixner (1766-1838).³

² De Libera, Alain, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, 2000.

³ Las obras de historia de la filosofía correspondientes a estos autores son las siguientes: Brucker, J.J., *Historia critica philosophae a mundi incunabulis ad nostra usque aetatem deducta*, Leipzig, 1742-1744; Tennemann, W. G., *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819; Buhle, J. G., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen, 1796-1804; Tiedemann,

En el siglo XIX se destaca la obra de B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*,⁴ que dedica un capítulo completo a Eriúgena y exalta la figura del neoplatónico, deteniéndose en el análisis del estudio de las categorías que realiza el Irlandés en el libro I del *Periphyseon*. Ya en el siglo XX Maurice de Wulf ubica a Eriúgena como uno de los primeros escritores medievales, y remarca que fue un pensador aislado, pero un filósofo que no debe ser tan sólo conocido como teólogo.⁵ F. Copleston también dedica varias páginas al Irlandés, ubicándolo solo en la sección sobre el período carolingio en su obra.⁶ Étienne Gilson, por su parte, dedica un capítulo a Eriúgena en donde explica que es la figura que domina su época, y más aun, que el sistema eriugeniano fue una tentación contra la que siempre tuvieron que luchar las autoridades doctrinales.⁷ Hirschberger dedica una página al pensamiento del Irlandés, único filósofo del período, donde tematiza su neoplatonismo y su posible panteísmo en el marco del Renacimiento Carolingio, ubicado en la sección de la primitiva escolástica.⁸ Más recientemente, Kurt Flasch en su *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* realiza recortes problemáticos para ubicar a los autores, y en el caso de Eriúgena, presenta su pensamiento tan sólo en el marco de la controversia del siglo IX encendida en torno a la predestinación de las almas de los hombres.⁹ Todos los autores coinciden en ubicar a Eriúgena en las filas del neoplatonismo cristiano medieval.

Actualmente el estudio sobre el pensamiento de Escoto cuenta con muy importantes investigadores: Beierwaltes y Jaunnaeu han realizado importantes aportes al avance de estos estudios, cuya mención detallada nos ocuparía demasiadas líneas. Dentro de los trabajos recientes mencionaremos sólo los siguientes estudios monográficos: Moran, D., *The philosophy of John Scottus Eriugena* (1989); Beierwaltes, W., *Eriugena* (1994); Carabine, D., *John Scottus Eriugena* (2000).

Debemos notar que Escoto se encuentra muy influenciado por las obras de la Patrística, tanto griega como latina, por lo cual es importante también para su

D., *Geist der spekulativen Philosophie*, Marbug, 1791-1797, Rixner, T. A., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Sulzbach, 1822-1823.

⁴ Hauréau, B., *Histoire de la philosophie scolastique*, París, 1872, pp. 148 – 175.

⁵ De Wulf, M., *Historia de la filosofía medieval*, Vol. I, México, 1945, p. 112 – 124.

⁶ Copleston, F., *Historia de la filosofía*, Vol. II, Barcelona, 1971, pp. 118 – 139.

⁷ Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1985, pp. 188 – 208.

⁸ Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*, Barcelona, 1985, pp. 331 – 333.

⁹ Flasch, K., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1994, pp. 32 – 35.

comprensión hacer referencia a las fuentes que tanto lo ayudaron a desarrollar su pensamiento. Su obra principal, el *Periphyseon*, no puede ser abordada sin hacer alusión al gran número de fuentes en las cuales abrevia.

El estudio que aquí presentamos aborda un problema particular tratado en el *Periphyseon*: el análisis y la valoración del hombre en el sistema eriugeniano.

El tema antropológico ha suscitado gran interés a lo largo de la historia de toda la filosofía, y no es menor la importancia que cobró en la Edad Media. El hombre es la única creatura creada a imagen y semejanza de Dios, lo cual lo reviste de una dignidad y excelencia superior a todo el resto de la creación. Sin embargo, no carece de límite: siendo él la única creatura capaz de conocer, no puede alcanzar el conocimiento perfecto.

Gilson explica que el problema antropológico se concentra en unificar la postura filosófica, ya sea platónica o aristotélica, con los relatos bíblicos.¹⁰ El tema del cuerpo es un problema en el largo período medieval. Los neoplatónicos, siguiendo a los platónicos, han repetido la fórmula del cuerpo como cárcel del alma, y no han podido hacer frente al hecho de que la Biblia otorgue un lugar importante al cuerpo en la resurrección de los mismos, ejemplificado en el caso paradigmático de Cristo.

En un estudio reciente, Le Goff explica que en la Edad Media se produjo un importante número de tensiones, entre las cuales se destaca la tensión entre el alma y el cuerpo, y más todavía en el interior del cuerpo mismo.¹¹ El pecado original, que había sido producto del orgullo humano, se convirtió en la Edad Media en pecado sexual, pero, a su vez, el Hijo de Dios encarnó en un cuerpo humano y este es el acontecimiento capital para la historia del cristianismo. Frente a la tensión constante entre la aceptación y el rechazo, se encuentran propuestas muy notables, hay autores que sostienen que el hombre ha sido creado con un cuerpo, pero no un cuerpo carnal sino uno espiritual.

Con el propósito de analizar este tema en el *Periphyseon* abordaremos el contexto eriugeniano y la relación con las fuentes más importantes de su concepción del hombre. Este abordaje no pretende ser exhaustivo pero sí brindar el marco suficiente para entender que no se trata de un pensador desligado de una tradición.

¹⁰ Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 177.

¹¹ Cf. Le Goff, J., *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, 2005, p. 12.

Teniendo en cuenta esta perspectiva, el trabajo se articula en 3 capítulos: el primer capítulo se inicia con una breve contextualización en el período histórico y una sucinta biografía del autor, centrándose en especial en su producción filosófica. Luego realiza una presentación del *Periphyseon* en general, desplegando el sistema metafísico propuesto a partir de las dos divisiones de la naturaleza. También introduce el tema de la *creatio de nihilo* eriugeniana. Luego, inicia el tema del hombre a partir de la presentación de los rasgos generales del libro IV del *Periphyseon*. Por último, realiza una alusión a las fuentes más importantes.

Señalaremos también hasta qué punto el hombre es el personaje principal del sistema de Escoto Eriúgena, tanto en su perspectiva puramente espiritual cuanto desde el lugar de la naturaleza caída. En este sentido, evaluaremos su posibilidad de retorno desde la condición corporal a su origen espiritual y eterno, sin soslayar la mención de algunos aspectos escatológicos.

El capítulo II comienza con el tema que da título a la tesis que es la propuesta eriugeniana de una nueva definición para la naturaleza humana a partir de entenderla como *notio intellectualis in mente divina*. Esta noción se relaciona directamente con el concepto de *officina omnium*, relación que será explicada. A partir de esto, introduce el esclarecimiento del tema de las causas primordiales.

El capítulo III analiza el movimiento que realiza el hombre a través del sistema filosófico eriugeniano. En vistas a esto, trata, en primer lugar, la exégesis que realiza Eriúgena de la caída de Adán y se centra en sus consecuencias. Por último, analiza la propuesta del retorno de la multiplicidad hacia la unidad de la mano del hombre, dando cuenta de la importancia de la dialéctica para dicho regreso y de la figura de Cristo. El capítulo termina con la original interpretación de Eriúgena para el cielo y el infierno bíblicos.

En lo que respecta a las ediciones del *Periphyseon*, cabe decir que hay dos ediciones críticas. La primera de ellas fue realizada por Sheldom-Williams, quien publicó hasta el libro III, y completada con el libro IV por Jeauneau. La segunda edición crítica fue realizada íntegramente por Jeauneau, incluyendo ahora la edición del libro V que faltaba en la anterior. Para la edición de los libros Jeauneau utilizó cinco versiones del *Periphyseon*, tomando como versiones principales la I y la II, pero adjuntando al final de cada libro todas las versiones enfrentadas en columnas.

En los casos conflictivos, Jauneau enfrenta los textos en el cuerpo, para que el lector tenga presente las diferencias entre la versión I, texto primitivo sin adición o corrección, y II, texto con correcciones del siglo IX en letra irlandesa o carolingia. Las *marginalia* han sido indicadas en nota a pie de página. Una edición tan completa y erudita ha sido de gran utilidad para nuestro trabajo.

Cabe consignar que contamos con una traducción española del libro I realizada por Fortuny y titulada *División de la naturaleza*. Pero no tenemos traducciones españolas del resto de los libros, por lo cual nos hemos visto obligados a ofrecer traducciones propias de los pasajes recogidos de los libros II, III, IV y V.¹²

¹² Para la realización de este trabajo se utilizaron las últimas ediciones de los libros I, II, III, IV y V del *Periphyseon* (PE): *Liber primus*, ed. por Sheldom-Williams, Dublín, 1968; *Liber secundus*, ed. por Sheldom-Williams, Dublín, 1972; *Liber Tertius*, ed. por Sheldom-Williams, Dublín, 1981; *Liber quartus*, ed. por Jaeuneau, Dublín, 1995. La más reciente edición la realizó Jauneau: *Liber primus*, Turnhout-Leuven: Brepols, 1996; *Liber secundus*, Turnhout: Brepols, 1997; *Liber tertius*, Turnhout: Brepols, 1999; *Liber Quartus*, Turnhout: Brepols, 2000; *Liber quintus*, Turnhout: Brepols, 2003. Se utilizó, además, la traducción castellana del libro I realizada por Fortuny, *División de la naturaleza*, Buenos Aires, 1984. El *Periphyseon* será citado a lo largo de este trabajo como PE.

CAPÍTULO

I

CAPÍTULO I

Pensar en un contexto: Renacimiento carolingio

El período que corre entre el último cuarto del siglo VIII y el primer cuarto del siglo X en el Occidente europeo presenta una cierta prosperidad intelectual por la cual lleva el nombre de renacimiento carolingio. Ahora bien, según algunos historiadores, no es acertado llamarlo renacimiento en analogía con el gran Renacimiento de los últimos siglos de la Edad Media, pues si bien se produce una renovación de los estudios, la misma se da en un círculo muy reducido, por tratarse de una cultura cerrada inserta en una economía cerrada.¹³ Más acotadamente, esta reforma de los estudios puede describirse como un renacimiento de las letras.¹⁴

Esta prosperidad cultural encuentra su principal impulsor en la figura de Carlomagno. Coronado rey del Imperio romano-germánico por el Papa León III en el 800, él proporciona las condiciones favorables para un florecimiento literario: la paz interior, riqueza y relaciones de amistad con los pueblos vecinos.¹⁵ “En el 800, Carlomagno ha conquistado Sajonia, Baviera, aniquilado a los ávaros, atacado a España. Casi toda la cristiandad occidental está en sus manos.”¹⁶ Los historiadores medievales sitúan el inicio de la Edad Media con el Imperio de Carlomagno.

Pero también, el Emperador realiza un gran esfuerzo por engrandecer una cultura en construcción. Por esto mismo, siguiendo a Cappuyns, debemos hacer notar que la cultura carolingia no es el resultado de una reacción contra una mentalidad anterior, como se dará a partir del siglo XIV contra la mentalidad medieval. A diferencia de lo que denominamos Renacimiento por antonomasia, en el carolingio se verifica el esfuerzo permanente por la construcción de una cultura que será determinante para el desarrollo del pensamiento occidental: la cultura medieval.

¹³ Cf. Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, París, 1985, p. 27 y ss.

¹⁴ Cf. De Libera, A., *La filosofía medieval*, Buenos Aires, 2000, p. 271; y Cappuyns, M., *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles, 1969, p. 30 y ss.

¹⁵ Romero, J. L., *La Edad Media*, México, 1994, p. 39 y ss.

¹⁶ Pirenne, H., *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, 1985, p. 187.

Tanto el mismo Carlomagno, como sus dos primeros sucesores, Luis el Piadoso y Carlos el Calvo, se encargaron de convocar a sus cortes a intelectuales destacados de diversos pueblos. Ingleses, italianos, españoles, irlandeses y galos se encontraron en la corte carolingia desarrollando los tesoros literarios que proporcionarán normas para el pensamiento de los siglos siguientes. Se fueron convirtiendo en los maestros de Palacio, donde encontraron las condiciones necesarias para desarrollar libremente sus pensamientos.

Entre las figuras más destacadas de estas generaciones literarias encontramos nombres como el de Alcuino de York, el más importante colaborador de Carlomagno que entra al servicio del Emperador en 782, Rábano Mauro, discípulo del primero, Hilduino de Saint Denys y a nuestro Juan Escoto Eriúgena, por nombrar sólo a algunos. Alcuino es quien orienta, en un primer momento, este movimiento cultural del siglo IX, en el que más tardíamente participarán varios colaboradores irlandeses. Alcuino pretendía construir una nueva Atenas en París y por eso fue el gran impulsor de la enseñanza de las siete artes liberales, que tienen su raíz en las escuelas de la antigüedad, Pirenne pone de manifiesto que los monasterios recibieron directamente la herencia de la cultura antigua.¹⁷ Alcuino llegaría a decir que las siete artes son las siete columnas que sostienen el templo de la sabiduría cristiana,¹⁸ la reforma cultural, que él encarna, corre de la mano de la reforma eclesiástica que se lleva a cabo en el marco del imperio cristiano.¹⁹

Juan Escoto Eriúgena: traductor y filósofo

Juan Escoto Eriúgena nació en Irlanda en el siglo IX. No se conoce la fecha exacta de su nacimiento pero se estima que fue entre 810 y 828, durante el primer cuarto del siglo. Tampoco se tienen testimonios precisos sobre su vida en Irlanda pero se cree que alrededor de 840 Eriúgena llegó a Francia. Allí se convirtió en el

¹⁷ Cf. Pirenne, op. cit., p. 224.

¹⁸ Cf. Jeuneau, E., *Homilie sur le Prologue de Jean*, París, 1969, p. 19.

¹⁹ Cf. Pirenne, op. cit., p. 224.

maestro de la escuela palatina de Carlos el Calvo. O'Meara afirma que no hay razones para creer que era un monje o un clérigo.²⁰

Su nombre es todo un pleonasma. *Scottus* es un nombre tradicional para los irlandeses en aquella época, y *Eriugena* significa, a la vez, "originario de Eire", es decir, originario de Irlanda. Él mismo se califica como Eriúgena en su traducción del pseudo Dionisio. Ya en 1631 James Ussher, arzobispo de Arnaghny y primado de Irlanda lo llamó de ese modo, y Thomas Gale en la primera edición del *Periphyseon* (1684) difunde el nombre de *Iohannes Scottus Eriugena*.²¹ En la última edición de esta obra Jeuneau (1996) escribe *Iohannis Scotti seu Eriugena*, aplicando una disyunción a la repetición que se mantuvo durante siglos.

El obispo de Rheims, Hincmar, y el obispo de Laon, Pardulus, lo convocaron para refutar las afirmaciones que había realizado, en torno al tema de la predestinación de los hombres, Godescalco de Orbais.²² Éste era acusado de afirmar una doble predestinación en la cual los buenos son predestinados a la vida inmortal y los malos a la muerte perpetua.²³ Entonces, alrededor de 850, Eriúgena escribe el *De divina praedestinatione*. Este texto, no fue bien recibido por los que lo encargaron porque parecía estar reviviendo algunos aspectos del pelagianismo. Además, tomando una posición origenista en cuanto a la reconstitución última de las cosas, establecía que no estamos predestinados por Dios al pecado.²⁴ La obra fue finalmente condenada en los concilios de Valence (855) y Langres (859).²⁵ Pero debemos hacer notar que Carlos el Calvo no reparó en la disputa que ella suscitó, sino que más bien valoró el genio de Escoto en la utilización de la dialéctica.²⁶

Dejando a un lado los aspectos más específicos del texto relativos al problema del destino final de las almas, nos interesa destacar que *De praedestinatione* propone una comprensión de la religión y de la filosofía que

²⁰ Guillermo de Malmesbury en el siglo XII dice que Eriúgena, hombre con tendencia al enojo, tenía una modesta estima de él mismo y que su piedad brilla a través de su obra. Cfr. O'Meara, *Eriugena*, Dublín, 1969, p. 18.

²¹ A lo largo de la Edad Media se lo conoció con diversos nombres entre los cuales se destaca simplemente el de Johannes, pero también se encuentra, por ejemplo, en Nicolás de Cusa, el nombre de *Scotigena*. Cf. Nicolás de Cusa, *Apología de la Docta Ignorancia*, Pamplona, 1995, p. 99.

²² Ya había tenido que buscar refugio después de tener en contra a Rábano Mauro en Fulda, y este último, de hecho, había avisado en Orbais que estuvieran en guardia contra el rebelde Godescalco. Cf. Jeuneau, *op. cit.*, p. 17.

²³ Cf. Jeuneau, E., *op. cit.* p. 17.

²⁴ Cf. O'Meara, *op. cit.*, p. 18.

²⁵ Cf., Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1985, p. 188.

²⁶ Cfr., Jeuneau, E., *op. cit.*, p. 19.

marcará toda la obra de Eriúgena de aquí en adelante. Una de las frases más famosas de esta obra reza así:

“Por ello, se concluye que la verdadera filosofía es la verdadera religión, y, a la inversa, que la verdadera religión es la verdadera filosofía.”²⁷

Esta comprensión de la filosofía marca una tarea muy importante para el filósofo, que será quien tendrá el mejor conocimiento de la realidad y arrojará luz sobre los espíritus de los hombres. Esa iluminación tiene la finalidad de conducir a los mismos hacia su re-ligamento con lo absoluto, es decir, es el camino de reconducción hacia Dios que permite al hombre deshacerse de su estado caído. De este modo, el filósofo no tiene simplemente en sus manos la tarea del conocimiento, sino que la misma se une indisolublemente al camino de redención del hombre, que propone la religión.

La creación del imperio de Occidente había dado a los latinos un nuevo gusto por los griegos. En septiembre de 827 Luis el Piadoso recibe en Compiègne una embajada enviada por el emperador bizantino Miguel el Tartamudo. Entre los presentes que ofrecía al emperador de Occidente, había un manuscrito griego conteniendo las obras del pseudo Dionisio. Este manuscrito fue llevado como reliquia a Saint Denys el 8 de octubre de 827.

No se sabe con seguridad si Eriúgena aprendió griego en las islas británicas o si fue en su estadía en el continente, pero sus conocimientos satisficieron las necesidades del momento. Carlos el Calvo encargó a Eriúgena en 860 la traducción del corpus dionisiaco.

Este Dionisio se creía que habría sido el Dionisio convertido por San Pablo en el Areópago de Atenas. Tan cercano a los discípulos de Cristo y a Cristo mismo, este misterioso personaje cobró el valor de una muy grande autoridad. Pero, además, también se creía que era el mismo Patrono de los Francos, San Dionisio el mártir. Esta confusión permaneció en la Edad Media por unos cuantos siglos más. Milagrosamente este Dionisio había vivido más de 200 años, y por tanto, era alguien a quien habría que prestar especial atención, incluso en la Iglesia griega era

²⁷ *De divina praedestinatione liber*, Turnbout, 1978, I, I, 16-18: “*Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversique veram religione esse veram philosophiam.*”

venerado aun más que el texto de los *Hechos de los Apóstoles*²⁸ en el cual se relataba la conversión de Dionisio después del discurso de San Pablo.²⁹

Sin pretender desarrollar aquí lo que se conoce como la “cuestión dionisiaca”,³⁰ diremos que la crítica textual ubica a este autor en los inicios del siglo VI en un monasterio sirio. Habría sido un místico fuertemente influenciado por el monofisismo, pero también por algunos Padres griegos como Gregorio de Nyssa, todo bajo la perspectiva del neoplatonismo y con una profunda influencia de la Escuela de Atenas.

Hilduino, Abad de Saint Denys, ensayó una primera traducción del corpus dionisiaco, en 832-835, pero la misma era defectuosa por lo cual Carlos el Calvo encargaría más tarde una nueva traducción a Eriúgena. El Irlandés aceptó el pedido del rey aunque fuera un novato en filología helénica.

Esto ocasionó un giro fundamental en el pensamiento de Escoto. Hasta el momento él sólo se había alimentado del platonismo agustiniano, pero ahora descubre en los escritos de Dionisio otro platonismo: el de Proclo. Por primera vez en Occidente se encuentran estos dos platonismos y su fruto más importante en esta época estará en el pensamiento de Juan Escoto Eriúgena.³¹

Además de traducir a Dionisio, Eriúgena realizó la traducción de los *Ambigua* de Máximo el Confesor, el *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa, al cual tituló como *De imagine*, y el *De fide* de Epifanio. Todo este trabajo influenció en gran medida en el pensamiento de Escoto, como podrá advertirse en su obra.

Después del *De praedestinatione* (851), Escoto escribió *Annotationes in Marcianum Capellam* (859/860), el *Periphyseon* (864-866), su obra principal, *Exposiciones super Ierarchias sancti Dionysii* (865-870),³² -comentando a Dionisio-

²⁸ Actas (17.34)

²⁹ Cfr. Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge, 1990, p. 48.

³⁰ Sobre la cuestión dionisiaca: Cf. De Gandillac, M., *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*, Traduction, préface et notes par..., París, 1998; Roques, R., “Problèmes Pseudo-Dionysiens: Denys l'Aréopagite, son oeuvre et ses théologies”, en *Structures théologiques de la gnose à Richard de St. Victor*, París, 1962, pp. 63-91; Ruh, K., “Dionysius Areopagita”, en *Geschichte der Abendländischen Mystik*, vol. I, München, 1990, pp. 31-41.

³¹ Cabe mencionar que hay una tesis de Courcelle que marca una gran influencia de Proclo sobre el pensamiento de Boecio, por lo cual sería Boecio el primero en hacer ingresar el pensamiento del neoplatonismo de Atenas en Occidente. Cf. Courcelle, P., *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire*, París, 1967, p. 164-168.

³² Las fechas de la composición de las obras ubicadas entre paréntesis son aproximadas. Cf. Jeuneau, *op. cit.*, p. 48.

, un *Commentarius in Evangelium Johannis* del cual sólo nos quedan fragmentos, una *Homilía* sobre el Prólogo del mismo Evangelio, y *Carmina* o *Versus*.

Influenciado por la lectura de Marciano Capella, de cuyo *De nuptiis* realiza un comentario, y del mismísimo Boecio, Eriúgena es un fuerte defensor de las artes liberales, como buen hijo de este Renacimiento de las letras que había iniciado Alcuino.³³ Se encuentran referencias a la importancia de las artes del *Trivium* en sus obras, demostrando que su función en la corte carolingia era la del maestro de dialéctica, tarea que realizaba seriamente. Pero, además, la dialéctica jugará un papel central en su pensamiento.

A partir de la muerte de Carlos el Calvo (877), todo lo que pueda decirse sobre Juan Escoto Eriúgena es leyenda. No se sabe si regresó a su tierra y allí terminó su vida, o permaneció en Francia hasta su muerte. Entre las leyendas más sorprendentes se encuentra aquella que relata Guillermo de Malmesbury en el siglo XII, según la cual Escoto habría regresado a las islas británicas, habría sido maestro en la Abadía de Malmesbury donde sus estudiantes lo habrían matado con sus estiletes.

Otra de las leyendas afirma que su cuerpo yacía en la iglesia de St Lawrence hasta que una luz del cielo avisó a los monjes para que lo enterraran en la Gran Iglesia en el lado izquierdo del altar. Allí se leía una inscripción que lo describía como *sanctus sophista Joannes*, como de hecho sus contemporáneos lo conocían.³⁴

Juan Escoto Eriúgena otorga al occidente latino el ingreso de una dimensión del neoplatonismo todavía desconocida en estos tiempos, como mencionamos. Eriúgena traduce y también expone en su obra el platonismo cristiano de los griegos, adaptado por los Padres alejandrinos, los capadocios, el pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor. Y en ellos se encuentra la línea de pensamiento que el neoplatonismo académico siguió desarrollando en paralelo con el desarrollo del cristianismo, que tiene como figura más importante a Proclo en el siglo V. Eriúgena, siempre haciendo uso de las fuentes cristianas a través de las cuales llegaron estas doctrinas, presenta un resumen original de un pensamiento que tendrá gran influencia a lo largo de toda la Edad Media en el marco del primer gran sistema de la filosofía medieval.

³³ Cf., Jeauneau, E., *op. cit.*, p. 20 y ss.

³⁴ Cf., O'Meara, *op. cit.*, p. 22

Periphyseon

El *Periphyseon* o *De divisione naturae* es un extenso diálogo compuesto por cinco libros. En el mismo participan el alumno y el maestro, el cual instruyendo al primero, va exponiendo su doctrina. La obra fue compuesta entre 862 y 866, está dedicada a Wulfadus, un compañero del autor en la corte de Carlos el Calvo. Su publicación podría datarse alrededor de 867.³⁵

Entre las características más importantes del *Periphyseon* debemos mencionar la utilización que realiza de citas a los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, en apoyo de sus afirmaciones, de la exégesis alegórica de la Biblia y la utilización de metáforas para completar sus explicaciones.

El *Periphyseon* se encuentra plagado de términos griegos y neologismos que Eriúgena utiliza para expresar mejor aquello que sus principales fuentes expusieron en lengua griega. El gusto por el idioma griego por parte de Escoto hace pensar en muchos pasajes de la obra que Escoto es un hombre que escribe en latín pensando en griego. Sheldon-Williams dice que bien podría haber sido un bizantino escribiendo en dicha lengua.³⁶ De hecho, notamos este gusto en el nombre de la obra, *Periphyseon*, que más tarde en la Edad Media pasó a llamarse *De divisione naturae*, en una intención de latinizar el nombre originalmente griego.

También nos encontramos con un lenguaje muy cuidado y ornamentado con metáforas. Muchas veces Eriúgena elige agregar a sus explicaciones ejemplos que describan el fenómeno a explicar, haciendo que el lector tenga que hacer uso de su imaginación para seguir el ejercicio propuesto por el autor. En lo que concierne a las metáforas, Jeaneau señaló la posible influencia de la literatura celta teniendo a cuenta la utilización de imágenes marinas, mostrando sus raíces irlandesas en la elección de las mismas.³⁷

La exégesis alegórica de la Biblia es una de las herramientas más utilizadas por el Irlandés, esta exégesis puede tener infinitas posibilidades pero no cualquiera, pues se deben considerar reglas racionales para la realización de la misma.³⁸

³⁵ Cf. O'Meara, *op. cit.*, p. 33.

³⁶ Cf. Sheldon-Williams, "Johannes Scottus Eriugena", en Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967., p. 520.

³⁷ Cf., Jeaneau, *op. cit.*, p. 12 y ss.

³⁸ Cf. PE IV 749 C.

Podemos afirmar que el estudio de las artes liberales otorga las bases para que el exégeta pueda desarrollar adecuadamente su tarea sin riesgo de realizar interpretaciones que queden fuera del amplio espectro de posibilidades que otorga la Sagrada Escritura misma. Eriúgena es muy apegado a esta tarea que aporta el mejor apoyo para sus exposiciones filosóficas. Pero para comprender la estructura de los cinco libros y el sistema eriugeniano en general, es necesario hacer referencia a las primeras páginas del libro I.

En esta primera parte, haciendo uso de la dialéctica, Escoto realiza dos divisiones del término omni-abarcante *natura*, naturaleza. La primera división distingue la *natura* en aquello que *es* y aquello que *no es*, división primera y suprema para todas las cosas que son percibidas por el espíritu o superan su esfuerzo. De este modo, expresa Escoto la división más difícil de comprender para los hombres.³⁹ A lo largo de las siguientes páginas de este libro I, luego de presentar una segunda división de la naturaleza, se encargará de dar diversas posibilidades de entender esta división.

Los diferentes modos de comprender la distinción entre lo que *es* y lo que *no es* que presenta el Irlandés, son una especie de revisión de formas corrientes que la tradición consideró para los mismos. Eriúgena podría haber enumerado más modos pero se encuentra satisfecho con estos cinco, los cuales le dan un amplio espectro de comprensión.

El primer modo de entender la división entre lo que *es* y lo que *no es*, manifiesta que todo aquello que cae bajo la percepción del sentido o de la inteligencia *es*, mientras que lo que por la excelencia de su naturaleza escapa a todo sentido, razón o inteligencia, decimos que *no es*. Dentro del ámbito de lo que *no es*, entonces, sólo podemos incluir a Dios y las razones y esencias de todas las cosas creadas por Él. A partir de la presentación de este primer modo, Eriúgena deja establecido que tanto Dios como las esencias de las cosas creadas, son incognoscibles, y sólo podemos afirmar de ellas que son, porque notamos esto a partir de la percepción de alguno de sus accidentes.

El segundo modo de entender lo que *es* y lo que *no es* expresa una jerarquía entre las creaturas desde el poder intelectual más cercano a Dios hasta el límite de la

³⁹ Cf. PE I 441 A

creatura intelectual e irracional, es decir, desde el ángel más sublime hasta la vida nutritiva y aumentativa.⁴⁰ Se dice que *es* y *no es* cada uno de los órdenes: la afirmación de lo inferior es negación de lo superior, y la negación de lo inferior es la afirmación de lo superior, pero también la afirmación de lo superior es la negación de lo inferior, y la negación de lo superior es la afirmación de lo inferior. En los límites de esta jerarquía ubicamos a Dios en el extremo superior, y a los cuerpos en el extremo inferior.

El tercer modo en el que se entiende la división entre lo que *es* y lo que *no es* afirma que *es* aquello que se alcanza a conocer por la generación en la materia y en la forma, en tiempos y en lugares, mientras que las causas secretísimas que permanecen en lo profundo de la naturaleza *no son*. Este modo se diferencia del primero en tanto este último se refiere a la potencialidad y la actualidad en la creación en lugares y tiempos.

El cuarto modo en el que se puede dividir lo que *es* y lo que *no es*, es aquél por el cual los filósofos afirman que *es* sólo aquello que se comprende únicamente por el intelecto, mientras que *no son* aquellas cosas generadas que varían, nacen y se corrompen. El quinto modo se aplica únicamente a la naturaleza humana, pues se dice que *es* el hombre creado a imagen y semejanza divina antes de cometer el pecado, mientras que *no es* el hombre caído que perdió el paraíso, que era su naturaleza más pura. Retomaremos este último modo, así como el segundo, más adelante, pues tiene que ver directamente con la perspectiva antropológica.

La segunda división de la naturaleza se realiza en cuatro especies y guiará la composición de la obra completa. Las cuatro especies son: la naturaleza que crea y no es creada, la naturaleza que crea y es creada, la naturaleza creada que no crea y la naturaleza que ni crea ni es creada. Estas cuatro especies representan distintos niveles ontológicos de la realidad. Leemos en el libro I que la naturaleza que crea y no es creada alude a Dios como causa tanto de lo que *es* como de lo que *no es*; la naturaleza creada y que crea es presentada por Eriúgena como el ámbito de las causas primordiales de todo lo real; la naturaleza creada que no crea es la

⁴⁰ Cf. PE I 444 A

multiplicidad material creada en lugares y tiempos; y la naturaleza que ni crea ni es creada denomina a Dios pero ahora en tanto fin de toda la realidad.⁴¹

Pensando en la tabla de contrarios y contradictorios aristotélica, y la influencia de Boecio, Eriúgena presenta relaciones de oposición entre las especies. La primera, no creada que crea, se opone a la tercera, creada que no crea, y la segunda, creada que crea, a la cuarta, no creada que no crea. Pero además, puede notarse cómo se unen las cuatro especies una con otra de modo tal de conformar un sistema filosófico de la realidad, pues cada especie puede transformarse en la siguiente dialécticamente.⁴²

Estas cuatro especies que, como dijimos, tienen una relación dialéctica entre sí presentan los movimientos de los sistemas neoplatónicos que Eriúgena lee en sus fuentes más importantes. El movimiento que se da de la primera especie hacia la segunda y de la segunda a la tercera es un movimiento de descenso ontológico, considerado como el *próodos* de los sistemas neoplatónicos griegos. De la tercera especie a la cuarta se produce un movimiento de regreso, *reditus* o *reversio*, de la multiplicidad a la unidad en el cual se lee la *epistrophé* del neoplatonismo griego. En la cuarta especie que ni crea ni es creada se produce el fin de los tiempos, evitando la circularidad que había condenado el concilio de Nicea (325), y presentando el momento de *moné* del neoplatonismo griego.

El proyecto inicial del *Periphyseon* proponía un libro para explicar cada una de las especies de esta segunda división de la naturaleza. Pero en la composición Eriúgena se encontró con temas que requirieron más atención que otros y, por eso, el *Periphyseon* quedó finalmente compuesto por cinco libros.

El primero de los libros trata sobre esta primera especie que es Dios como causa creadora, pero también introduce las definiciones de los conceptos fundamentales y algunas notas metodológicas al iniciarse la presentación de la obra en conjunto.⁴³ El segundo libro trata acerca de las causas primordiales, segunda

⁴¹ Cf. PE I, 441 A – 442 B

⁴² Cf. Sheldon-Williams, *op. cit.*, p. 520 y 521. En este artículo se lee que las tres primeras especies fueron tomadas directamente de la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, pero no así la cuarta. Sheldon-Williams ve en la división de Eriúgena la teoría de las sicigias de Boecio en su relación dialéctica, pero además entiende que tiene una raíz en la teoría numerológica de los pitagóricos que llega a los círculos neoplatónicos a través de Filón de Alejandría. También encuentra como fuente para esta división a Cándido en su disputa con Mario Victorino y a Macrobio.

⁴³ Cf. Kijewska, A. M., “El fundamento del sistema de Eriúgena”, en *Anuario Filosófico*, 2000 (33), p. 506.

especie de la naturaleza, atendiendo a la exégesis bíblica en el tema de la *creatio de nihilo* y desarrollando la exposición sobre la constitución trinitaria de Dios. El libro III, que debía tratar sobre la tercera especie, no comenzará con este tema hasta la mitad del libro pues se dedicará un poco más al tema de las causas primordiales para poder adentrarse en el mundo de la multiplicidad. En el mismo también se expondrá un tratado acerca de la nada. El cuarto libro es el que más se aleja del plan inicial porque es el libro antropológico del *Periphyseon*, por lo cual en él se tematiza tanto acerca de las causas primordiales cuanto del mundo en lugares y tiempos, por ser el hombre una creatura muy especial. En este libro se lee una exégesis de los días de la creación del *Génesis* y un tratado sobre el Paraíso. El quinto y último libro se dedica a la última de las especies, la naturaleza que ni crea ni es creada, desarrolla el tema cristológico y el movimiento de retorno de la multiplicidad a la unidad divina.

Si bien puede entenderse el *Periphyseon* como una obra teológica en muchos de sus pasajes, no hay que perder de vista la afirmación que realizó Eriúgena en el *De praedestinatione*,⁴⁴ según la cual la verdadera filosofía es la verdadera religión y viceversa, pues de ese modo comprendemos mejor la valoración que tiene la religión para el Irlandés. En su comprensión de la realidad, Escoto no hace más que tratar de comprender a Dios, pues la realidad misma es teofanía, aparición divina. Pero, además, la otra forma en la que se presenta Dios a los hombres es a través de la Palabra revelada, por lo cual Eriúgena no puede evitar la tarea de exégesis bíblica.

La dialéctica juega un papel central en el estudio de la realidad toda. Por medio del análisis y la síntesis el hombre tiene la capacidad de comprender la trama de lo real. Es la posibilidad de producir un discurso que pueda reproducir el discurso por el cual Dios, a través de su *Lógos*, creó el mundo. La dialéctica, entonces, será tematizada a lo largo de todo el *Periphyseon* por tener una importancia primordial en la reconstrucción del discurso originario de creación del mundo y, así, por la consiguiente posibilidad del retorno hacia la unidad con Dios.

Un tema central que debemos comprender para adentrarnos en el *Periphyseon* es que Dios es presentado como un principio intelectual en donde están identificados ser y pensar. En el libro I encontramos la afirmación de que Dios al

⁴⁴ Cf. *De praedestinatione* I, I; 5, 358 A.

crear se crea a sí mismo,⁴⁵ y para comprender esto Eriúgena nos invita a prestar atención a un juego de palabras que se produce con dos verbos griegos que derivan de la palabra griega *Théos*.

Dios puede ser considerado “el que ve”, *theorô*, que tiene la misma raíz que *Théos*, y en este sentido Dios es quien viéndose a sí mismo, ve al mismo tiempo todo en sí. Pero también puede ser considerado “el que corre” (*théo*), y es el que se manifiesta teofánicamente en todo lo real.⁴⁶

De este modo, el fundamento de todo lo creado se encuentra en el pensamiento de Dios, pues en tanto Dios piensa, crea. En ese pensar se encuentra la esencia de las cosas, porque ese pensamiento da un límite a la cosa creada, y por lo tanto la circunscribe,⁴⁷ por eso Dios conoce todo antes de que sea hecho. Pero este Dios que aparece teofánicamente y ve todo, no es visto por nadie y no aparece más que inaparentemente, sin siquiera conocerse a sí mismo. Siguiendo a Dionisio, Eriúgena plantea un Dios absolutamente negativo, que se manifiesta creando pero queda siempre más allá del ser y del no ser.⁴⁸ Dios, debe decirse, es la absoluta nada de la cual todo procede, que corre por debajo de toda la creación.

Libro IV

El tema del hombre ocupa el lugar central en el libro IV del *Periphyseon*. Si, como afirma Gilson, la obra en su conjunto es “una inmensa epopeya metafísica”,⁴⁹ entendemos con Jauneau que este cuarto libro es aquél que anuda la intriga.⁵⁰ La estructura metafísica la otorga la filosofía neoplatónica, y el elemento épico está directamente tomado de las Sagradas Escrituras. El hombre es el personaje principal

⁴⁵ PE I 452 A: “...*eam non solum omnia quae sunt creare sed etiam creari*”. Cf. 453 C – 455 C

⁴⁶ Cf. PE I, 452 B-C: “*Huius itaque nominis etymologia a Graecis assumpta est: aut enim a verbo quod est theorô, hoc est video, derivatur; aut ex verbo théo, hoc est curro; aut (quod probabilius est quia unus idem que intellectus inest) ab utroque dirivari recte accipitur. Nam cum a verbo theorô deditur Theós videns interpretatur; ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt dum nichil extra se ipsum aspiciat quia nihil extra se ipsum: cum vero a verbo Théo Theós deducitur currens recte intelligitur; ipse enim in omnia currit et nullo modo stat sed omnia currendo implet, sicut scriptum est: ‘Velociter currit sermo eius’*”

⁴⁷ PE III, 620 C: “*Ipsa siquidem ambit omnia et a nullo ambitur (...)*”

⁴⁸ Cf. D’Amico, C., *Intellectus omnia est omnia* Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval, en J.A. de C. R. De Souza (org.), *Idade Média: Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, 2006, pp. 74-82.

⁴⁹ Cf. Gilson, op. cit., p. 207.

⁵⁰ Cf. PE IV, introducción de Jauneau, pp. 7 y 8.

en toda la obra y esta perspectiva no debe perderse a la hora de internarse en la marea de la filosofía eriúgeniana.

Este libro tiene en cuenta una doble perspectiva al analizar la naturaleza humana. Retomando el motivo paulino y mostrando el cabal conocimiento de la filosofía agustiniana, Eriúgena propone para el hombre la doble perspectiva del hombre interior y el hombre exterior. En un primer acercamiento podría el lector perderse y pensar que se trata de una doble naturaleza humana:

“Entiende y razona como los ángeles, siente y administra el cuerpo como los animales.”⁵¹

Si bien intelectualmente el hombre puede ser igualado con los ángeles, criaturas puramente espirituales, también tiene un cuerpo que administrar y ese cuerpo es igual al del resto de los animales. En este aspecto se emparenta, a primera vista, con las bestias irracionales. Por eso, es posible entender una especie de “esquizofrenia metafísica” en la constitución del hombre.

El hombre interior presenta la creación a imagen y semejanza de Dios. Es el hombre tal como habita en el Paraíso, cuando presenta las características de una naturaleza puramente espiritual en el ámbito aun de la unidad de las causas primordiales. Y también este hombre interior, el del paraíso, tiene en sí toda la felicidad que pudiera necesitar y es absolutamente libre.

El hombre exterior es aquél creado a partir del barro, el hombre con cuerpo material que habita el universo, sin distinción con el resto de los animales. Él perdió el Paraíso a partir de la trasgresión cometida con el pecado original y, por la misma razón, sufrió las consecuencias de su mala elección, por la cual desequilibró la balanza.⁵² Este hombre carga con un cuerpo material y se encuentra dividido en sexos.

“Ya que se entienden dos hombres en cada hombre, como dice el Apóstol, el hombre exterior que se destruye, el hombre interior que se renueva, por merecerlo el interior, que fue hecho a imagen y semejanza

⁵¹ PE IV, 755 b 5. “*Intelligit et ratiocinatur ut angelus, sentit et corpus admistrat ut animal.*”

⁵² Cf. PE IV, Introducción de Jeuneau, 2000, p. 11.

de Dios, es formado en el Paraíso, pero el exterior y corruptible es modelado del barro de la tierra fuera y más abajo del Paraíso.”⁵³

Para cada uno de estos dos hombres, entonces, se propone un relato bíblico de la creación. El primero, el hombre interior, es creado a imagen y semejanza de Dios y esto mismo es lo que constituye el Paraíso, mientras que el hombre exterior es creado del barro, perdiendo ese estado paradisiaco, en la multiplicidad de lugares y tiempos.

Ahora bien, estos dos “hombres” se encuentran reunidos en la única naturaleza humana, pues sólo podemos entender a los mismos como dos perspectivas de esta única naturaleza inalterable. El segundo, el hombre exterior, es la consecuencia de la pérdida del Paraíso, pero por debajo del mismo corre siempre inalterable la naturaleza primera del hombre interior. Este hombre, que es la naturaleza humana originaria, permanece como promesa en el futuro de la felicidad del paraíso, tema que trataremos, pues es el hombre que recupera su dignidad y la gracia que Dios le había otorgado en su origen. El hombre exterior tiene que encontrar en su interior su naturaleza espiritual en la cual se refleja la imagen de Dios.

Como dijimos, el hombre es el personaje principal en esta epopeya metafísica porque su caída no suscitó solamente su ropaje de hombre exterior, esto es, su materialidad, sino que produjo la caída ontológica de todo lo real. En efecto, sin la caída no es explicable el pasaje de la segunda especie, naturaleza creada que crea, a la tercera, naturaleza creada que no crea. Pero, así como en esta posibilidad de encontrar su naturaleza originaria en la propia interioridad, Eriúgena entiende que en el hombre se encuentra la posibilidad del *reditus* desde la materialidad a su ser espiritual, así también se encuentra el camino desde la multiplicidad hacia la unidad en Dios. Cristo es quien viene a marcar este camino para el ser humano y otorga la gracia indispensable, la encarnación de Verbo que mostrará la verdadera potencia de la imagen de Dios.

Este tema estructura el libro IV del *Periphyseon*. Ahora bien, la propuesta eriuigeniana para la antropología se encuentra muy influenciada por la lectura de

⁵³ PE IV, 817 C: “Quoniam in unoquoque homine duo quidam homines intelliguntur, dicente Apostolo exteriorem hominem corrumpi, interiorem uero renovari, merito interior, qui ad imaginem dei factus est, in paradiso formatur, exterior uero et corruptibilis extra et infra paradisum de limo terrae fingitur.”

importantes fuentes de la Patrística. Por lo cual, resulta insoslayable presentar las mismas en este primer acercamiento al estudio de la naturaleza humana en la obra de Juan Escoto Eriúgena.

Las fuentes de la concepción de hombre eriugeniana

Realizaremos una alusión que no pretende ser exhaustiva en relación a las fuentes del *Periphyseon* sino que pretende tan sólo presentar aquellas que consideramos relevantes en cuanto al tema del hombre. Muchos nombres que podrían aparecer al estudiar el libro IV han sido dejados de lado por pretender sólo ilustrar las fuentes más importantes, y sobre algunos de los frecuentemente mencionados quedan dudas con respecto a la vinculación. Por lo mismo, no se pretende dar una explicación acabada de los sistemas o las posiciones de los autores nombrados, sino más bien hacer una breve exposición tratando de resaltar su relación con Eriúgena.

Cabe advertir que los autores que fueron fuentes del Irlandés se relacionan entre sí unos con otros. Muchos han pertenecido a los mismos ambientes culturales, o bien, unos han sido fuentes de otros. De este modo, se forma un entramado entre las fuentes eriugenianas, red sobre la cual se apoya Eriúgena al momento de confeccionar el *Periphyseon*. Esta obra se transforma así en una síntesis original de las más ricas fuentes. Mencionaremos, en primer lugar, a dos de los Padres Latinos que influenciaron el pensamiento que desarrolló en torno al tema del hombre: Agustín de Hipona y Ambrosio de Milán.

La inclusión de Agustín de Hipona, el primer Padre latino que trataremos, ha suscitado controversias en torno a la relación que Eriúgena habría tenido con su pensamiento. La controversia tiene que ver sobretodo con la valoración que realiza Eriúgena respecto de Agustín. Por un lado, se encuentran quienes opinan que no ha hecho uso de Agustín más que para criticarlo, o mejor aun, tomando sólo aquello que lo apoyase en contra de Agustín mismo, haciéndolo sostener ideas que el Padre no hubiera aceptado. Por otro lado, se encuentran quienes entienden que Agustín ha influenciado el pensamiento de Eriúgena tanto como el pensamiento de los Padres

griegos, tan caros al Irlandés.⁵⁴ Bett sugiere que la división de la naturaleza en cuatro especies tiene su origen en la *Ciudad de Dios* de Agustín⁵⁵ y Sheldon-Williams plantea, asimismo, que los tres primeros aspectos son tomados directamente de ese libro.⁵⁶ También se ha dicho que Eriúgena tomó de Agustín la teoría de las razones eternas y las causas primordiales, que se encuentra en el *De Genesi ad litteram*, así como el concepto de Dios como *lux mentium*, la importancia de las artes para el retorno de la *mens* y la exaltación de la interioridad. Pero además, Escoto hace uso del tema de la definición que se expone en el *De quantitate animae*, aunque este tema también es encontrado en Marciano Capella.⁵⁷ Pero Eriúgena también, y esto nos interesa especialmente, toma varios aspectos para explicar la trinidad en el alma humana del *De Trinitate*.

Por lo demás, Eriúgena es un ávido lector de las obras del Padre latino más importante en la historia de Occidente, el cual no necesita siquiera presentación en el marco de este trabajo. Ningún escritor del siglo IX puede omitir el ser formado por el agustinismo, y de hecho Escoto se ve influenciado por su pensamiento en varias ideas y actitudes.⁵⁸ Desde esta perspectiva, la conclusión del artículo de O'Meara⁵⁹ es, a nuestro entender, muy acertada. No se puede negar que Eriúgena hace uso de Agustín, pero tampoco se puede aceptar que lo ubique al mismo nivel que los Padres griegos. Ni lo uno ni lo otro, Agustín no siempre domina, pero siempre está presente. Y esa es la razón por la cual tantas veces Escoto lo elige como apoyo, y por eso O'Meara dice que Eriúgena estaba siendo sincero cuando llamaba a Agustín "su Padre"⁶⁰, y nosotros podemos agregar: también lo es cuando entiende que es el teólogo latino más importante a la hora de comentar las Sagradas Escrituras y lo ubica al mismo nivel que Gregorio de Nyssa,⁶¹ razón por la cual debemos matizar las opiniones.

⁵⁴ Cf. O'Meara, J., "Eriugena's use of Augustine in his teaching", en Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975., p. 191 y ss.

⁵⁵ Citado por Moran. Cf. Moran, *op. cit.*, p. 110

⁵⁶ Cf. Sheldon-Williams, *op. cit.*, p. 522.

⁵⁷ Cf., Moran., *op. cit.*, p. 111.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 110.

⁵⁹ Cf. O'Meara, J., "Eriugena's use of Augustine in his teaching", en Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975

⁶⁰ Cf., O'Meara, *ibid.*, p. 200.

⁶¹ Cf. PE IV, 804 c-d.

Ahora bien, debe prestarse atención al hecho ineludible de que Eriúgena lee a Agustín desde su propio tiempo y muchas de sus interpretaciones no coincidirían con las lecturas que podemos realizar de Agustín en nuestros días, haciendo énfasis en los aspectos más neoplatónicos e intelectualistas del hiponense. Esto es algo que se lee con claridad en la utilización que realiza Escoto de Agustín en el libro IV del *Periphyseon* para explicar el tema de la mayor riqueza de las nociones de las cosas en el intelecto divino en comparación con las cosas mismas de las cuales son nociones.⁶² O' Meara, por su parte, trata el tema del retorno del alma y la visión de Dios. Con respecto al primer punto, muestra que Eriúgena lee a Agustín con una postura coincidente con la opinión de los griegos en cuanto al retorno del alma pero, además, encuentra que Ambrosio mismo enseña una conversión del cuerpo material en espiritual y Agustín no puede haber sido ajeno a esto último. De todos modos, O'Meara expresa que Agustín puede haber dudado en torno a estos temas pero no necesariamente tiene que haber tenido una opinión totalmente contraria a la interpretación eriugeniana al respecto, aunque esto sea algo muy difícil de determinar.⁶³

En cuanto al tema de la visión de Dios y la *futura felicitas*, Agustín mismo se muestra abiertamente indeciso, pero es seguro que fue abierto a las diversas posibilidades al respecto y es así como Eriúgena puede concluir que Agustín está planteando lo mismo que Máximo el Confesor y Dionisio Areopagita. Escoto quería mostrar la armonía entre el pensamiento de Oriente y de Occidente, por eso intentó encontrar puntos en común entre Agustín, por un lado, Dionisio, los Padres Capadocios y Máximo, por el otro. Y quizás en muchas ocasiones forzó el pensamiento de Agustín acercándolo al neoplatonismo, del cual constantemente el mismo Agustín está intentando alejarse.

El segundo Padre latino que mencionaremos, Ambrosio, nació en Treveris alrededor del 340 y murió en Milán, lugar donde fue obispo, en el año 397. Es considerado uno de los padres latinos y uno de los 33 doctores de la Iglesia católica. Tiene una radical importancia en la historia de la filosofía medieval por ser el maestro de Agustín de Hipona, y más aun, por ser el responsable de que Agustín conociera el platonismo medio y neoplatonismo, y se convirtiera al cristianismo.

⁶² Cf., PE IV, 768 B.

⁶³ Cf., O'Meara, *op. cit.*, p. 196.

Ambrosio era un hombre muy culto que había aprendido griego en su juventud. Gracias a ese conocimiento pudo tener acceso a algunas obras griegas y se empapó de neoplatonismo. Entre las obras que escribió hay una en especial que Eriúgena leyó con gran estima y de la cual se encuentran referencias en el libro IV del *Periphyseon*. Esa obra se denomina *De paradiso* y es el apoyo más fuerte que encuentra Escoto al momento de confeccionar su pequeño tratado sobre el paraíso y la caída de Adán en el libro mencionado. Pero, además, Ambrosio proporcionó al Irlandés la comprensión del retorno del alma a su estado espiritual, abandonando su cuerpo material para revestirse de un cuerpo celestial. Este tema se mueve en una línea quizás contraria a la propuesta por Agustín, y Escoto utiliza la obra de Ambrosio para fortalecer su posición.

Ambrosio es un gran teólogo por lo cual Escoto hace buen uso del mismo a la hora de confeccionar la explicación de la expulsión de Adán del paraíso,⁶⁴ el tema del pecado original, tan central en el relato antropológico eriugeniano. Su lectura de Ambrosio quizás no sea la más ortodoxa pero Eriúgena, como siempre, hace uso de sus fuentes de manera conveniente para favorecer sus posiciones. Y Ambrosio es un platónico ferviente que siempre puede ayudar en un sistema como el de Escoto.

A continuación, nos internaremos en las fuentes griegas que han sido mucho más numerosas que las latinas, y parecen ser decisivas en el pensamiento del Irlandés. En este caso, ordenaremos a los autores en forma cronológica, sin tener en cuenta el grado de influencia que ha tenido cada uno de ellos en la filosofía de Escoto. Pues, el profundo pensamiento que leemos en las obras de Eriúgena jamás hubiera llegado a ser lo que realmente fue, si sólo se hubiese quedado con las enseñanzas que le otorgaban las artes liberales. La influencia del pensamiento del neoplatonismo griego que se siguió desarrollando a espaldas de Occidente fue lo que le dio, en palabras de Jauneau, la fuerte sacudida o *shock* necesario para profundizar su pensamiento.⁶⁵

Orígenes es un pensador cristiano, desde su nacimiento,⁶⁶ que florece en Alejandría en el siglo III d. c. Cronológicamente es casi contemporáneo de Plotino.

⁶⁴ Cf. PE IV, 835 D y ss.

⁶⁵ Cf. Jauneau, *Homelie sur le Prologue de Jean*, ed. cit., p. 24.

⁶⁶ Daniélou reproduce maravillosamente a partir de un texto de Eusebio la educación que recibió Orígenes en su niñez, ya desde su tierna infancia apegado a la lectura de la palabra divina. Cf. Daniélou, *Orígenes*, Buenos Aires, 1958, p. 25 y ss.

Ambos pensadores son fruto del ambiente cultural de Alejandría en este tercer siglo de la era cristiana. Alejandría se había convertido en un lugar muy rico económica y culturalmente.⁶⁷ Orígenes es uno de los primeros pensadores cristianos que incorporan elementos filosóficos para explicar la revelación cristiana y es el primer cristiano en crear una escuela de filosofía en Alejandría. Pero en estos tiempos, el cristianismo era muy perseguido por el Imperio Romano, y así es que el emperador Decio desterró a Orígenes de Alejandría, por lo cual tuvo que trasladarse, y con él también su escuela, a Capadocia en Palestina.

Si bien Escoto no realizó ninguna traducción de las obras de Orígenes, leyó las mismas en la traducción latina de Rufino y a través de los escritos de Ambrosio y Epifanio. En los libros IV y V Eriúgena parece tener conocimiento del comentario al *Génesis* de Orígenes y cita el *Peri Archón*. De hecho, Meyendorff ha mostrado la gran influencia que tuvo Orígenes entre los autores cristianos griegos hasta el siglo VII, muchos de los cuales leyó Eriúgena.⁶⁸ En la condenación que realizó Hincmar, se lo acusaba a Escoto de origenismo, pues en el *De praedestinatione* parece estar haciendo uso de tales tesis.

En *Peri Archón* o *De principiis* Orígenes presenta su especulación caracterizada por el uso del conocimiento religioso para alcanzar un saber más profundo de la realidad. Esto se da de este modo ya que Orígenes tiene especial interés en la vida del espíritu en su relación con el Absoluto, la causa de toda la realidad.

Según Orígenes, el principio de todo es una unidad absoluta, Dios creador,⁶⁹ pero como consecuencia del acto libre por el cual los espíritus se alejaron del bien, el mundo actual es una diversidad de órdenes de seres espirituales, diversidad de la condición humana sobre la tierra y de los lugares físicos. El fin consistirá en la restauración de esa unidad primigenia. Ahora bien, el universo es una sucesión de mundos⁷⁰ a través de los cuales se desarrollan distintas posibilidades de la libertad

⁶⁷ Cf. Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, 1995, pp. 257 y ss.

⁶⁸ Citado por Moran. Cf. Moran, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁹ Cf. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et de la naissance de la philosophie chrétienne*, París, 1968, p. 404.

⁷⁰ Cf., Tresmontant, *op. cit.*, p. 402.

de los seres espirituales, alejándose más o menos del bien. El mundo actual es el desarrollo de una de ellas.⁷¹

La libertad juega en el planteo de Orígenes el papel central. La diversidad de los órdenes de seres espirituales se da únicamente en razón de la libertad de los mismos, ellos han sido creados con la capacidad de aceptar o rechazar el bien y, como consecuencia de su elección, obtener una condición en proporción con la misma.⁷² Ahora bien, todos estos seres espirituales son los *logikoî* o *nóes* que son uno con el Dios creador en el principio y que volverán a esa unidad en el fin. A diferencia de las Ideas platónicas y la emanación necesaria de los sistemas neoplatónicos, estos *nóes* pueden tomar la decisión que ocasionará un mundo contingente. En esa decisión, actualizan una posibilidad y llegan a ser sí mismos, en tanto se diferencian actualmente del creador. El hombre es un ser espiritual más, y como tal cuenta con la misma esencia de los seres espirituales. Las modificaciones que pueda sufrir en su vida terrestre no afectan en absoluto su esencia espiritual. Para Orígenes no hay una naturaleza humana sino un estado humano de la naturaleza espiritual. La caída es una degradación ontológica que constituye ese estado humano y el estado, también, de toda creación visible. El alma es la conformación ontológica de ese espíritu caído en el estado humano, es el espíritu que se ha enfriado.⁷³ Así, el hombre es la verdadera imagen de Dios en tanto es espíritu en la unidad con Dios, *logikós*, pero en tanto tal no es más que espíritu indiferenciado de los demás espíritus y llega a estar en el estado de hombre a partir de la caída que le proporciona la libertad de su elección.

En el concilio de Nicea realizado en el año 325, convocado por el emperador Constantino, se condena el sistema de Orígenes. El problema se encontraba en la doctrina de la Trinidad, pues el concilio entendía que en Orígenes había una preeminencia del Padre sobre el Hijo, y esto se encontraba en oposición al dogma, donde se plantea la no existencia de preeminencias entre las personas de la Trinidad. También se condenó la circularidad del sistema que planteaba una sucesión de mundos, y además, la conversión de todo, incluso la de los demonios.

⁷¹ Cf. Prado, J. J., *Voluntad y naturaleza*, Río Cuarto, 1974, p. 32.

⁷² Cf. Danielou, J., *op. cit.*, p. 203 y ss.

⁷³ Cf. Prado, *op. cit.*, p. 50 y ss.

Eriúgena no toma expresamente a Orígenes para conformar su antropología, pero es evidente la influencia. Si no llega a citarlo, es en razón de la condenación ya sufrida con el *De praedestinatione*, en la cual se lo acusaba de seguir las tesis condenadas de Orígenes.

Eriúgena atribuye a Gregorio de Nyssa, el segundo Padre griego que trataremos, el más alto lugar entre las autoridades griegas en cuanto a los comentarios de la Sagrada Escritura, comparable con la autoridad de Agustín entre los latinos.⁷⁴ Las citas del *De imagine* son extensísimas y reproducirían hasta un cuarto de la obra, de modo que casi podríamos afirmar que la antropología eriúgeniana está construida sobre la lectura de esta obra. Sin duda, es Gregorio el más citado en el libro IV y la autoridad suprema en lo que hace a los temas antropológicos.

Gregorio de Nyssa es el hermano menor de Basilio, ambos son ubicados en la historia del pensamiento como los Padres Capadocios, junto con Gregorio Nazianzeno. Los mismos vivieron durante el siglo IV y fomentaron el proyecto de crear una civilización cristiana. Padres griegos de Asia Menor, construyeron las bases del cristianismo, ampliamente influenciados por el platonismo medio y el neoplatonismo.

Juan Escoto Eriúgena confundió a dos de estos Padres Capadocios, pues en su obra leemos que utiliza indistintamente los nombres de Gregorio de Nyssa y Gregorio Nazianzeno o Gregorio el Teólogo.⁷⁵ Pero los estudios sobre esta confusión fueron echando luz y determinaron que Escoto sólo pudo tener conocimiento del pensamiento de Gregorio Nazianzeno a través de la lectura de la obra de Máximo el Confesor.⁷⁶ A diferencia del caso de Nazianzeno, Gregorio de Nyssa es directamente citado por Eriúgena en el *Periphyseon*, especialmente en el libro IV, como expresamos.

Después de traducir el *corpus* dionisiaco, llegaron a manos de Escoto algunas obras griegas entre las cuales se encontraba el *Peri kataskeués antrópou* de Gregorio. El irlandés, ávido de traducir después del impulso que significó la

⁷⁴Cf. PE IV, 804 c-d: "*Lites autem Inter. Eos constituere, non est nostrum, aut hunc constituere, hunc autem refellere, sientes post sanctos apostolos nullum apud graecos fuiste in expositionibus diuinae scripturae maioris auctoritatis Gregorio Theologo, nullum apud romanos Aurelio Augustino.*"

⁷⁵ Cf. PE IV, 772 A.

⁷⁶ Cf. Cappuyns, *op. cit.*, p. 178.

traducción de Dionisio, emprendió la traducción de este libro que tituló como *Sermo de imagine, Liber de imagine*, o simplemente *De imagine*,⁷⁷ manteniendo el nombre que le había puesto Dionisio el Pequeño en su traducción del siglo VI.⁷⁸ Esta obra, que tuvo una importante influencia sobre el pensamiento del Irlandés, es conocida, a partir del siglo XIV, como el *De hominis opificio*.

Como su título original indica, se trata de una obra que analiza la creación del mundo para comprender la creación del hombre en el sexto día a partir de la lectura alegórica del *Génesis*. Gregorio se centra en la comprensión de Adán como la imagen de Dios que después del pecado experimenta un quiebre en la naturaleza humana pero que no llega a afectar a la naturaleza imagen de Dios inalterable en la que fue creado primariamente, aunque sí ocasiona una serie de consecuencias en su constitución. Eriúgena presta especial atención a estos pasajes que desarrollan las consecuencias del pecado original. Gregorio presenta una concepción del hombre tripartita, por lo cual tendría *psyché, sóma y pneúma*, y también explica que el hombre es el último creado ya que él contiene en sí toda la creación, indicando una doble creación para el mismo a causa de la previsión de Dios de la caída. Estos temas también influenciarán a Escoto en su comprensión de la naturaleza humana.

Gregorio se encargó de discutir el tema del hombre microcosmos -un universo en pequeño- con los teólogos de su tiempo y Escoto seguirá en este motivo al Capadocio. Lo que proponía el Padre era que el hombre debía ser comprendido como *methórios*, frontera única entre el ámbito de lo inteligible y el ámbito de lo sensible. El hombre reúne en sí el conocimiento intelectual y el conocimiento sensible, y por lo tanto tiene un doble gozo en lo espiritual y en lo sensible.⁷⁹ Gracias a esta mediación que produce el hombre se da la posibilidad de un ascenso hacia lo espiritual por parte del cosmos. Pero lo más importante a decir es que el hombre es, en todo caso, *microthéos*, no microcosmos, por ser la imagen de Dios, y en esto mismo consiste su grandeza.⁸⁰ Eriúgena también se interesará por el rechazo que realiza Gregorio de las penas eternas.

⁷⁷ Cf. Jeuneau, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁸ Cf. Cappuyns, *op. cit.*, p. 173

⁷⁹ Cf. Bergada, M. M., "El puesto del hombre en el cosmos en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa", en EIDOS n. 2 (1970), p. 65

⁸⁰ Cf. *Idem.*, p. 68.

El tercer Padre griego a tratar, Nemesio, fue obispo de Émesa en el Imperio oriental en el siglo V d. c. Perteneciente a la escuela de Alejandría es casi contemporáneo a Agustín en Occidente. Poco se sabe de su vida, pero ha tenido cierta influencia en el pensamiento antropológico de la Edad Media. El misterio de este personaje se centra en un hecho histórico clave. Los copistas medievales han copiado los escritos de Nemesio con el nombre de Gregorio de Nyssa, generando una confusión durante siglos entre estos autores. Gregorio llegó a ser Santo de la Iglesia cristiana, mientras que Nemesio no corrió tal suerte y su autoridad fue menos importante que la de Gregorio por este hecho. Pero el error de los copistas permitió que su obra no se perdiera y adquiriera gran autoridad.⁸¹

Al igual que muchos pensadores griegos, Nemesio se interesó por construir una posición filosófica que estuviera en concordancia con la doctrina cristiana. La riqueza de Nemesio estriba en el hecho de que él cuenta con todos los textos filosóficos de la tradición griega. A diferencia de Agustín, por ejemplo. Nemesio se inscribe en la línea de pensamiento neoplatónica, pero es conocedor de Aristóteles con quien va a discutir a lo largo de su obra *De natura hominis*. Nemesio entiende que la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo, pone en peligro la inmortalidad del alma humana, y con las herramientas del platonismo va a combatir esta definición para entender al alma como sustancia, al modo platónico.⁸²

Nemesio hace uso de la clásica imagen de la luz y el aire para explicar la unión del alma y el cuerpo. Así como la luz ilumina el aire, el alma da vida al cuerpo, pero siguen estando separados uno del otro. También utiliza el concepto de hombre como horizonte entre los dos mundos, superior e inferior, por estar compuesto de alma y cuerpo, tema que también hubiera inspirado a Máximo el Confesor. El hombre creado como este compuesto de alma y cuerpo alcanza el grado más alto de perfección posible, porque, de hecho, hay un motivo para su creación: es la unión entre los dos ámbitos, material y espiritual, que fueron creados antes que el hombre como independiente uno del otro. El hombre es creado como

⁸¹ Cf. Bertelloni, F., "Un capítulo del pensamiento cristiano sobre el hombre: la antropología filosófica de Nemesio de Émesa", (en prensa), p. 10.

⁸² Cf. Bertelloni, F., *op. cit.*, p. 12.

continuación entre estos dos mundos, por eso es *medietas* o *methórios*, frontera entre los dos ámbitos.⁸³

La relación con Eriúgena no está visiblemente trabajada ya que el Irlandés no hace mención explícita de Nemesio. En lo que respecta al estudio realizado en esta oportunidad del libro IV del *Periphyseon*, se encuentra una referencia a la obra de Nemesio dada por el aparato crítico de la obra. Esa mención se produce en ocasión de la reproducción que realiza Escoto de la clásica definición de hombre (*Homo est animal rationale, mortale, sensus et disciplinae capax*) la cual desechará.⁸⁴ Pero es interesante marcar esta fuente de Eriúgena, ya que la antropología filosófica de Nemesio ha tenido gran importancia en la historia de la filosofía, aunque se encuentre aun poco trabajada. Por otra parte, por sobre todas las cosas, muestra el material riquísimo con el cual podía trabajar Escoto al momento de escribir su obra principal, y también la posibilidad de llegar al *De anima* de Aristóteles a través de la obra de Nemesio, quien discute abiertamente con el Estagirita, aunque quizás Eriúgena haya creído que estaba leyendo a Gregorio en lugar de a Nemesio.

En cuarto lugar entre los Padres griegos ubicamos a Dionisio pseudo Areopagita. Éste estaba especialmente afectado por la ecuación de los apologistas cristianos según la cual se igualaba al *Lógos* con Jesucristo. Pero también se encontraba fascinado por otra ecuación, la cual igualaba a Dios con el Padre neoplatónico que estaba más allá del ser y la esencia, el Espíritu Santo con la *Psyché* neoplatónica, pudiendo conformar, de este modo, la Trinidad.

Los movimientos de la realidad que se leen en la metafísica eriugeniana, presentada de modo sintético en la división de la naturaleza, tienen que ser interpretados, como ya dijimos, como los movimientos de *próodos* y *epistrophé* griegos. La lectura de Dionisio dio a Escoto las herramientas para llevar adelante todo su sistema, y de este modo, Dionisio se convierte en la subestructura de su sistema, en términos de O'Meara.⁸⁵ Eriúgena saca directamente de este autor las nociones de teología afirmativa, negativa y mística que son tan importantes en su

⁸³ Cf. Bertelloni, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁴ Entre los nombres que se leen en el aparato crítico encontramos también, además de a Nemesio y su *De natura hominis*, *Hypotyposes* y *Adversus dogmaticos* de Sexto Empírico, *Oratio ad Genesis* de Taciano, *Apographon libri Nemesii* de Melecio, *Ad Marionem* de Tertuliano, *Institutiones* de Casiodoro, *Etimologiae* de Isidoro y las obras de un psuedo-Agustín y un psuedo-Gregorio Nazianzeno. Cf., PE IV, p. 40.

⁸⁵ Cf. O'Meara, *Eriugena*, ed. cit., p. 30.

pensamiento. Pero también un sin número de nociones, que podría resultar exagerado repetir, por lo cual, sólo mencionaremos las más importantes: Dios se mantiene en sí mismo, más allá del ser y de la esencia; mientras es causa de todo, no es conocido en sí mismo sino a través de sus teofanías. A través de las mismas sabemos que Dios existe, es decir, que es (*quia est*), pero nunca podemos llegar al conocimiento de qué es (*quid est*) Dios. En el libro IV no es Dionisio la figura más utilizada a la hora de apoyarse en una autoridad, pero el pensamiento del pseudo Areopagita recorre todo el *Periphyseon*, por lo cual se lo encuentra presente en todo momento. La comprensión de la realidad toda está basada en el pensamiento dionisiaco y eso es ineludible a la hora de marcar el papel del hombre en este sistema.

En quinto lugar en nuestra suscita lista de fuentes griegas, ubicamos a Máximo el Confesor. Máximo nació en el 580 en Constantinopla. Trabajó en la administración y llegó a ser secretario del emperador Heraclio. Pero en el año 630 dejó la función pública y abrazó la vida monástica durante la cual escribió sus obras. Combatió duramente la herejía monotelista y por ello participó activamente en el Concilio de Letrán (649). Desobedeció una orden del emperador Constante II por lo cual fue torturado, mutilado y exiliado. Murió en el exilio en Georgia en el año 662. Máximo recibió la educación corriente en su época para las clases cultas. Entre sus lecturas escolares, sin duda, tuvo contacto con las obras de Platón y Aristóteles presentadas a través de los comentaristas neoplatónicos. Prado entiende que este primer contacto con la filosofía griega proporcionará “el fondo genérico de su especulación”.⁸⁶

Juan Escoto Eriúgena emprende la traducción de dos de las obras de Máximo por pedido de Carlos el Calvo, una vez terminada la traducción de las obras dionisiacas. La obras que traduce son *Ambigua* y *Quaestiones ad Thalassium*, la cual cita como *Scoliae*.⁸⁷ Escoto entiende que Máximo aclara muchos pasajes oscuros de Dionisio Areopagita y agradece a Carlos el Calvo el haberle impuesto la traducción de obra tan difícil pero tan interesante.⁸⁸

⁸⁶ Cf. Prado, *op. cit.*, p. 14.

⁸⁷ Se discutió durante un largo tiempo si se trataba de las obras enteras o sólo de algunos fragmentos hasta que se pudo comprobar lo primero. Cf. Cappuyns, *op. cit.*, p. 163 y ss.; y Jeuneau, *op. cit.*, p. 32.

⁸⁸ Cf. Cappuyns, *op. cit.*, p. 162.

En la introducción a la traducción de los *Ambigua* Escoto enumera los puntos más importantes que encuentra en este libro: la distinción entre teología afirmativa y teología negativa, la doctrina de la procesión y del retorno, la teoría de las causas primordiales, etc.⁸⁹ Puede datarse dicha traducción entre 862 y 864. Jeaneau explica que la obra de Máximo presentará a Eriúgena un nuevo universo: aquél de la tradición monacal oriental, las luchas teológicas que había tenido la Iglesia griega contra monofisismo y monotelismo. Pero, además, en la obra de Máximo, Escoto pudo leer grandes citas de Gregorio Nazianzeno, dando al Irlandés el contacto con el Padre Capadocio. Por su parte, Sheldon-Williams entiende que Máximo da apoyo para la comprensión de la cuarta especie por la aplicación de la tríada de Máximo a la naturaleza, a partir de la identificación de esta misma con la primera especie de la naturaleza. Pueden leerse las extensas citas de *Ambigua* en el libro II y también en el libro III.⁹⁰ Hay dos imágenes que Eriúgena toma de Máximo y que utiliza para explicar el modo en que el alma humana se encuentra en la felicidad futura del cielo. Una de ellas es la del hierro fundido en el fuego, que se confunde con el fuego pero sigue siendo hierro. La otra es una imagen que utiliza también para explicar otros temas y es la del aire traspasado por la luz, que se hacen uno pero siguen siendo aire y luz, imagen que a su vez se encuentra en la obra de Dionisio Areopagita, de quien Máximo la habría tomado.

Máximo entiende que el hombre está compuesto de dos esencias conformadas por el alma y el cuerpo que forman una especie única. Sin embargo, no pretende sostener un dualismo, como el que se presenta en el origenismo evagriano y en algunas posiciones de Gregorio de Nyssa.⁹¹ Estas dos esencias son las hipóstasis que no se anulan en la unidad que conforman. Ahora bien, ninguna de las dos instancias tiene autonomía en cuanto a la realidad de su existencia, pues si eso ocurriera, no habría posibilidad de unión.⁹² Desde su génesis en el tiempo la naturaleza humana comienza a existir como un todo. Pero, inspirado en Gregorio de Nyssa, las pasiones no pertenecen a la definición de la naturaleza humana. Las mismas se vuelven malas cuando se mueven en contra de la naturaleza propia del hombre, ellas no son malas sino que su uso desviado las puede volver de ese modo.

⁸⁹ Cf. Jeaneau, *op. cit.*, p. 30.

⁹⁰ Cf. Sheldon-Williams., *op. cit.*, p. 523 y ss.

⁹¹ Cf. Prado, *op. cit.*, p. 165.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 166.

El alma humana, para Máximo, está ubicada entre Dios y la materia. Es su espíritu, parte superior del alma, el que posibilita que el hombre pueda elevarse desde el conocimiento del mundo hacia el conocimiento de Dios. El hombre es microcosmos “porque reproduce en sí todos los niveles de las naturalezas específicas (materia, vida, espíritu) que componen la variedad del mundo.”⁹³ Máximo está siguiendo a Nemesio de Émesa en esta interpretación. De hecho, siguiendo a Nemesio, Máximo explica que el hombre ha sido creado en último lugar para unir la naturaleza sensible e inteligible. Él mismo se encuentra ubicado en el confín de dichas naturalezas y es su creación la que las conecta y armoniza. Por medio de la virtud del cuerpo del hombre, Dios penetra hasta el mundo corporal.

Ahora bien, esta doctrina del hombre como mediador también se encuentra en Gregorio de Nyssa, quien prefiere no utilizar la terminología estoica del hombre microcosmos, como ya explicamos. Máximo también se encuentra influenciado por la lectura del Nysseno y su constitución de la totalidad a partir de la progresión de cinco divisiones que culminan en el hombre.

Es innegable que la lectura y traducción de las obras de Máximo ha influenciado el pensamiento de Escoto. Si bien en el marco de la antropología no sea la referencia más importante, esta lectura le permitió encontrarse con las discusiones en torno a la antropología de los filósofos griegos. Orígenes, Nemesio, Gregorio, se encuentran de algún modo presentes en Máximo. Debe concluirse que este Padre Griego ha sido una influencia muy importante para el Irlandés por ser un acercamiento más al mundo griego que tanto atrajo a Eriúgena a partir del conocimiento de Dionisio.

A partir de la valoración de todas estas fuentes, Eriúgena construye su comprensión de la naturaleza humana. Como veremos, en una doble valoración el hombre es comprendido como causa primordial, pero también como animal. Abordaremos en lo que sigue el análisis que realiza Eriúgena de la definición del hombre como animal racional en el libro IV, y su nueva propuesta de definición de hombre como *notio intellectualis in mente divina*.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 175.

CAPÍTULO

II

CAPÍTULO II

La definición del hombre: el hombre como *notio in mente divina*.

Nos internamos ahora en el tema central de este trabajo que es el análisis de la concepción eriúgeniana del hombre. No debemos olvidar en ningún momento que Juan Escoto Eriúgena es un exégeta de las Sagradas Escrituras y, por supuesto, realizará también esta tarea para estudiar la naturaleza humana. Es imprescindible resaltar para realizar el acercamiento al tratamiento de Escoto sobre este tema que el dato más importante a tener en cuenta es que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, como se lee en el relato bíblico.

Como dijimos, el libro IV del *Periphyseon* está dedicado a la concepción antropológica. El hombre es una creatura tan especial e importante para nuestro autor que debió dedicarle un libro entero a su estudio, lo cual se aleja del plan inicial para la obra por el cual habría un libro por cada una de las especies de la segunda división de la naturaleza presentada al comienzo del libro I.

En el inicio de este libro IV se advierte la dificultad que tendrá el tema a tratar:

“[Este libro] Cuya dificultad, el encuentro y la lucha cuerpo a cuerpo de los diversos sentidos, infunde tan grande terror nuevo, que, en comparación, sus tres libros precedentes reunidos, a manera del mar llano en fluctuante serenidad navegable excepto por algún naufragio, me parece que ofrecen un curso seguro...”⁹⁴

Al parecer, según la opinión que tiene Eriúgena de su propia obra, los tres libros anteriores han sido un poco más serenos en comparación aunque nos advierta de la posibilidad de algunos naufragios, pero los lectores admitimos que distan bastante de ser serenos, en realidad. Sin embargo, el libro IV se presenta como el más oscuro y Escoto debe llamar la atención sobre este hecho para preparar a los lectores para la difícil tarea que se avecina.

⁹⁴ PE IV 743 C 30. “*Cuius difficultas diuersorumque sensuum occursus atque colluctatio tantum terroris nobis incutit, ut in comparatione ipsius tres praecedentes libri, instar plani pelagi fluctuumque serenitate absque ullo naufragio nauigabilis, tutum legentibus meatum praebere uideantur...*”

Eriúgena introduce un problema ya clásico: el lugar que ocupa el hombre en la totalidad de la creación. Este tema se vuelve central en vistas a explicar el último movimiento de la realidad por el cual todo lo creado regresará al creador, camino que ya fue iniciado, según Escoto, por la encarnación del Verbo en Cristo y que se encuentra, por lo tanto, en manos del hombre.

Para realizar esta tarea de explicación de la naturaleza humana Eriúgena muestra una vez más la necesidad de entender la relación que existe entre el Texto Sagrado y la realidad. Dios se manifiesta en dos formas al hombre, por un lado, como teofanía en todo lo creado, pues la naturaleza misma es la manifestación de Dios. Por otro lado, a través de las Sagradas Escrituras, que pueden ser interpretadas, según Escoto, de infinitas maneras por la razón humana. Por ello Escoto compara a la Biblia con el plumaje de un pavo real:

“En efecto, es múltiple e infinita la inteligencia de las expresiones divinas: en verdad, asimismo en una pluma de pavo real, y aun en un lugar de una pequeña porción de pluma misma, se observa una innumerable variedad maravillosa y bella de colores.”⁹⁵

Esta metáfora expresa el valor que Juan Escoto Eriúgena otorga a la dialéctica, la posibilidad que tiene el hombre de escrutar el texto sagrado con el uso de su propia razón. Pero también muestra la infinita cantidad de posibilidades que abre este escrutamiento de la Escritura.

Eriúgena comienza el tratamiento del tema del hombre con una evaluación de la posibilidad de definir al hombre. Es insoslayable poner de manifiesto que en el libro II había afirmado que el hombre fue creado en las causas primordiales.⁹⁶ Y llama la atención que recupere aquí la clásica definición del hombre como animal racional con el propósito de mostrar que ella no debe ser considerada correcta:

“No venero a aquellos que definen al hombre, no según lo que se conoce, diciendo: el hombre es animal racional, mortal, capaz de sentido y

⁹⁵ PE IV 749 C 16. “*Est enim multiplex et infinitus diuinorum eloquiorum intellectus: siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum uarietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae.*”

⁹⁶ PE II 532 B 21-26: “*N. (...) Nam si primus homo non peccaret naturae suae partitionem in duplicem sexum non pateretur sed in primordialibus suis rationibus in quibus ad imaginem dei conditus est immutabiliter permaneret, quod his uerbis praedictus magister aperit.*”

disciplina, y lo que es más maravilloso, sino [diciéndolo] acerca de la substancia, de la cual, a partir de ellos, los que se adoptan de la substancia resultan por generación extrínsecos.”⁹⁷

La definición del hombre como animal racional, mortal, etc., no muestra para Escoto más que características accidentales a la naturaleza humana. Y por ello, en modo alguno se expresa con ella la substancia del mismo.

En este mismo libro Juan Escoto Eriúgena ensaya una nueva definición de la naturaleza humana, en el uso pleno de la dialéctica, retomando ahora, para fundamentarla, su pregunta anterior:

“Entonces, podemos definir al hombre así. El hombre es una cierta noción intelectual, creada eternamente en el espíritu divino.”⁹⁸

Queremos detenemos especialmente en esta definición según la cual el hombre es *notio intellectualis*. Alumno y maestro llegaron a ella preguntándose por el alma humana, aquello más propio del hombre. El alma es comprendida por el Irlandés como una totalidad que es simple.⁹⁹ La misma, siempre en su totalidad, recibe distintos nombres (*mens, ratio, sensus, motus vitalis*) según la función a la que nos estemos refiriendo.

El alma humana es la imagen de Dios, ella vuelve al hombre un ser espiritual y en ella muestra su verdadera naturaleza. Eriúgena explica que es por voluntad de Dios que el hombre tiene dicha naturaleza espiritual, mientras que sólo por voluntad del hombre es que se vuelve animal. El hombre es animal por su voluntad libre, pero es espiritual por la combinación de las operaciones de su voluntad libre y de la gracia divina, pues tan sólo con la voluntad no alcanza para que el hombre se vuelva puro espíritu. Es animal cuando abandona estas operaciones más excelsas que lo relacionan con el conocimiento del Creador y la creación. El hombre, potencialmente, es animal y es no animal.

⁹⁷ PE IV 768 B 1075 (19) “*Nec ueoreor eos qui diffiniunt hominem non secundum quod intelliguntur, dicentes: Homo est animal rationale, mortale, sensus et disciplinae capax, et, quod est mirabilis, sed circa substantiam, ex his quae per generationem substantiae accidunt extrinsecus assumpta.*” Este fragmento no se encuentra en el manuscrito principal que utiliza Jeauanneau en la última edición del *Periphyseon* sino en el segundo, que es ubicado en el texto como nota a pie.

⁹⁸ PE IV 768 B 6 “*N. Possumus ergo hominem diffinire sic. Homo est notio quaedam intellectualis, in mente diuina aeternaliter facta.*”

⁹⁹ PE IV 754 C: “*Tota enim in seipsa ubique est per totum. Tota siquidem uita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria: tota corpus uiuificat, nutrit, continet, auget...*”

Ahora bien, el alumno insiste en la diferencia entre el hombre y el resto de los animales, y precisamente es el primer problema que surge en la argumentación en este libro: entender la diferencia que existe entre el hombre y los animales. El maestro explica que si bien es la racionalidad lo que diferencia, no por ello aleja al hombre del género de los animales. Pues él y aquellos fueron creados en el mismo género, el género animal. El hombre, pues, será un animal y no será un animal. Comenta Eriúgena:

“Declaro que el hombre es asimismo una única alma racional unida al cuerpo humano de modo inefable; y el mismo hombre [tiene] cierta maravillosa e inteligible división, una parte creada a imagen y semejanza del creador, en la que ninguna animalidad participa y en la cual es completamente absoluto, [y] una que comparte la animalidad, producto de la tierra en el género total de los animales (esto es la naturaleza de todo común).”¹⁰⁰

En este pasaje Eriúgena hace referencia a la división que se puede encontrar en la naturaleza humana, a la cual nos referimos en el capítulo I. El hombre está compuesto de cuerpo y alma, los cuales se encuentran unidos de manera inefable, y en esta unión se pueden encontrar las dos perspectivas de la naturaleza humana, ya sea creada a imagen y semejanza de Dios, ya sea creada a partir del barro.

Pero más aun, por ser el hombre la única creatura creada por Dios a imagen y semejanza suya, de él se puede predicar, tanto que es animal como así también que es no-animal, del mismo modo como de Dios se puede decir que es verdad como así también que es no verdad, siguiendo el pensamiento de Dionisio Areopagita.¹⁰¹ Pues no se puede conocer la esencia que recorre a toda la creación, que es la misma esencia de Dios, y todo lo predicado no serán más que accidentes.

¹⁰⁰ PE IV 754 A 29: “*Vnam uero eandemque rationabilem animam humano corpori ineffabili modo adiunctam hominem esse assero; ipsumque hominem mirabili quadam et intelligibili diuisione, ea parte qua ad imaginem et similitudinem creatoris factus est, nullius animalitatis participem esse et ab ea omnino absolutum, ea uero qua animalitati communicat, in uniuersali animalium genere de terra (hoc est de communi omnium natura) productum.*”

¹⁰¹ Dionisio había propuesto tres tipos de teologías para comprender a Dios. La primera era la teología catafática, discurso que afirmaba de Dios todos los nombres mostrando de este modo su aspecto causal; la segunda, teología simbólica, discurso que negaba de Dios todo aspecto sensible para trascender la materialidad; tercera y más importante, la teología mística, aquella que permitía ascender a la incognoscibilidad del principio para mostrar su aspecto de *moné*. Esta última es aquella que permitiría a Escoto Eriúgena comprender que de la divinidad tanto se puede afirmar cuanto negar pues de este modo se expresa mejor la incognoscibilidad que se tiene de la misma.

El hecho de que no se pueda decir nada verdaderamente con respecto a la naturaleza divina no es simplemente por una limitación de nuestra capacidad de conocimiento, sino que la raíz de ello debe encontrarse en la realidad misma.¹⁰² Dios sobrepasa todo lo que es,¹⁰³ y en tanto corre por debajo de todas las creaturas, la paradoja de la incognoscibilidad se extiende también a ellas. Dios no sólo es lo que se encuentra más allá del ser, sino que también es el ser más verdadero.¹⁰⁴

De este modo, el hombre es un animal pero que trasciende a todos los animales al ser la imagen expresa de Dios:

“¿Quién, en efecto, de entre los rectos sabios ignoraría que este mundo visible fue creado por causa del hombre, para que lo gobierne, y domine todas las cosas visibles?”¹⁰⁵

El hombre se presenta como el gobernador de la creación en lugares y tiempos, pero, aun más llamativo, es el causante de dicha creación. Eriúgena encuentra apoyo para semejante afirmación en Gregorio de Nyssa, por ejemplo. En este punto en el cual se refiere al hombre gobernando a toda la creación Eriúgena vuelve a tomar un motivo de Gregorio de Nyssa que le servirá para explicar el porqué de la aparición del hombre en último lugar en la creación del mundo. Más aun, Eriúgena explica que el hombre gobierna toda la creación, puesto que todo se encuentra en el hombre y todo retornará a su origen de la mano del hombre.¹⁰⁶

El maestro explica que es el deseo mismo de Dios el que creó al hombre en el género de los animales para que exista uno entre ellos en el cual se exprese manifiestamente su imagen.¹⁰⁷ Ahora bien, preguntar el porqué de este deseo divino

¹⁰² Cf. Piemonte, “Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena”, en SAPIENTIA, 1968, (XXIII), p. 38.

¹⁰³ Cf. PE II, 589 B: “*Quomodo igitur diuina natura se ipsam potest intelligere quid sit cum nihil sit? Superat enim omne quod est quando nec ipsa est esse sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam uirtute suae excellentiae supereminet.*”

¹⁰⁴ Cf. Piemonte, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁵ PE IV 758 B “*Quis enim recte sapientum ignorarit hunc mundum uisibilem, cum omnibus suis partibus, a summo usque deorsum, propter hominem esse factum, ut ei praesset, et dominaretur omnium rerum uisibilium?*”

¹⁰⁶ PE IV 760 A 28: “*Humana siquidem natura in uniuersitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata, et in ipsa reuersura, et per ipsam saluanda.*”

¹⁰⁷ PE IV 763 C 37 “*(...) quia ita uoluit condere, ut quoddam animal esset, in quo imaginem suam expressam manifestaret.*”

es una muestra de arrogancia ya que esto sería preguntar por las causas de la voluntad divina, que no es algo que nos sea dado conocer.¹⁰⁸

Pero sí se puede decir, porque Dios mismo lo expresó a los hombres, explica Escoto, que toda la creación, tanto de las creaturas visibles cuanto de las invisibles, fue realizada en el hombre para que toda ella sea comprendida, pues, en el hombre.¹⁰⁹ Todo lo creado se encuentra incorporado a la naturaleza humana y Escoto nos advierte que no se está refiriendo a lo físico sino a la potencialidad del hombre, quien es tanto una esencia potencialmente angélica cuanto una bestia irracional.

“Si me preguntas porqué [Dios] deseó crear toda la naturaleza en él mismo [hombre], respondo: porque quiso hacerlo a imagen y semejanza suya, para que superara todo de las esencias en excelencia como ejemplar principal, así su imagen superaría todo de la creación en dignidad y gracia.”¹¹⁰

Dios quiso crear al hombre como imagen suya y que de ese modo superara a todo el resto de la creación, por ser la creatura más excelsa. Y por ser imagen suya, el hombre contiene en sí toda la creación. Al quedar el hombre incorporado al género de los animales en la creación en tiempos y lugares, se convierte en rey de esta creación.

El hombre como *officina omnium*

Por estar inmediatamente relacionado con este tema, debemos introducir ahora una referencia al hombre que realiza nuestro autor en un libro anterior. Ya en el Libro II del *Periphyseon* Juan Escoto Eriúgena expone la primera referencia al tema de la creación de todo en el hombre, que continuará tematizando en el libro IV. Allí explica Escoto que el hombre es *officina omnium*, pues contiene en sí toda la

¹⁰⁸ Cf. PE 763 C: “*Cur autem ita uoluit quisquis quaerit, diuina uoluntatis causas quaerit, quas quaerere nimis praesumptiuum est atque superbum...*”

¹⁰⁹ PE IV 763 D: “*Omnem quidem creaturam uisibilem et inuisibilem in homine fecit, quoniam ipsi uersitas conditae naturae inesse intelligitur.*”

¹¹⁰ PE IV 764 B: “*Cur autem in ipso omnem naturam uoluit creare, si a me quaeris, respondeo: quia ad imaginem et similitudinem suam uoluit eum facere, ut quemadmodum principale exemplum superat omnia essentiae excellentia, ita imago eius superaret omnia creationis dignitate et gratia.*”

creación.¹¹¹ Y es, pues, por esta razón, por contener en sí todo, que el hombre es *medietas*, frontera, límite, punto medio, entre el ámbito de lo divino y el ámbito de la creación, entre las naturalezas celestes y las bestias irracionales.

Un tratamiento semejante de la naturaleza humana lo leemos en Orígenes de Alejandría, Gregorio de Nyssa y Nemesio de Émesa y es un tópico que Eriúgena mantiene a lo largo de toda su obra. Escribe en el libro II del *Periphyseon*:

“En efecto, hay dos límites extremos de las naturalezas creadas opuestos entre sí, pero la naturaleza humana les da la mediación; en ella, en efecto, mutuamente ellas mismas son unidas y de muchas hacen una. En efecto, ninguna creatura hay en lo alto y en lo bajo que no se encuentre en el hombre, y por esto es llamado con justicia taller de todas las cosas. En ella, en verdad, todas las cosas, creadas por Dios, confluyen y componen a partir de diversas naturalezas una cierta armonía de sonidos diferentes.”¹¹²

Optamos traducir “*officina*” por “taller” para dar cuenta del carácter activo o hacedor de Dios en el espíritu humano.

El hombre, pues, es el punto de conexión de todo el universo que tiene límites extremos, haciendo que estos se reúnan en él. Y en razón de esto, en él se encuentra el germen de toda la creación y de este modo puede ser comprendido como un microcosmos, nada en lo alto o en lo bajo es ajeno al hombre. Ahora bien, no es un microcosmos en tanto es la suma de todas las naturalezas, la reunión de los cuatro elementos, un universo en pequeño, sino que lo es en cuanto está en él la sustancia¹¹³ de todas las cosas.

¹¹¹ Moran explica que esta doctrina se basa en la concepción aristotélica en la cual se expresa que el alma es en cierto modo todas las cosas, y por esto es que es entendido que el hombre comparte la naturaleza de otras cosas en alguna forma. Escoto Eriúgena la habría tomado de Gregorio de Nyssa y Máximo el Confesor. Cf. Moran, *op. cit.*, p. 173.

¹¹² PE II 530 C 3 – 530 D 9: “*Sunt enim naturarum conditarum duo extremi termini sibi in oppositi, sed humana natura medietatem eis praestat; in ea enim sibi inuicem copulantur et de multis unum fiunt. Nulla enim creatura est a summo usque deorsum quae in homine non reperiatur, ideoque officina omnium iure nominatur. In ea siquidem omnia confluunt quae a deo condita sunt unamque armoniam ex diversis naturis ueluti quibusdam distantibus sonis componunt ...*”

¹¹³ Debe advertirse que a lo largo del *Periphyseon* Eriúgena utiliza el término *substantia* como traducción del griego *hypóstasis*. Entre las notas metafísicas que Magnavacca registra del concepto medieval *substantia* encuentra una que marca la independencia ontológica de la misma y se relaciona con subsistencia, que es *in re* y perdura *per se* en el ser, es decir, subsistente. (Cf. Magnavacca, *Léxico técnico de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 2005, p. 664.) Si atendemos a esta significación, resultará problemático pensar que en el hombre residen todas las cosas como ontológicamente separadas entre sí.

Cabe advertir que Eriúgena en ningún momento utiliza el término “microcosmos” para referirse al hombre, siguiendo en esto a Gregorio de Nyssa. Gregorio había negado la posibilidad de caracterizar al hombre de este modo pues en su tiempo la teoría del microcosmos se refería simplemente a la suma de los cuatro elementos (agua, aire, fuego y tierra) en la naturaleza humana. Tanto para Gregorio cuanto para Escoto, este modo de entender al hombre como microcosmos es insuficiente.

El hombre no es un monstruo compuesto de todos los elementos de la creación en términos físicos, sino que es aquél que puede conocer toda la creación por haber sido realizada la misma en él. Pues en la *mens* del hombre Dios ha creado todo, razón por la cual se convierte en la creatura más importante que gobierna a toda la creación.

Llegado aquí, conviene preguntarse, para guiar al lector, acerca de la vinculación entre estas dos fórmulas para expresar la naturaleza humana: el hombre como *officina omnium* y el hombre como *notio intellectualis*. A raíz de esta pregunta, lo primero que advierte el maestro es la dificultad de realizar una explicación racional de este tema. Entonces empieza a repasar las posibilidades en las cuales podrían subsistir todas las creaturas en el hombre, para lo cual un primer paso será establecer qué es lo que existe:

“En efecto, todo lo que no es a partir de Dios, de ningún modo puede ser conocido, porque no es de ningún modo.”¹¹⁴

Entonces, sólo aquello que puede ser entendido, lo cual es toda la creación, es creado por Dios y existe verdaderamente. Esto mismo es creado en el hombre, por lo cual el maestro desecha la posibilidad de que sólo las esencias subsistan en el hombre. Ahora bien, eso significa que también la creatura irracional se encuentra en el hombre, y esto confunde al alumno que ve en una afirmación tal la constitución de la naturaleza humana como una monstruosidad.

El maestro realiza un *excursus* para poder explicar de forma cabal este tema tan complicado de la creación de todo en el hombre. Explica que todo lo conocido,

¹¹⁴ Cf. PE IV, 765 A 19. “Omne enim quod ex deo non est nullo modo intelligi potest, quia ullo modo non est.”

por medio del intelecto, la razón o los sentidos, es producido de alguna manera en aquél que conoce.¹¹⁵ Lo que se produce son nociones de aquellas cosas conocidas que, si bien son diferentes a las cosas en sí, son de una naturaleza superior a las cosas mismas, siguiendo una doctrina en concordancia con lo explicado por San Agustín en el *De Trinitate*.¹¹⁶ Esta doctrina sostiene que el que entiende es mejor que el que es entendido, esto se desprende a partir de que el conocimiento de todas las cosas subsiste en la sabiduría divina, lo cual es incomparablemente superior a las cosas de las cuales es conocimiento.¹¹⁷ De este modo, las nociones que se tengan de las cosas por subsistir en el espíritu del hombre, el cual tiene una naturaleza excelente, superan a las cosas de las cuales ellas son nociones.

Una vez establecido esto, se habla de la disciplina¹¹⁸ y la pericia que tiene el espíritu (*mens*) humano, cuya constitución es trinitaria a imagen de la Trinidad divina, conformada por *mens*, *disciplina* y *peritia*. La *mens* humana es absolutamente simple, pero contiene en sí su *peritia* y su *disciplina* como siendo una unidad con ella: no es que sean accidentes de una esencia sino más bien tres substancias (*hypóstases*) en una esencia.¹¹⁹ Debe aclararse que esta disciplina debe entenderse en conjunto con las artes, pues las dos conforman la *techné* y la *epistéme* griega. La *peritia* y la *disciplina* se encuentran de forma innata en la *mens* humana, ellas mismas son la clave para que el hombre pueda emprender el *reditus*, pues su utilización es la utilización de la dialéctica que ilumina al hombre.

“Y así, el espíritu (*mens*) humano conoce la pericia y su disciplina, y por su pericia y su disciplina es conocida, no qué, sino que es; en efecto, de otro modo la trinidad no sería coesencial e igual.”¹²⁰

¹¹⁵ Moran explica que al nivel de la razón hay una separación entre el que conoce y lo conocido, sujeto y objeto, como la que existe entre el espíritu y la razón acerca de las esencias de las cosas conocidas. Pero al nivel del intelecto Eriúgena sigue la clásica interpretación neoplatónica según la cual el que conoce y el conocido son uno. Cf. Moran, *op. cit.*, p. 143.

¹¹⁶ Cf. PE IV 768 B: “*Quod enim intelligit melius esse quam quod intelligitur, ratio docet.*”

¹¹⁷ Cf. PE IV 766 B 10.

¹¹⁸ “En sentido medieval, y de acuerdo con su etimología, que lo hace derivar de *discipulus*, este término se define, en general, como la información y formación intelectual que se recibe de un maestro. Dado que la definición se funda sobre el contenido del proceso de enseñanza-aprendizaje, *disciplina* pasó a identificarse con *ars*, vocablo que, con todo, la Edad Media prefirió para este término general” Magnavacca, S., *op. cit.*, p. 225.

¹¹⁹ Cf., Moran, *op. cit.*, p. 205.

¹²⁰ PE IV 767 D “*Mens itaque et peritiam et disciplinam suam intelligit, et a sua peritia suaque disciplina intelligitur, non quid, sed quia est; aliter enim coessentialis et coequalis trinitas non erit.*”

Esta trinidad en el espíritu humano tiene conocimiento de cada uno de sus participantes entre sí, pero sólo conoce que es, y nunca qué es, pues es imposible conocer la esencia de las cosas creadas. Es en la manifestación de estas actividades del espíritu que se alcanza la certeza de la existencia de esta trinidad.

Es por ser imagen que esta trinidad del espíritu humano tiene su origen en el Dios creador, pues de otra forma sería *causa sui*. Y es así que se debe decir que es el espíritu (*mens*) de Dios el único que posee la noción de la *mens* humana, su disciplina y pericia, ya que Él es la Naturaleza superior que lo ha creado. El único conocimiento que se puede tener del espíritu humano, el autoconocimiento, es que el espíritu, su disciplina y su pericia se contemplan unas a otras conformando una unidad trina, coesencial e igual.

Siguiendo con lo desarrollado hasta este momento, el maestro y el alumno deben admitir que la *mens* del hombre y la noción del mismo en la *mens* divina son una misma cosa ya que la substancia del hombre no es otra cosa sino la noción del mismo en el espíritu de su artífice, que conoce todas las cosas antes de que sean hechas, y es en ese conocimiento donde son perfectamente creadas y subsisten eterna e inmutablemente.¹²¹ Por esto es que se puede proponer la definición a la cual anteriormente nos hemos referido: el hombre es una noción intelectual creada eternamente en la *mens* divina.

Entonces, retomando dicha definición, debemos explicarla con más atención. Esta es la verdadera definición que se puede realizar ya que en ella se señala tan sólo que el hombre *es*, es la afirmación del ser del hombre, pero no explica qué es el hombre, su *quiditas*. No puede darse una definición del hombre en términos de su *quiditas*, pues en el libro I Escoto declaró que no puede definirse la esencia de ninguna cosa, sino solamente afirmar su existencia,¹²² como advertimos anteriormente. Pero, además, en este sentido, el que define es superior al definido, y es por ello que el hombre no puede definirse a sí mismo en su *quiditas*, pues por esto mismo sería superior a sí mismo. Al igual que Dios, de quien sólo se puede decir que es pero no qué es, del hombre sólo podemos decir que es una noción intelectual

¹²¹ Moran entiende que Eriúgena articula una tesis idealista de dependencia del ser en la *mens*, por lo cual estaría adelantando la interpretación que más tarde realizará del *esse in intellectu* Meister Eckhart en sus *Cuestiones parisinas*. Cf. Moran, *op. cit.*, p. 143.

¹²² PE I, 487 A-B

eternamente creada en el espíritu divino, con lo cual no estamos diciendo qué sea el hombre en esencia, pues es imposible por lo anteriormente explicado.

Eriúgena mismo dice que esta definición es la correcta para todo lo que es formado en la sabiduría divina. Por todo esto, se vuelve imposible para Escoto comprender cómo puede llamarse sustancial¹²³ una definición como la que dice que el hombre es un animal racional ya que la misma no hace más que describir atributos pero nunca la esencia. La verdadera naturaleza humana se encuentra por sobre toda definición.

De este modo, en el hombre, noción intelectual creada eternamente en el espíritu divino, se encuentra la noción de todas las cosas tanto sensibles como inteligibles que el espíritu humano puede entender. Todas las cosas son creadas en el hombre, por lo cual debe tener el conocimiento de las mismas, y de este modo se convierte en la única creatura que gobierna a todas las cosas creadas, pero no las conoce. Y así, podemos explicar que todas las cosas subsisten en un hombre desconocido para sí mismo.¹²⁴

Las causas primordiales

Se vuelve imprescindible para explicar la antropología eriugeniana comprender la relación que existe entre el hombre y las causas primordiales. Pues, es importante resaltar que encontramos repetidamente a lo largo del *Periphyseon* una afirmación original con respecto a la creación del hombre: Adán, el primer hombre, fue creado en el ámbito de las causas primordiales, la segunda especie de la segunda división de la naturaleza, la naturaleza creada que crea, y allí hubiese permanecido él mismo, eternamente, si no hubiera pecado. Dice Eriúgena en el libro II del *Periphyseon*:

“(..) como si dijera: ‘Por esto, el hombre no hubiera sufrido la división de su naturaleza, si no hubiera pecado, porque en su razón perfecta, en la cual fue creado según la imagen de Dios, en las causas primordiales

¹²³ En 768 C Eriúgena utiliza el término *oysiadem* y en seguida *substantialis*, por lo cual podemos afirmar que este término “sustancial” hace referencia a la definición de la esencia (*ousía*) de una cosa. Cf. PE IV, 768 C.

¹²⁴ PE IV 768 C 1- 768 D 3 “*Et quidem per hoc maxime intelligitur homo esse, quod cunctorum quae, siue aequaliter sibi creata sunt, siue quibus dominari praecipitur, datum est ei habere notionem.*”

naturalmente en las cuales subsiste, inseparablemente hubiera estado unido, si a su voluntad no [lo] hubiera arrancado por éste (sí mismo). En efecto, no en éste, en el cual ahora vemos que es el hombre, subsiste, se conserva en cuanto es, sino en las causas ocultas de la naturaleza, según las cuales fue creado primitivamente y hacia las cuales regresará’.”¹²⁵

El hombre hubiera permanecido eternamente en las causas primordiales en las cuales subsiste según su creación a imagen de Dios, si no hubiera pecado. Por lo tanto, la verdadera naturaleza humana se encuentra en aquella subsistencia en las causas de lo real y no en la creación en lugares y tiempos en la cual lo ubicamos actualmente. Y, más aun, puesto que el hombre retornará a ese estado originario en el cual fue creado, tal estado no sólo se encuentra en un “pasado” perdido, sino en un “futuro” por venir.

Esta creación en las causas primordiales también expresa en gran medida, al igual que el hecho de ser *officina omnium*, el lugar de mediación que tiene el hombre en la creación, el cual puede ser ubicado tanto en el reino de los animales como en el ámbito de las causas primordiales, lo cual quiere decir que el hombre pertenece tanto a la segunda especie de la naturaleza cuanto a la tercera, advirtiéndose de este modo la importancia del mismo en la totalidad del sistema. Pero esta conexión que es el hombre entre estas dos instancias de la naturaleza a la vez muestra explícitamente que es el que puede posibilitar el retorno de todo a la unidad como expresa el texto anterior, pues ocupa un lugar privilegiado en la creación.

Ahora bien, este dato de la creación del hombre nos lleva indefectiblemente a analizar la segunda especie de la naturaleza, las llamadas causas primordiales, naturaleza que crea y es creada, pues es allí donde Eriúgena ubica la creación del hombre. Además, esta interpretación que realiza Escoto para la creación del hombre muestra toda la originalidad de su pensamiento.

Esta segunda especie de la naturaleza, las causas primordiales, naturaleza creada y que crea, es tematizada por Escoto en los libros II y III del *Periphyseon*. En el II Escoto se refiere a la creación de las causas primordiales a partir de la frase

¹²⁵ PE II 533 B22 – 533 C31: “(...) *ac si diceret: Ideo homo naturae suae diuisionem non pateretur si non peccaret quia perfectis rationibus suis in quibus secundum imaginem dei conditus est, primordialibus uidelicet causis in quibus subsistit, inseparabiliter adhaereret si sponte sua ab eis (se ipsum) non euelleret. Non enim in his in quibus nunc uidetur esse homo subsistit sed in occultis naturae causis secundum quas primitus conditus est et ad quas reuersurus est continetur in quantum est.*”

bíblica: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra.”¹²⁶ En su exégesis Eriúgena plantea que con la frase se hace referencia a la procesión desde la esencia divina hacia las causas primordiales en la eternidad, primer movimiento del sistema neoplatónico eriugeniano comprendido como el *próodos* de los sistemas neoplatónicos griegos.

Esta creación es la que realiza Dios de las razones de todo en el Hijo, movimiento intratrinitario. De este modo, el término “*principium*” no hace referencia a un comienzo u origen temporal, sino que es un nombre con el que se designa al mismo Verbo divino, segunda persona de la Trinidad. Las causas primordiales se encuentran expresadas por las palabras “cielo” y “tierra”, pues con las mismas se hace referencia a las causas de lo inteligible a través de la primera, y a las causas de lo sensible por medio de la segunda.¹²⁷ Ellas son las razones de todas las cosas que han de ser creadas. Así lo expresa Eriúgena:

“(…) por la indicación de cielo y tierra aceptamos que son significadas las causas primordiales, las causas primordiales de todas las creaturas, las cuales el Padre creó en su Hijo unigénito, que se nombra con la denominación de Principio, antes de todas las cosas que fueron creadas, entendemos, además, por el nombre “cielo” las cosas inteligibles y las esencias celestes, mientras que con la denominación “tierra” las cosas sensibles, con las cuales la totalidad de este mundo corporal se completa.”¹²⁸

“Cielo y tierra”, entonces, son las causas primordiales creadas en la eternidad antes de la creación del mundo en lugares y tiempos. La primera hace referencia a las causas de lo inteligible, mientras que la segunda se refiere a las causas de lo corporal. Entre las dos se completan las causas de todo lo creado.

Gregorio de Nyssa y Agustín de Hipona -dos de las fuentes patrísticas más importantes para Eriúgena- también realizan la exégesis de esta frase bíblica. Al realizar el estudio de dichos pasajes, podemos corroborar la originalidad del

¹²⁶ PE II 546 A 32- 546 B 3 “*In principio fecit Deus caelum et terram*”

¹²⁷ Cf. Dal Pra, *Escoto Eriugena*, Milán, 1951, p. 157: “*Invece la causa contiene già in sè il suo effetto, che anche quando ne esce non se ne stacca mai del tutto e sempre vi resta e vi vive della vita de la causa.*”

¹²⁸ PE II 546 A 34 – 546 B 3 “(…) *significatione uidelicet caeli et terram, primordiales totius creaturae causas quas pater in unigenito suo filio qui principii appellatione nominatur ante omnia quae condita sunt creauerat intelligamus et caeli nomine rerum intelligibilium caelestiumque essentiarum, terram uero appellatione sensibilibum rerum quibus universitas huius mundi corporalis completerur principales causas significatas esse accipiamus.*”

pensamiento de Escoto en este tema, tratado con profundidad anteriormente por muchos autores cristianos que él mismo ha leído.

Gregorio de Nyssa en su obra *De hominis opificio* realiza una hermenéutica de los términos “cielo y tierra” analizando el libro del *Génesis*: “He aquí el libro de la génesis del cielo y la tierra”.¹²⁹ Estos dos son entendidos como el binomio movimiento-reposo, las dos fuerzas opuestas a partir de las cuales es creado el universo y trabazón de toda la trama de lo real, condición de posibilidad de la multiplicidad de las creaturas.

“A fin de que hubiese entre todos los seres una trabazón sólida, la naturaleza recibió en sí misma el arte y el poder divino para conducir todas las cosas mediante dos principios. Gracias al movimiento y el reposo, en efecto, se produce tanto el nacimiento de lo que no es como la permanencia de lo que es.”¹³⁰

Agustín de Hipona, por su parte, también realiza una hermenéutica de la frase del *Génesis* en su obra *De Genesi ad litteram*. Luego de desarrollar un análisis minucioso de cada término, Agustín afirma que la palabra “principio” debe ser comprendida como el *Lógos*, el Verbo divino, mientras que “cielo y tierra” deben ser entendidos como la materia informada, espiritual y corporal.

El Verbo se llama “Principio” cuando insinúa el comienzo de la creatura y existe en la informalidad de la imperfección. Pero empezará a llamarse “Verbo” cuando, coeterno al Padre que engendra a través de este Hijo, la imperfección imite la forma del Verbo. Dice Agustín:

“Esta imperfección sólo imita la forma del Verbo, siempre inmutable y unido al Padre, cuando ella según su capacidad se convierte en Aquél que verdaderamente y siempre existe, es decir, que toma la forma y se hace criatura perfecta, cuando se dirige al Creador de su substancia.”¹³¹

¹²⁹ Gregorio de Nyssa, *De hominis opificio*, trad de Bergada, M. M., Buenos Aires, 1968, 128 C. Cf. De imagine, cap. I en Cappuyns, M., “Le “De imagine” de Grégorire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène” en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965): “Hic est liber generationis caeli et terrae”

¹³⁰ *Ibid.*, 128 C – 128 D. Cf. *De imagine*: “Medium uero uniuersitatis grauia corpora quae deorsum feruntur accipiebant, (...), coniunctio autem quaedam ac firmitas naturae existentium diuina arte atque uirtute adiecta est. Duplis operationibus uniuersa gubernas in statu siquidem et motu generationem non existentibus et perseueratiam existentibus machinata est.”

¹³¹ “... sed tunc imitatur Verbi formam, semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam

De este modo Agustín nos explica la creación del mundo que se da íntegramente en el Verbo divino a causa de la eterna voluntad de Dios. Agustín explica, de este modo, la creación *ex nihilo* producto del acto de voluntad divina gracias al cual el no ser comienza a ser.

Encontramos también en *Confesiones* una exégesis del relato del *Génesis*. Allí explica que Dios creó de la nada en el Verbo Unigénito el cielo y la tierra:

“Así pues, Tú, Señor, que no eres unas veces una cosa y otras otra, sino eso mismo y eso mismo, santo, santo, santo, Señor Dios Todopoderoso, en el principio que procede de ti, en tu Sabiduría, que nació de tu substancia, hiciste algo, y lo hiciste de la nada. Porque hiciste el cielo y la tierra, pero no de ti, ya que entonces eso sería igual a tu Unigénito y, por ende, también a ti; y de ningún modo sería justo que fuera igual a ti algo que no hubiera salido de ti.”¹³²

Lo mismo que en el *Genesi ad litteram* Dios crea de la nada en su sabiduría. Pero, ¿qué son ese cielo y esa tierra que creó Dios en el Principio? Este cielo y esta tierra fueron creados en la eternidad, pero no son coeternas a Dios, el cielo es llamado por Agustín el cielo del cielo y la tierra es caótica y vacía, la primera formada, la segunda totalmente informada es la materia informe.¹³³ El cielo y la tierra contienen todas las creaturas hechas y creadas.¹³⁴ Esta creación es mutable porque ha sido creada de la nada.

La idea de *creatio ex nihilo* es problematizada en el libro III del *Periphyseon*. Eirúgena se pregunta qué es esa nada a la cual hace referencia la fórmula: ¿acaso es la privación de toda esencia o accidente, o la excelencia de la divina

capit, et fit perfecta creatura ...” Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1957, p. 583.

¹³² *Confesiones*, XII, 7: “Itaque tu, Domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum, ‘sanctus, sanctus, sanctus, Dominus’, Deus omnipotens, in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim “caelum et terram” non de te: nam esset aequale Unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esse, ut aequale tibi esset, quod de te non esset.”

¹³³ Cf. *Confesiones* XII; 12: “...duo reprobis, quae facisti carentia temporibus, cum tibi neutrum coaeternum sit: unum, quod ita formatum est, ut sine ullo defecto contemplationis, sine ullo intervallo mutationis, quamvis mutabile tamen non mutatum, tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur; alterum, quod ita informe erat, ut ex qua forma in quam formam vel motionis vel stationis mutaretur, quo tempore subderetur, non haberet.”

¹³⁴ Cf. *Confesiones* XII, 19.

superesencialidad?¹³⁵ Después de realizar algunas consideraciones, llega a la conclusión de que no es el sentido de nada por privación el que ha de tenerse en cuenta para comprender la fórmula de la creación. Habiendo dicho que todas las cosas subsisten eternamente en la sabiduría divina, la nada de la creación no es la materia que nace de la confluencia de cantidades y cualidades. Las causas primordiales mismas son las que se crean en esa *creatio ex nihilo*, y esa creación se da íntegramente por dentro de Dios, por lo cual la nada no puede estar fuera sino en Él.¹³⁶

Eriúgena no puede alcanzar una conclusión diferente de la que alcanza, y esta conclusión es un punto muy importante en la filosofía eriugeniana, que él afirma leer en Dionisio: Dios es aquella nada de la cual fueron hechas las cosas. La fórmula en Eriúgena cambia a *creatio de nihilo*, porque Dios es esa misma nada. La preposición “de” marca la procedencia, ya no es un “a partir de” como si se tratara de algo externo a Dios, sino que todo se crea desde Dios mismo, pues no hay afuera. Y en este caso la fórmula “*a Deo de nihilo*”, bien puede reemplazarse por “*a Deo de Deo*”.¹³⁷

D. Ahora bien, te pido que me expliques qué quiere significar la santa teología por ese nombre: “nada”.

M. Yo creería que por ese nombre [es] significada la claridad inefable e incomprensible de la bondad divina e inaccesible e ignota para todo intelecto, ya humano, ya angélico –pues es sobreesencial y sobrenatural; la cual, en tanto se la piensa por sí misma, ni es ni fue ni será –pues no es inteligida en nada de lo que existe, ya que todo lo supera. Pero en tanto es inspeccionada por los ojos del espíritu, por medio de cierta condescendencia inefable en lo que es, ella sola es encontrada en todo ser y es y fue y será. Por lo tanto, en cuanto es inteligida como incomprensible es llamada, por su excelencia y no sin mérito, “nada”.¹³⁸

¹³⁵ Cf. Piemonte, *op. cit.*, p. 42.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 49.

¹³⁷ Cf. Piemonte, *op. cit.*, p. 57.

¹³⁸ PE III 680 C 2538: A. *Quid autem eo nomine, quod est nihilum, sancta significat theologia, explanari a te peto.*

N. Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus siue angelicis incognitam - superessentialis est enim et supernaturalis - eo nomine significatam crediderim, quae, dum per se ipsam, cogitator, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat oninia. Dum uero per condescensionem quandam ineffabilem in ea quae sunt mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola inuenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito uocatur.

La “nada” de la creación no se trata de una nada privativa sino que es la claridad de la bondad divina inaccesible a todo intelecto por su excelencia, que la ubica más allá de la esencia. Puede descubrirse mediante el espíritu como existente, se sabe que es, pero no qué es. Decimos con Piemonte que “la única verdadera ‘nada’ es la bondad divina que trasciende todas las cosas, la única verdadera creación es la *aeterna conditio rerum in Verbo Dei*.”¹³⁹

Ahora bien, Eriúgena explica que este ámbito de las causas primordiales es eterno y simple, previo a la multiplicidad y a la materialidad. Atendiendo a estas características expresa Escoto en el libro III del *Periphyseon* que esta forma múltiple de llamar al ámbito de la causalidad es propia del hombre que se encuentra en el ámbito de la multiplicidad, el hombre caído, reinando en el ámbito de la efectualidad. Pues, si pudiéramos lograr la mirada de lo absoluto, descubriríamos que las causas primordiales no son más que una única causa y que no podría plantearse ningún tipo de multiplicidad en este ámbito aun de absoluta simplicidad y unidad.

Para explicar mejor este hecho, Eriúgena echa mano de una imagen tomada de la geometría, cuya exposición podemos leer en el libro III. Esta imagen es utilizada en la obra de Dionisio y, posteriormente, Máximo el Confesor utilizaba la misma figura para describir la omnipresencia de Dios, dando un claro ejemplo a Escoto de la manera en la cual el *Lógos* corre a través de todas las cosas.¹⁴⁰ A propósito de este ejemplo, nos invita a imaginar un círculo en el cual podemos trazar infinitos radios que salen del centro y se dirigen hacia la circunferencia. Estas múltiples líneas muestran algunas características tales como la imposibilidad de otorgar una jerarquía a esa multitud, la igualdad de las mismas, y la igualdad también de los espacios que las van separando, los cuales van achicándose a medida que nos acercamos al centro y agrandándose al alejarse del mismo. Estas son características que podemos otorgar también a las causas primordiales, las cuales no tienen jerarquía y subsisten indiferenciadamente.

Dice Escoto:

¹³⁹ Cf., Piemonte, *op. cit.*, p. 57.

¹⁴⁰ Cf. Moran, *op. cit.*, p. 118 y 120.

“¿No has visto el modo en que todas las líneas se aúnan en el centro de manera tal que ninguna de ellas puede ser discernida de las otras? Y no es maravilloso, ya que todas son uno en el centro y en ningún modo se distinguen de sí mismas —a fin de que el centro sea definido razonablemente así: no como la unión de las líneas en uno sino como la fuente y principio simple e indivisible a partir de la cual, ya sea naturalmente ya por arte, procede el múltiple número de las líneas. Pues el centro es el inicio total de las líneas en el cual todas son un uno.”¹⁴¹

La imagen es bastante clara. Se presenta una circunferencia y sus infinitos radios, los cuales se van uniendo a medida que se acercan al centro, hasta volverse uno con ese centro. No se puede diferenciar unos de otros, no hay jerarquías entre los mismos, son todos absolutamente iguales.

Ahora bien, podemos tener dos perspectivas en este mismo dibujo. Una de ellas es aquella que se tiene si nos paramos en el perímetro de la circunferencia desde el cual observamos múltiples líneas conformadas por los múltiples radios. Pero otra perspectiva posible es aquella que podemos obtener si nos paramos en el centro del círculo donde todas las líneas se unen en ese único punto central. Eriúgena explica que la primera de las perspectivas es la que se tiene en el mundo efectual, en el ámbito de la multiplicidad, allí donde se encuentra el hombre que llama a las causas primordiales de forma múltiple. En cambio, la segunda perspectiva es aquella del ámbito de lo absoluto. Escoto afirma que si pudiéramos lograr esa mirada, comprenderíamos que la multiplicidad no es más que esa unidad expresada por ese único punto central.

De este modo afirma Escoto en el libro III:

“De este modo, las primeras causas mismas son en sí mismas uno y simples y no se hallan definidas por ningún orden conocido ni separadas recíprocamente entre sí una de otras; pues esto lo soportan en sus efectos.”¹⁴²

¹⁴¹ PE III 625 A 259 – 625 B 266: “*Non intuitus es quomodo omnes lineae in centro adunantur, ut nulla illarum ab aliis discerni possit? Nimirum, quia omnes in eo unum sunt et nullo modo a se ipsis discrepant, ita ut rationabiliter non iunctura linearum in unum, sed fons atque principium simplex et indiuiduum, ex quo siue naturaliter siue arte multiplex linearum numerus procedit, centrum diffiniatur. Est enim centrum universale linearum initium, in quo omnes unum sunt.*”

¹⁴² PE III 624 A 217 – 218: “*Ipsae siquidem primae causae in se ipsis unum sunt et simplices nullique cognitio ordine diffitae aut a se inuicem segregatae;*”

En este ámbito Dios crea al hombre, por lo cual podemos afirmar que Adán, el primer hombre, es esta única causa primordial creada a partir de la esencia divina en la eternidad. Así se termina de comprender que toda la creación se contenga en el hombre y que él sea la *officina omnium*, pues él es esa causa primordial germen de la multiplicidad.

El Verbo y Adán

Llegados a este punto parecen desdibujarse los límites entre el Verbo y Adán. Sin embargo, el Verbo es donde han sido creadas las causas primordiales, las cuales han sido creadas por el Padre mismo en su Hijo.¹⁴³ El Verbo no se identifica con las causas primordiales, de hecho es llamado *causa causarum*. Escoto no permite la identificación entre Adán y el Verbo al plantear que este último contiene todo lo real como causa, pues es el lugar de las razones de Dios, la *mens* divina que contiene la sustancia de todo, mientras que el hombre contiene toda la creación en cuanto efecto. Dice Juan Escoto Eriúgena:

“Y lo mismo que el intelecto divino prevé todas las cosas y es todas las cosas, así el conocimiento intelectual del alma prevé todas las cosas que conoce, y es todas las cosas que conoce de antemano; como todas las cosas en el intelecto divino causalmente, en el conocimiento humano efectualmente subsisten.”¹⁴⁴

Se puede tornar difícil de comprender pero Adán y el Verbo son una unidad pero no una identidad, Eriúgena expresa esta diferenciación entre uno y otro. Mientras el Verbo es el Hijo Unigénito de Dios, segunda persona de la Trinidad, Adán o las causas primordiales son creadas por Dios, son lo primero creado y por eso Eriúgena la denomina: naturaleza creada que crea. La creación de las causas primordiales se da en el Verbo divino, y como en el ámbito de la eternidad no se puede hablar en términos de anterioridad y posterioridad, las causas primordiales son coeternales a Dios. Pero no lo son en todo respecto, porque ellas no son

¹⁴³ Per Scoto, *il Verbo e le cause sono coeterne; semmonchè il Verbo crea le cause, mentre le cause sono create dal Verbo en el Verbo*. Dal Pra, *op. cit.*, p. 160.

¹⁴⁴ PE IV 779 B-C “*Et quemadmodum diuinis intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia quae cognoscit, et omnia quae praecognoscit est, ut in diuino intellectu omnia causaliter, in humana uero cognitione effectualiter subsistant.*”

coexistentes ni coesenciales con su creador, ellas son a partir de Él, es decir, hay una dependencia ontológica de lo principiado o causado respecto del principio o causa.¹⁴⁵ El Verbo elegirá encarnarse en la naturaleza humana, el único mediador entre el ámbito sensible y el ámbito inteligible, para marcar el camino de ascenso ontológico, el regreso a la unidad originaria y el fin de los tiempos.

En este sentido, se comprende mejor que el hombre se presente en último lugar en el relato de los seis días de la creación del Génesis. Pues, si bien el primer hombre, Adán, fue creado en la eternidad, su pecado lo condujo a abandonar este ámbito y a tener una segunda creación en el mundo los efectos, pero estas dos creaciones son simultáneas, pues en la eternidad no hay anterioridad y posterioridad, entonces, al ser creado Adán, en ese mismo instante, comete el pecado y sufre su segunda creación. El hecho de que en el relato aparezca en el último lugar no hace más que reforzar que todo ha sido creado en el hombre, cada una de las cosas que aparecen en la creación en espacios y tiempos va entrando en la naturaleza humana como nociones. Esto se explica en el libro IV del *Periphyseon*.¹⁴⁶

Veamos cómo es tratado este punto en los autores que hemos mencionado como fuentes de algunos tópicos de su antropología. El hombre, para Gregorio de Nyssa, también es la frontera entre el ámbito de la materialidad y el ámbito de lo divino, pues ha sido creado a imagen y semejanza del Dios creador, y es la única creatura con estas características en toda la creación, pero a su vez ha sido creado del barro, como se lee en el segundo relato de la creación del hombre de la Escritura. Este hombre tiene esta doble creación en razón de la previsión de Dios de la caída del mismo, de la previsión del pecado original, el cual llevará al hombre a perder su pura espiritualidad para conformarse ahora de un cuerpo material, un alma ligada al mismo y un espíritu, como explicamos anteriormente. Pero la caída del hombre es independiente de la creación del mundo múltiple para Gregorio, a diferencia del Irlandés.

En el caso de Agustín, una vez más el hombre tiene un lugar especial en la creación por ser creado a imagen y semejanza de Dios. Este hombre que es creado como un compuesto de cuerpo y alma, a diferencia del resto de la creación que tiene

¹⁴⁵ Cf. PE II, 562 A.

¹⁴⁶ Cf. PE IV 782 C 27 – 784 C 31.

un vestigio de Dios en su ser, lleva una presencia efectiva de la Trinidad en su alma. Leemos en *De Trinitate*:

“Hecha esta distinción, encontramos la trinidad e imagen de Dios en la región superior del alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas...”¹⁴⁷

En este pasaje leemos que encontramos una trinidad en el alma y la imagen de Dios, lo cual proporciona la contemplación de las cosas eternas. Por supuesto que es una presencia efectiva pero que siempre se mantiene como una alteridad, no hay una identificación de Dios con el hombre. El hombre puede recuperar con la gracia divina el conocimiento de la divinidad que se alberga en su memoria, para lo cual antes del pecado original no necesitaba siquiera un esfuerzo. Nos dice Agustín:

“(...) a continuación añade, *e hizo Dios al hombre a imagen de Dios*; lo cual sucede porque la naturaleza de él es también intelectual, como la de aquella luz y, por lo tanto, hacerle es lo mismo que conocer el Verbo de Dios por el cual fue hecho.”¹⁴⁸

El hombre tiene una naturaleza intelectual como la de Dios por haber sido creado a su imagen y semejanza. Dios creó al hombre a través del Verbo, y creando conoce a su Hijo Unigénito.

Comparando directamente con nuestros autores de la patrística, debemos decir que Escoto toma los dos relatos del *Génesis* para explicar la creación del hombre como Gregorio, pero, a diferencia de él, no entiende “cielo y tierra” como el binomio movimiento-reposo, sino como las causas primordiales, podemos afirmar ahora, Adán. El hombre sufre consecuencias después del pecado tanto para Gregorio como para Escoto, pero el Irlandés no entiende al hombre como constituido de tres dimensiones sino que el hombre es una totalidad. El alma, que absorbe *pnéuma* y *psyché* en ella sola, no está en ningún lugar del cuerpo sino que es una totalidad que se extiende a lo largo del cuerpo, con el cual se une de forma inefable e ininteligible.

¹⁴⁷ *De Trinitate*, XII, 5, 5: “...et facta iam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei...”

¹⁴⁸ “(...) sed iam subinfertur, ‘Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei’: quia et ipsa natura scilicet intellectualis est, sicut illa lux, et propterea hoc est fieri, quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit.” Agustín de Hipona, op. cit, p. 709.

También en Escoto podemos entender al hombre como la mediación entre la divinidad y la creación sensible.

Por otra parte, se separa de la concepción agustiniana que piensa al hombre como creado ya como compuesto de cuerpo y alma en la temporalidad. El hombre en Eriúgena es creado en la eternidad como causa primordial. Pero en uno y en otro el pecado afecta al conocimiento de la conexión con la divinidad, el conocimiento de sí que tiene el hombre y el conocimiento de Dios que también tiene el mismo, temas que profundizaremos más adelante. Ahora bien, es también a través del *Lógos* que, según Escoto y según Agustín, Dios crea, y crea en éste las ideas, especies, formas o *rationes* de lo real, las causas primordiales en el caso de Escoto.

Las causas primordiales son similares a las formas agustinianas, pues las formas son las esencias estables e inmutables de las cosas. No son formadas ellas mismas, pero son eternas y contenidas en la Inteligencia divina.¹⁴⁹ Las causas primordiales, como vimos, también son creadas por Dios en el Verbo y son eternas, coeternas con Dios, pero no en todos los aspectos por ser creadas. Pero si bien a través de las causas primordiales son creadas las cosas, ellas no conforman las esencias de las cosas creadas, sino tan sólo sus causas, pues es Dios la única esencia de todo, Dios es principio, medio y fin de todo:

“Principio, ciertamente, porque desde Él es todo cuanto participa de la esencia. Medio porque en Él mismo y por Él mismo subsisten y se mueve. Y también fin porque hacia Él mismo se mueve por la querencia de la quietud propia de su movimiento y la estabilidad propia de su perfección.”¹⁵⁰

Dios es el principio que crea todo, medio porque nada hay por fuera de Él y fin porque todo quiere retornar a la unidad en Él. De este modo se comprende la inmanencia de Dios, pero a su vez su trascendencia, porque se encuentra más allá de lo que es y lo que no es, Él es movimiento y quietud.

¹⁴⁹ Cf. Sancti Aurelii Augustini, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (Corpus Christianorum Serie Latina 44), Turnhout, 1970, § 2: “*Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur.*”

¹⁵⁰ PE I 451 D: “*principium quidem, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso et per ipsum subsistent atque mouetur; finis uero, quia ad ipsum mouentur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia.*”

En esta segunda especie de la naturaleza planteada por Eriúgena encontramos el *nóus* y alma del mundo de los sistemas neoplatónicos. Ahora bien, la exégesis que realiza de la frase del *Génesis* muestra la originalidad de su pensamiento, el cual se expresa con toda su fuerza en la interpretación de la creación del hombre en las causas primordiales. Adán, entonces, puede ser comprendido como la unificación de ese ámbito que nosotros, los hombres caídos, llamamos múltiple.¹⁵¹

En el capítulo siguiente atenderemos al viaje a través de la multiplicidad que realiza el hombre. Analizaremos el problemático pasaje de la segunda especie de la naturaleza, naturaleza creada que crea, a la tercera especie, naturaleza creada que no crea. También intentaremos aclarar el pasaje de la tercera a la cuarta especie, la naturaleza que no crea ni es creada. Ambos tránsitos protagonizados por el hombre y Dios mismo.

¹⁵¹ PE IV 770 D 19 -22 "*sed illam quae primordialiter in sapientia dei facta est causaliter, cuius effectus est haec, quam secundo loco statuimos, substantia, immo naturales ordo rerum constituit.*"

CAPÍTULO

III

CAPÍTULO III

El Pecado original o el advenimiento de la multiplicidad

Según el relato bíblico, Adán es creado por Dios en el Paraíso, y él mismo pierde ese estado paradisiaco al cometer el pecado original. Pero en la lectura alegórica de Escoto, este Paraíso es el mismo hombre creado como la imagen de Dios:

“La plantación de Dios (esto es el Paraíso) en el Edén (en las delicias de la felicidad eterna y dichosa) dijimos que es la naturaleza humana creada a imagen de Dios.”¹⁵²

El hombre no es creado en el Paraíso, sino que la creación del hombre es la del mismo Paraíso. El hombre es el Paraíso del que se habla en las Escrituras, y la felicidad eterna y dichosa del Edén es la felicidad y la dicha del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Por esta razón “naturaleza originaria del hombre creado a imagen de Dios: Adán” y “Paraíso” han de ser tomados como sinónimos

Eriúgena toma el dato del pecado para explicar el descenso ontológico de lo real de todo sistema neoplatónico. Este descenso es comprendido en el sistema eriugeniano como el pasaje de la segunda especie de la naturaleza, la creada y que crea, las causas primordiales, a la tercera especie, la naturaleza creada que no crea. Esto significa: el inicio de la multiplicidad en lugares y tiempos, el inicio de la materialidad, el descenso a lo ontológicamente más bajo.¹⁵³

En tanto Escoto plantea la identificación entre ser y pensar, Dios es comprendido como un Principio intelectual, como vimos en el capítulo I, el pecado de Adán es entendido como el alejamiento de su propia naturaleza, la cual no es más que el estado intelectualmente despierto, la pura intelectualidad. El hombre abandona su ser más puro al abandonar su pensamiento más puro. Dios es un Principio intelectual, y su pensar es su crear. Adán, imagen de ese Principio, es

¹⁵² PE IV 829 B 11 – 829 C 13. “*Plantationem dei (hoc est paradisum) in Edem (in deliciis aeternae ac beatae felicitatis) humanam naturam esse diximus ad imaginem dei factam.*”

¹⁵³ Cf. PE II 533 A 12 – 533 B 22

también un principio intelectual, su existencia es el pensar, como imagen de este Dios-Pensamiento.

“Y así, el sopor era aquella intención del alma, la cual debía siempre e inflexiblemente contemplar a su creador, inclinada hacia los deleites de las cosas materiales, y el deseo carnal de unión.”¹⁵⁴

El pecado es llamado por Escoto *sopor* adánico, pues realizando la exégesis bíblica determina que este mismo se produce en el momento en el cual Adán se queda dormido, se deja llevar por la sensibilidad y se aleja de su estado intelectual.¹⁵⁵ Era propio de la naturaleza del hombre mantenerse despierto pero en su pecado como *sopor*, deja de realizar lo propio, perdiéndose en el deseo de lo material y carnal. Este pecado no lo afecta únicamente a él sino que permite el descenso ontológico.

“Por cierto, aquel sopor parece ser no sólo la introducción en la causa del pecado y después del pecado, sino también, como había dicho de verdad, el permiso.”¹⁵⁶

La mayor responsabilidad en la explicación del pecado es puesta por Eriúgena en la figura del sopor, que es el que deja pasar el pecado. Es la presencia de la desviación.

El Paraíso-Adán no es más que un intelecto que habita en el ámbito de la unidad y simplicidad propio de las causas primordiales, creadas en el Verbo, que comparte la eternidad divina, consciente de su lugar en la creación y su relación con el mismísimo creador. El Paraíso para Juan Escoto Eriúgena no es ningún lugar físico sino ese ámbito de unidad, simplicidad y eternidad al cual nos referimos anteriormente como el ámbito de las causas primordiales, la naturaleza que es creada y crea, donde se expresa el hombre creado como imagen y semejanza de Dios.

¹⁵⁴ PE IV 835 C 6 “*Sopor itaque ille erat animi intentionis, quo semper et inflexibiliter creatorem suum contemplari deberat, ad delectationes rerum materialium reflexio, et carnales copulae appetitus (...)*”

¹⁵⁵ PE IV 835 C 4 “*In qua prima tantae spiritualitatis homo fuerat, ut nullis usibus corporalium sensum indigeret, si solo intelligentiae officio frueretur.*”

¹⁵⁶ PE IV 835 C 4 “*Siquidem sopor ille et causa peccati et post peccatum immissus et, ut uerius dicam, permissus uidetur esse.*”

En el libro IV Eriúgena desarrolla un breve tratado sobre el Paraíso. Allí realiza una fina exégesis del texto escriturario:

“(...) la naturaleza humana, creada a imagen de Dios, es significada por la Divina Escritura con el término Paraíso, modo de la figura de locución.”¹⁵⁷

Nuevamente debemos resaltar que el Paraíso es Adán, y Adán es el Paraíso. En este texto el Irlandés no puede ser más claro: el Paraíso es un “apodo”, un nuevo nombre, para esta naturaleza humana creada a imagen de Dios.

Este alejamiento de la intelectualidad a causa del sopor aleja al hombre de su constitución originaria y permite el descenso a la multiplicidad, la materialidad, la efectualidad, los tiempos, los espacios. Estas son algunas de las consecuencias más importantes que trae consigo el pecado original. Pero hay otra por la cual el hombre se olvida de sí mismo y de su creador, se produce el olvido de sí por el cual el hombre cree que su constitución corporal le es esencial y no una consecuencia de la transgresión de Adán, olvidando el carácter puramente intelectual de su constitución originaria.

Ahora bien, es válido preguntar qué es lo que llevó al hombre a alejarse de su propia naturaleza y cometer el pecado. Y lo primero que se advierte es que es la voluntad libre del hombre la cual lo lleva al sopor y así a la caída. Pero ¿por qué Dios creó al hombre con este libre albedrío que posibilita su pecado? Porque Dios, dice Eriúgena, conoce todas las cosas que han de ser creadas, como hemos expresado anteriormente, pues en la eternidad divina no hay anterioridad y posterioridad.¹⁵⁸ Eriúgena, siguiendo a Gregorio de Nyssa, expresa que esta voluntad mutable, que puede elegir la irracionalidad por ser absolutamente libre, es causa del mal en el hombre, por lo cual esta voluntad al ser causa de un mal, es ella misma mala.

“Y por esto, da a entenderse que el hombre nunca careció de pecado, así como nunca se entiende sin una voluntad mutable que se mantuvo por

¹⁵⁷ PE IV 822 A 29-30 “(...) *humanam naturam ad imaginem dei factam paradisi uocabulo, figuratae locutionis modo, a diuina scriptura significari.*”

¹⁵⁸ PE IV 808 A: “*animaduerte quod deo nihil est ante, nihil post, cui praeteritum, nihil futurum, nihil médium inter praeteritum et futurum, quoniam ipsi omnia simul sunt.*”

debajo. Y, en efecto, esta mutabilidad de la voluntad libre, porque es causa del mal, es necesario que sea algún mal. ¿En verdad, quién se atreve a decir que no es causa del mal, puesto que la voluntad libre eligiendo lo bueno, se hizo a ella misma esclava siguiendo el mal?”¹⁵⁹

Si es la voluntad libre la responsable del pecado, el hombre desde siempre tuvo el pecado en sí, ya que fue creado con esa voluntad libre. Y la voluntad, que elegía el bien, se volvió mala dejándose llevar por la sensibilidad, acto que debe comprenderse como malo.

Este tratamiento no resuelve el problema, si bien desliga a Dios de la responsabilidad del pecado, pues Eriúgena se referirá al mal como a una especie de nada.¹⁶⁰ Siguiendo a San Agustín, el mal no será más que ausencia de bien. La pregunta por las razones de esta creación del hombre en la cual se produce el pecado, esta posibilidad del error en el hombre, queda inconclusa.¹⁶¹ Pero lo que sí queda absolutamente esclarecido es el hecho de que la creación del hombre y su caída son simultáneas, ya que Adán fue creado en la eternidad donde no rige antes y después,¹⁶² por lo cual es posible pensar que es casi natural en el hombre haber pecado. Pues en cuanto fue creado, en ese mismo instante comete su pecado.

Queremos poner en evidencia la paradoja que encierra admitir algo mutable, la voluntad de Adán, en el ámbito de la eternidad. En rigor, este tema excede en el sistema eriugeniano lo estrictamente antropológico y se extiende al tema de la relación entre Dios y su creación.

Dios y su creación

En el libro III leemos un argumento que nos lleva al problema central del planteo de la creación. Dios crea por su Voluntad, entonces Dios conoce a las cosas

¹⁵⁹ PE IV 808 C 9 – 15 “*Ac per hoc datur intelligi hominem peccato nunquam caruisse, sicut nunquam intelligitur absque mutabili uoluntate substetisse. Nam et ipsa mutabilitas liberae uoluntatis, quia causa mali est, nonnullum malum esse necesse est. Causam siquidem mali malam non esse, quis audeat dicere, quandoquidem libera uoluntas ad eligendum bonum se ipsam seruilem fecit ad sequendum malum?*”

¹⁶⁰ PE IV 826 A 21 – 826 B 26: “*Et quia omne malum nec in natura rerum substantialiter inuenitur, neque ex certa causa et naturali procedit (per se enim consideratum, omnino nihil est, praeter irrationabilem et peruersum imperfectumque rationabilis naturae motum), nullam aliam in uniuersa creatura sedem reperit, nisi ubi falsitas possidet.*”

¹⁶¹ Cf. Maurette, P. “El hombre eriugeniano entre Adán y San Juan”. *Medievalia*, n. 36, 2004, 66 – 79.

¹⁶² PE IV 808 A 28 – 808 B 30: “*Nam cum dicimus ‘ante’ et ‘post’ peccatum, cognitionum nostram mutabilitatem monstramus, dum adhuc temporaribus subdimur.*”

que crea como a su mismo querer, porque por medio de sus voluntades, Dios hace las cosas. Entonces, pregunta el maestro, ¿como ve a sus voluntades, ve Dios las cosas que hizo? El alumno responde que sí, que como a las voluntades ve Dios las cosas que hizo, pero no en el sentido de que ve como por medio de la sensibilidad las cosas sensibles, y como por medio del intelecto las cosas inteligibles, sino que ve, como ve a sus voluntades, lo sensible y lo inteligible.¹⁶³

Es decir, pensar, crear, querer, ver son uno y lo mismo en Dios. Y no debemos entender a estos cuatro en el sentido del pensamiento, la creación, el querer y la visión humana, porque Dios se encuentra por sobre todo esto. Se expresa en este tema la identificación entre Voluntad e Intelecto en Dios, planteado como Principio Intelectual.

Inmediatamente se plantea si las voluntades divinas son una cosa, y otra las cosas creadas. Aquí el alumno arriba al primer problema de la cuestión: si son distintas, la visión divina, que es simple, deja de serlo; pero si son lo mismo, la Voluntad de Dios es creada, y las voluntades son las cosas creadas. Pero, vuelven a repetir, Dios ve como a sus voluntades, las cosas creadas. Entonces, las cosas creadas y las divinas voluntades son lo mismo porque la visión las unifica. Pero, en esta afirmación llega a dos conclusiones posibles: puede pensarse que la Voluntad de Dios se separa de Dios y se une a las creaturas, entonces Dios crea a su Voluntad, Dios es el creador y la Voluntad lo creado; o bien, Dios, su Voluntad y las cosas creadas son uno y lo mismo, y esto llevaría a la conclusión de que las cosas creadas son eternas porque no son otra cosa que Dios.¹⁶⁴

A partir de este desarrollo, el maestro está dispuesto a aceptar la eternidad de todas las cosas creadas en el Verbo divino. El alumno entiende que el maestro lo está tratando con suma delicadeza, pero que él se ve todavía perdido y sin poder dar una opinión respecto de si son o no lo mismo las divinas voluntades y las cosas creadas. Entonces, el maestro sigue cuidadosamente desarrollando el tema.

Explica que Dios nunca careció de sus voluntades, y que ellas conforman una inefable multiplicidad en Dios, pues Dios es un uno múltiple en sí mismo. Las voluntades pertenecen a la naturaleza simple de la suma Bondad, de modo que no

¹⁶³ Cf. PE III 673 B – 673 C.

¹⁶⁴ Cf. PE III 673 C – 674 A. “*Aut, si hoc non sinit uera ratio dicere, necessario fatebor et deum et uoluntates suas et omnia quae fecit unum et id ipsum esse.*”

son otra cosa que ella. El alumno no puede dudar de eso, pues todo lo que Dios posee, lo posee siempre e inmutablemente dado que nada le es accidental: Dios siempre poseyó sus divinas voluntades. Entonces, las voluntades son eternas ya que Dios es eterno.¹⁶⁵

Prosiguen recordando que nada es futuro para Dios. Entonces, el maestro afirma que todo lo que quiso hacer lo poseyó siempre en sus voluntades, pues en Dios el querer no precede a aquello que quiere que se haga, como dijimos. Por todo lo dicho, el alumno se ve obligado a aceptar que todo lo eterno y creado es Dios, pues en el interior de su voluntad no puede haber otra cosa que no sea Él mismo –su naturaleza simple no tolera un ser que no sea ella misma. De este modo, el único Dios es todo en todo.¹⁶⁶

Pero sigue sin entenderse cómo puede Dios no admitir un ser que no le sea coesencial. El maestro explica que no existe otra naturaleza que la de Dios y la creatura, y la Naturaleza creadora no permite nada fuera de ella, porque nada hay fuera, entonces, todo lo que crea es contenido en sí, pero en un modo en el que ella se mantiene como otra para la creatura, porque ella es siempre sobreesencial. Todo se encuentra en Dios, pero en su interior está Él y la creatura, la cual no es Dios. Entonces, el maestro hace aceptar al alumno que nada hay fuera de Dios y le pregunta qué es lo que él cree que puede haber en Dios.

El alumno responde que en Dios no hay más que Dios mismo y la naturaleza creada por Él. Entonces, el maestro pregunta: ¿está en Dios lo que no es Dios? El alumno responde afirmativamente, pero aclara que eso que no es Dios, es creado por Dios. Entonces, se introducen en un complicado análisis con respecto a si Dios pudo haber visto las cosas antes de que fueran hechas, si no eran.¹⁶⁷

En este punto el alumno se encuentra acorralado, lo mismo que cualquier lector que haya prestado atención a la complicada argumentación que ofrece el libro. Los argumentos aporéticos se siguen multiplicando sin posibilidad de solución. La conclusión fina expresa, en palabras de Bertin, el panteísmo del *Periphyseon*:¹⁶⁸ Dios y la creatura no constituyen dos realidades distintas la una de la otra, sino una

¹⁶⁵ Cf. PE III 674 C – 675 A. “*Diuinae ergo uoluntates aeternae sunt, quoniam ipse cuius uoluntates sunt aeternus est.*”

¹⁶⁶ Cf. PE III 675 A – 675 C. “*...unum deum omnia in omnibus esse...*”

¹⁶⁷ Cf. PE III 676 B – 676 C.

¹⁶⁸ Érigène, *De la division de la Nature*, introducción y trad. por Bertin, F., París, 1995, p. 33

sola.¹⁶⁹ Pero nunca se llega a solucionar el problema de que si todo fue creado eternamente en Dios, haya habido una creación en espacios y tiempos, es decir, que de la inmutabilidad eterna se haya pasado a la mutabilidad. Es el gran problema de la creación temporal. Eriúgena responde a partir del concepto de teofanía, la aparición de lo que no aparece, la multiplicación de lo inmultiplicable.

Pero retomaremos una pregunta importante: ¿la creación en la eternidad presupone mutabilidad? No encontramos la respuesta, el problema permanece como tal en el propio Eriúgena y lo arrastramos a lo largo de todo el estudio de la caída de Adán, porque no podemos responder a la pregunta de cómo puede haber mutado la voluntad de un ser creado a imagen y semejanza de Dios, y por lo tanto una voluntad que coincidía con su intelecto, que siempre contemplaba a su creador.

Este problema ha encontrado respuestas en otros autores. Agustín, por ejemplo, tiene una explicación en su propuesta interpretativa de la *creatio ex nihilo*. El hombre puede cometer el pecado porque fue creado de la nada, en la nada Dios puso ser, y eso afecta la perfección de las cosas creadas. En el caso de Eriúgena, la nada desde la que Dios crea es Él mismo, y en este punto parece caer en panteísmo, porque no hay más que Dios: Dios es todo en todo. Y, más aun, no hay que olvidar que Dios al crear se crea a sí mismo. Las conclusiones a las que arriba este argumento implican la identificación entre el creador y las creaturas. Aquí es donde el sistema eriugeniano encuentra una fisura porque no se puede explicar ese pasaje de lo inmutable a lo mutable; o más bien habría que entender que lo que llamamos Dios es esta unidad entre ambos.

Respecto del hombre, podría darse una solución tan sólo con decir que Dios quiso que el hombre pudiera elegir alejarse de su naturaleza, cosa que Eriúgena no manifiesta abiertamente, pero de ese modo no se comprendería el papel que juega agregar una serie de consecuencias en castigo por la transgresión de Adán. En conclusión, son infructíferos los intentos de responder, es necesario presentar este tema como un problema en el sistema, que queda abierto, porque Eriúgena mismo lo dejó así.

Las consecuencias de la trasgresión del primer hombre: el cuerpo

¹⁶⁹ Cf. PE III 678 C 2443: "*Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere deum et creaturam, sed unum et id ipsum.*"

Retomando el tema del pecado, y teniendo en cuenta los elementos señalados, debemos decir que éste tiene una serie de consecuencias para el hombre, entendidas las mismas como agregados a la naturaleza originaria del hombre.

Una de las consecuencias es la de una nueva creación, ahora del barro, por la cual se entiende la creación del hombre con un cuerpo material:

“(…) el hombre interior que se renueva, por mérito del interior, que fue hecho a imagen y semejanza de Dios, es formado en el Paraíso, pero el exterior y corruptible es modelado del barro de la tierra fuera y más abajo del Paraíso.”¹⁷⁰

Hay que notar que Erígena marca la diferencia entre el hombre “en” el Paraíso, la naturaleza humana originaria, y el hombre “fuera y más abajo” del mismo para el hombre caído en la multiplicidad. Las diferentes preposiciones utilizadas por el Irlandés muestran que el hombre se pierde de sí mismo y se instala en un *status* ontológico más abajo del que verdaderamente le corresponde.

Estos dos, pues, conviven en el hombre caído ya que nunca el hombre interior, la verdadera naturaleza humana, única substancia del hombre, lo abandona sino que se mantiene siempre inalterable en el interior mismo, escondido pero otorgando la posibilidad de la recuperación. El hombre con su cuerpo material, el hombre exterior, vive en el olvido de sí mismo, en el olvido de su verdadera naturaleza, consecuencia del pecado, pero tiene la posibilidad de recuperar su origen.

Jesucristo, el Verbo encarnado en un hombre, abrió el camino para que se pueda recuperar esa naturaleza humana intelectual eterna. Cristo restaura al primer hombre y posibilita la recuperación del paraíso perdido y el retorno de todo a la unidad. Pues dice Escoto:

“Él, en verdad, que nació único sin pecado en el mundo, evidentemente [es] redentor del mundo, en ningún lugar y nunca sufrió tal ignorancia,

¹⁷⁰ PE IV 817 C 18 – 20. “(…) *interiorem uero renouari, merito interior, qui ad imaginem dei factus est, in paradiso formatur, exterior uero et corruptibilis extra et infra paradysum de limo terrae fingitur.*”

sino que al instante que fue concebido y nació, también se conoció a sí mismo y a todas las cosas (...).”¹⁷¹

Cristo es el hombre nacido sin pecado, libre de la ignorancia en que se sumió el hombre después de la trasgresión de Adán, y por eso es la restauración del hombre originario. Pero ese conocimiento de la trama de lo real, además, lo vuelve el redentor porque sabe la dirección en la que tiene que moverse la creación para satisfacer su tendencia hacia lo bueno.

Juan Escoto Eriúgena plantea que este paraíso en el que fue creado Adán es después de cometido el pecado una promesa para el futuro, porque tendrá la posibilidad de recuperarlo siguiendo el camino marcado por Cristo, la restauración del primer hombre. Pero el hombre tiene ese paraíso en su interior, el paraíso es esa misma naturaleza humana originaria.

Este Paraíso-Adán como promesa futura que devolverá al hombre a su verdadero estado, cuenta además con la característica de ser un estado de felicidad.¹⁷² De este modo, Juan Escoto Eriúgena está contemplando la promesa de salvación que tienen los hombres para la doctrina cristiana, por la cual se puede alcanzar un paraíso, entendido como el estado de felicidad eterna, o un infierno alejado de toda felicidad.

La trasgresión de Adán en el paraíso, el sopor por el cual fue expulsado del mismo, esto es, la pérdida del estado de naturaleza intelectual propio del hombre, ocasionó para éste una serie de consecuencias. Ellas disfrazan la verdadera naturaleza humana y dejan al hombre en el estado en el que actualmente se encuentra.

Para desarrollar las consecuencias que el hombre sufre en razón del pecado original una vez más Eriúgena se sirve del tratado *De imagine* de Gregorio de Nyssa.¹⁷³ A partir de un extenso pasaje del mismo que expone el alumno, el maestro establece que si no hubiera pecado, el hombre no habría sufrido división de sexos:

¹⁷¹ PE IV 777 B “*Ipse siquidem qui solus absque peccato natus est in mundo, redemptor uidelicet mundi, nusquam nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim ut conceptus et natus est, et se ipsum et omnia intellexit...*”

¹⁷² PE II 536 C: “*Sed quoniam primus homo in tali felicitate permanere neglexerat...*”

¹⁷³ Cf. PE IV 798 A - D

“Y si el hombre no hubiera pecado, no habría sufrido la división de su simplicidad en doble sexo.”¹⁷⁴

Esta división no es propia de la naturaleza humana creada a imagen y semejanza de Dios, por lo tanto, no permanecerá cuando el hombre recupere su estado originario. De este modo, si el hombre no hubiera pecado, nadie nacería por apareamiento entre los dos sexos. Dios dio al hombre este tipo de multiplicación como castigo por su ofensa, y lo volvió similar a las bestias irracionales. Eriúgena no explica cuál hubiera sido su forma de multiplicación, pero dice que habría sido similar a la de los ángeles.¹⁷⁵

A partir de estas consecuencias se desprende sencillamente que el cuerpo material que tiene el hombre después de cometido el pecado es otra de las consecuencias del pecado original, y de hecho una de las principales, pues a partir del cuerpo material el hombre se diferencia en sexos y se reproduce como el resto de los animales.

“Y, sin duda, la razón verdadera clama que este cuerpo, sobreejecutado por mérito del pecado, no hubiera sido creado aquél en la primera y natural hechura del hombre.”¹⁷⁶

Notamos cómo este cuerpo, que no es otro que el cuerpo de carne y huesos, es una construcción impuesta sobre el hombre. Por lo tanto, es absolutamente ajeno a la naturaleza humana más propia y debe ser pensado como un revestimiento para el hombre caído. Este cuerpo tiene las características propias de las cosas creadas en este mundo: se modifica, perece, se mueve en lugares y tiempos, estorba al hombre en su conocimiento de la realidad, lo pierde.

Se genera una tensión en la exposición de la caída del hombre porque el querer de Dios ubica al hombre en el género de los animales y lo hace rey de toda la creación, pero el querer divino originario de la creación de aquél lo ubicó como causa primordial. La tensión se encuentra en que ambas creaciones para el hombre

¹⁷⁴ PE IV 799 A 2395: “*Et si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae divisionem non pateretur.*”

¹⁷⁵ De todos modos, podemos notar que el ámbito en el que fue creado el hombre originario es simple y carente de toda multiplicidad.

¹⁷⁶ PE IV 800 A 2438. “*Et quidem vera ratio clamat hoc corpus, merito peccati supermachinatum, non fuisse illud in prima ac naturali conformatione hominis conditum.*”

son producto del querer divino, como no podría ser de otro modo, pero en ese mismo querer se advierte un cambio con respecto al hombre, en este “antes y después” del pecado que es presente para la eternidad divina. La segunda creación es un castigo para la trasgresión de Adán, pero no por ello deja de ser el querer divino, y en tanto el hombre es imagen de Dios, no puede ser uno más en la creación, sino quien gobierne a la misma. No se llega a comprender el cambio en el querer divino, aunque el maestro ya nos había advertido que preguntar el porqué de todo esto es preguntar por las causas de la Voluntad divina, que no nos son dadas a conocer.¹⁷⁷

Luego de introducir las primeras referencias al tema, Eriúgena presenta una extensa enumeración de todas estas consecuencias que acarrea el hombre caído:

“Estas son las consecuencias del pecado, por causa del pecado, antes de haberse producido el pecado, por Él cuya presciencia no se equivoca, en el hombre y con el hombre, como fuera del hombre y sobreagregadas: cuerpo, sin duda, animal y también terrenal y corruptible, sexos de macho y hembra cada uno de los dos, multiplicación similar a la procreación de las bestias, necesidad de comida y bebida, aumento y detrimento del cuerpo, necesidad de sueño y vigilia alternada e inevitable, y similares, de todos los cuales la naturaleza humana, si no hubiera pecado, habría permanecido completamente liberada, del mismo modo como será liberada en el futuro.”¹⁷⁸

Todas las consecuencias se encuentran relacionadas a la materialidad y al funcionamiento del cuerpo, y son comprendidas por Escoto como limitaciones a la naturaleza humana. En este punto está siguiendo a Gregorio de Nyssa y a Máximo el Confesor, y no contradice a ningún santo Padre que pueda afirmar lo contrario¹⁷⁹, es decir, que el hombre es creado ya con todas estas características. Esto se entiende teniendo presente que para Dios no hay antes y después del pecado, sino que todo se da simultáneamente en la eternidad, por lo tanto, al ser creado el hombre, ya es creado con todas estas características que son consecuencias del pecado original.

¹⁷⁷ Cf. PE IV 763 C.

¹⁷⁸ PE IV 807 C 2798: “*Haec autem sunt consequentia peccati, propter peccatum, priusquam fieret peccatum, ab eo cuius praescientia non fallitur, in homine et cum homine, ueluti extra hominem ac superaddita: Animale quidem corpus atque terrenum et corruptibile, sexus uterque ex masculino et femina, bastiarum similitudine procreationis multiplicatio, indigentia cibi et potus, incrementa et detrimento corporis, sommi ac uigiliarum alterna ineuitabilisque necessitas, et similla, quibus omnibus humana natura, si non peccaret, omnino libera maneret, quemadmodum libera futura est*”.

¹⁷⁹ Cf. PE IV 808 A 20

“Puesto que para el hombre, no para Dios, era futuro el pecado.”¹⁸⁰

En el libro V del *Periphyseon* Eriúgena repasa una vez más las consecuencias que sufrió el hombre después del pecado. Este repaso se desarrolla ya que este libro se encargará de explicar el movimiento de *reditus*, el retorno del hombre a su estado originario, y con él el retorno de la multiplicidad a la unidad, como adelantamos.

Una de las primeras consecuencias que se nombran es la de la muerte, pues el hombre había sido creado en el ámbito de la eternidad y viviría para siempre si no se hubiera alejado de su actividad más propia. Ahora el hombre es mortal, cuando originariamente era inmortal. Un poco más adelante Eriúgena enumera una lista de consecuencias del pecado a partir de la confrontación de pares de opuestos, entre las cuales encontramos también la recién mencionada:

“Ahora veo al hombre expulsado del paraíso y hecho de bienaventurado, mísero; de inteligente, necio; de espiritual, animal; de celeste, terrenal; de joven, inveterado; de feliz, triste; de salvado, perdido; de prudente, hijo pródigo; desde la virtudes del cielo, rebaño errante...”¹⁸¹

En todas estas consecuencias notamos la fuerza de la mutabilidad, la temporalidad, acechando a una naturaleza que era espiritualmente bendecida y eterna. Y, como vimos, todas estas son producidas por Dios a partir del instante en que Adán se quedó dormido alejándose de su naturaleza intelectual. Pero el hombre, en realidad, no fue hecho con esta finalidad,¹⁸² aunque fuera una de las posibilidades al haber sido creado con una voluntad libre que le permitiera realizar una mala elección.

La consecuencia que nos introduce en el tema clásico de la antropología medieval es el revestimiento que viste al hombre con un cuerpo carnal. El hombre, pura intelectualidad, ahora carga con un cuerpo que envejece, lo entorpece, lo vuelve necesitado como el resto de los animales.

¹⁸⁰ PE IV 808 B 2815: “*Homini siquidem, non deo, futurum erat peccatum.*”

¹⁸¹ PE V 862 B 77: “*Iam de paradiso expulsus hominem uideo factumque de beato miserum, de sapiente stultum, de spirituali animale, de caelesti terrenum, de nouo inueteratum, de laeto tristem, de saluo perditum, de prudenti filio prodigum, ex uirtutum caelestium grege errantem ...*”

¹⁸² Cf. PE V 862 C

Eriúgena parece mantenerse en la línea platónica que comprende al cuerpo como la cárcel del alma. Ya en el capítulo anterior explicamos la importancia que tiene el alma humana, al ser ella lo más propio del hombre por reflejar la imagen divina. Y una vez comprendido el paraíso como la naturaleza humana en el ámbito de las causas primordiales, se vuelve absolutamente claro que la materialidad del cuerpo que el hombre caído lleva no es más que otra de las consecuencias del pecado. Por supuesto que el hombre debe gobernar ese cuerpo, de modo tal que el alma cumple también la función de vivificarlo.

Retornando al libro IV, Eriúgena es consciente de un problema que surge a todo pensamiento que entiende al cuerpo como algo de lo que el hombre debería desprenderse: ¿acaso no dice la Escritura que cuando el hombre sufra la redención resucitará en cuerpo y alma? Pero además, debemos recordar que, como anteriormente dijimos, el hombre fue creado por el querer divino en el género de los animales, por lo cual debe haber sido creado como alma y cuerpo y no simplemente como un alma.

La respuesta a estas cuestiones la encontramos inmediatamente en el libro, pues allí Escoto explica que el hombre es creado como cuerpo y alma, pero ese cuerpo no es el cuerpo material agregado luego del pecado, sino que es un cuerpo espiritual:

“Este cuerpo, que fue hecho en la constitución del primer hombre, habría sido creado espiritual e inmortal, tal como ese que después de la resurrección tendremos.”¹⁸³

De este modo, el hombre es creado como una unidad de cuerpo y alma, pero eternamente incorruptible. Este cuerpo espiritual es el del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, teniendo en cuenta la doble creación para el hombre.

Del mismo modo que distingue el hombre interior y el hombre exterior, Eriúgena propone la distinción entre un cuerpo interior y un cuerpo exterior. El cuerpo interior será este cuerpo espiritual inmutable, eterno, inmaterial, creado en la primera creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. El cuerpo exterior es el

¹⁸³ PE IV 800 B 2446: “*Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum quale post resurrectionem habituri sumus.*”

cuerpo material, perecedero, que acompaña al hombre a partir de la segunda creación sufrida a causa del pecado original.

Ahora bien, este cuerpo material que es agregado a la naturaleza humana es parte de la naturaleza y por lo tanto no debe ser entendido como una pura nada. En todo caso, hay que decir que el cuerpo se encuentra en el orden más bajo de la creación:

“Pero porque también es hecho exteriormente y agregado sobre aquello por Dios, por la grandeza de la divina bondad y la infinita providencia hacia todas las cosas que son, no quiso que enteramente desapareciera y se redujera a nada, porque por ella es, y obtiene el extremo en el orden de las creaturas.”¹⁸⁴

Esta referencia al cuerpo ocupando el orden más bajo de la creación nos remite al segundo modo de comprender lo que *es* y lo que *no es* en las primeras páginas del libro I, que ya comentamos al introducir la primera división de la naturaleza.

Repasemos nuevamente dicho modo: Escoto proponía entender la naturaleza jerárquica y relativamente:

“(...) a partir del poder intelectual excelsísimo y constituido muy cercano a Dios, desciende hasta el límite de la creatura intelectual e irracional; esto es, y para expresarnos llanamente, desde el más sublime ángel hasta la parte más extrema del alma racional e irracional (me refiero a la vida nutritiva y aumentativa, que es la última parte del alma general, ya que nutre y aumenta el cuerpo).”¹⁸⁵

Eriúgena propone entender aquí la realidad constituida por un orden jerárquico desde el extremo superior cercano a Dios hasta el límite inferior en la creatura irracional, es decir, hasta la función nutritiva y aumentativa del alma. Eriúgena nos dice: desde el ángel más cercano a Dios a esta parte más baja del alma.

¹⁸⁴ PE IV 802 A 28. “*Sed quoniam et illud exterius a deo est factum et superadditum, diuinae bonitatis magnitudo et infinita erga omnia quae sunt prouidentia noluit penitus perire et ad nihilum redigi, quia ab ipsa est, et extremum in creaturis obtinet ordinem.*”

¹⁸⁵ PE I 444 A: “*Qui ab excelsissima et circa deum proxime constituta intellectuali uirtute inchoans usque ad extremitatem rationalis irrationalisque creaturae descendit, hoc est, ut apertius dicamus, a sublimissimo angelo usque ad extremam racionabilis irrationabilisque animae partem, nutritiuam dico et auctiuam uitam, quae pars animae ultima est, quoniam corpus nutrit et auget.*”

En este orden jerárquico, cuando se afirma lo superior, se niega lo inferior, y si se niega lo superior, se afirma lo inferior, así como del mismo modo, cuando se afirma lo inferior, se niega lo superior, y si se niega lo inferior, se afirma lo superior. Por ejemplo:

“La afirmación de ‘hombre’ es la negación de ‘ángel’, pero la negación de ‘hombre’ es la afirmación de ‘ángel’ y viceversa.”¹⁸⁶

Ahora bien, llama la atención el tratamiento que se realiza de los extremos de este ordenamiento. Pues, hacia arriba, el límite se da con el orden supremo que es Dios, porque en Él se produce la negación suprema:

“(…) en Él se concluye en la negación suprema, puesto que su negación no confirma creatura alguna superior a Él.”¹⁸⁷

Dios, que está más allá del ser, más allá de la existencia, no tiene relación con las creaturas, Él se encuentra más allá de cualquier relativo. De este modo, se convierte en la “negación suprema”, mostrándose la negatividad de este Dios que no es nada de la creación pero al mismo tiempo es la esencia que corre por debajo de toda la creación. En el extremo superior, Dios no muestra más que su fuerza creadora, pues él no se relaciona en afirmaciones o negaciones con las creaturas, sino que les da la existencia a todas y se convierte en el fin que todas desean alcanzar. En este sentido, se revela la fuerza que tiene Dios como causa creadora, y cómo está aun más allá del ser y del no ser, intocable por lo que es común al ámbito de la creación.

Ahora bien, hacia abajo nos encontramos con el tope del orden de los cuerpos y retomamos el motivo por el cual nos internamos en este pasaje del libro I:

“Hacia abajo, el último –el de los cuerpos- tan sólo afirma o niega al que le es superior, ya que no tiene un inferior que rechace o constituya, y, si es precedido por todos los superiores, a ningún inferior precede.”¹⁸⁸

¹⁸⁶ PE I 444 B: “*Afirmatio enim hominis negation est angeli, negation uero hominis affirmation est angeli et uicissim.*”

¹⁸⁷ PE I 444 B: “*Ipse uero in suprema sursum negatione terminatur, eius namque negatio nullum creaturam superiorem se confirmat.*”

El cuerpo queda en el extremo del orden del ser y del no ser, es el límite inferior, el orden más bajo de esta jerarquía. Éste no tiene la constitución completa de los órdenes superiores interrelacionados entre ellos, como se explicó. Tan sólo es susceptible de ser afirmado o negado, pero a su vez no se encuentra en relación de superioridad con respecto a ningún otro orden por debajo de él, pues a partir de él nada se produce.

Ahora bien, por todo esto, advertimos que estos cuerpos materiales no deben ser comprendidos como la nada, pues de hecho ellos tienen existencia en el orden del ser y son creados por Dios. Si bien en el orden más bajo del mundo creado en espacios y tiempos, son parte del todo y el hombre mismo tiene que administrar ese cuerpo que le es agregado. Pues, entre las funciones del alma —que puede ser llamada animal— encontramos una que es indispensable para el cuerpo. Esta es la función nutritiva y aumentativa, por la cual el alma vivifica al cuerpo, como pudimos leer en una cita anterior.¹⁸⁹

Con todo, este cuerpo material que carga el hombre, por el cual siente dolor, cansancio, sueño, hambre, etc., es un castigo provisto por Dios en consecuencia del pecado original. Pero también existe la promesa de que el hombre recuperará su estado originario, es decir, su estado espiritual con un cuerpo espiritual, cuando se produzca el regreso a la unidad en Dios. En lo que sigue nos proponemos tratar acerca de este retorno.

El retorno

Establecidas las consecuencias del pecado original, es interesante avanzar en el análisis de la recuperación del estado originario del hombre. Este tema tiene una importancia crucial, pues a partir del mismo se recrean motivos cristianos que Escoto está dispuesto a suscribir, pues comprende, como expresamos ya en el primer capítulo, que la filosofía es la verdadera religión y la religión es la verdadera

¹⁸⁸ PE I 444 C: “*Deorsum uero corporum nouissimus solummodo [superiorem se aut negat aut firmat, quia infra se nil habet quod uel auferat uel constituat], quia ab omnibus superioribus se praeceditur, nullum uero inferiorem se praecedit.*”

¹⁸⁹ Cf. PE I 444 B.

filosofía. En este sentido, debe dar cuenta de la promesa de la Redención que plantea la Sagrada Escritura.

Así como el segundo modo de entender la división entre lo que *es* y lo que *no es* nos dio una clave con respecto a la comprensión del cuerpo del hombre, el quinto modo de comprender esta división arroja luz sobre la naturaleza humana en general.

En el mismo se analiza el sentido en el que se puede decir del hombre que *no es*, así como también el sentido según el cual se dice que el hombre *es*. El primero dice:

“Ésta [la naturaleza humana] abandonó, pecando, la dignidad de imagen divina en la que había sido substanciada; merecidamente perdió su ser, y en consecuencia se dice que no es.”¹⁹⁰

Se dice del hombre que no es en tanto se encuentra fuera de ese paraíso que era su naturaleza originaria creada a imagen del Dios creador. Abandonado a la condena de la vida corporal, se encuentra alejado de su naturaleza más propia y por lo tanto no es verdaderamente lo que Dios deseó que él fuera en su constitución originaria. Mientras el ser humano se encuentre en este estado por el cual casi no se diferencia del resto de los animales, no es la causa primordial que fue creada en su origen.

Y dice con respecto al ser de la naturaleza humana:

“Pero, cuando restaurado por la gracia del Unigénito Hijo de Dios, es conducida de nuevo al prístino estado de la substancia en la que fue creada según la imagen de Dios, comienza a ser y empieza a vivir en aquél que fue creado según la imagen de Dios.”¹⁹¹

En este sentido, el verdadero ser del hombre se encuentra en el futuro, pues se trata de la recuperación de un estado que se perdió en el mismo momento en que se obtuvo. A partir de la venida de Cristo al mundo efectual, a partir de la encarnación del Verbo, el hombre tiene un camino a seguir, pues Cristo muestra la

¹⁹⁰ PE I 445 C: “(...) *quae cum diuinae imaginis dignitatem in qua proprie substetit peccando deseruit merito esse suum perdidit et ideo dicitur non esse...*”

¹⁹¹ PE I 445 C: “(...) *dum uero unigeniti filii dei gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum in qua secundum imaginem dei condita est reducitur, incipit esse et in eo qui secundum imaginem dei conditus est inchoat uiuere.*”

restauración del hombre originario, libre de todas las consecuencias del pecado, y la gracia que le otorga a los hombres posibilita la salvación de los mismos.

El libro V, entonces, abordará estos temas para mostrar el retorno de todo hacia la cuarta especie de la naturaleza, según la segunda división de la misma, el retorno hacia Dios como fin de todo, de la mano del hombre, el cierre de esta larga epopeya: la naturaleza que ni crea ni es creada.

En primer lugar debemos introducir en este punto la figura de Cristo. Al lo largo del segundo capítulo nos hemos internado en la naturaleza humana y hemos podido notar que el hombre tiene la capacidad de hacer que él y todo el resto de la creación regrese a la unidad divina. Pero también dijimos que para que se posibilitara este *reditus* de la creación había sido necesario que el Verbo divino se encarnara en Cristo:

“No por otra razón, según creo, sino tal como de las causas, las cuales tiene [Cristo] según la suma divinidad de forma eterna e inmutable, salva los efectos, [los cuales tiene] según la suma humanidad, y los reconduce a sus causas, al modo de una inefable unión, se salvarán, del mismo modo que sus causas.”¹⁹²

En la encarnación de Cristo, *inhumanatio*, se da perfectamente la unión hipostática de dos substancias: Cristo-Hombre, Cristo-Dios.¹⁹³ El Hijo eterno del Padre, Dios como él, se hace hombre en el curso del tiempo por la acción del Espíritu Santo sobre una Virgen.

Esta unión perfecta entre la divinidad y la humanidad se presenta en Cristo como la restauración del estado originario de la naturaleza humana. Cristo no se encuentra en el estado de ignorancia en el que permanece el hombre porque él se encuentra libre del pecado original, como leímos en un pasaje en el capítulo anterior y que ahora se hace necesario repetir:

“Él, en verdad, que nació único sin pecado en el mundo, evidentemente [es] redentor del mundo, en ningún lugar y nunca sufrió tal ignorancia, sino que al instante que fue concebido y nació, también se conoció a sí

¹⁹² PE V 912 A 2356: “*Non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suma diuinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suma humanitatem effectus saluaret inque suas causas reuocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione, sicuti et ipsae causae, saluarentur.*”

¹⁹³ PE V 994 A-B

mismo y a todas las cosas, y pudo decir y enseñar, no sólo que era la sabiduría del Padre, que nada se oculta, sino también que admitió la humanidad incontaminada, para que purgase la contaminación, no que admitirá algo distinto fuera de ella que restituya, sino que él sólo se mantendrá incontaminado en ella, y reservado en sus secretísimas razones hacia la cura de la herida de la corrupción de la naturaleza.”¹⁹⁴

Cristo es el remedio para la salvación del hombre caído a causa del pecado original, es el despertador para el sueño profundo en el cual Adán sumergió a toda la humanidad. Dios se vuelve Hijo y se encarna para que el hombre encuentre la puerta abierta hacia el mundo de las causas en el que inicialmente fue creado.

Una vez producida la muerte y la resurrección, Cristo adquiere un cuerpo espiritual, sin la división de sexos y fuera del espacio y el tiempo, pues no otra cosa puede significar que se encuentre a la derecha de Dios.¹⁹⁵ Recupera el cuerpo espiritual originario del hombre y le muestra el futuro al que accederá si realiza correctamente el camino de retorno. En Cristo, Adán se recupera y subsiste como la causa primordial originaria, se renueva dando lugar al hombre interior, el verdadero hombre.

Ahora bien, ¿cuál es exactamente la función de Cristo en el *reditus*? ¿acaso es simplemente un ejemplo a seguir? La respuesta a esta última pregunta es claramente negativa. El hombre no puede emprender el camino de retorno sin la encarnación del Verbo divino en Cristo, no porque se quede sin un ejemplo a seguir, sin la senda del camino, sino porque Cristo salva efectivamente en el sentido de que a unos les otorga la gracia para que se produzca la resurrección de su naturaleza en su primera condición, y a otros, los elegidos, les otorga la deificación, *théosis*.

“En efecto, aunque a toda la naturaleza humana, que admitió toda, toda en sí mismo y en todo el género humano toda ha salvado, sin duda, restituyendo tal estado en la naturaleza primitiva, deificándola a través de la excelencia más allá de la naturaleza, sin embargo, en ninguno sino en él mismo solo a causa de la divinidad de la humanidad es reunida en la

¹⁹⁴ PE IV 777 B: “*Ipse siquidem qui solus absque peccato natus est in mundo, redemptor uidelicet mundi, nusquam nunquam talem ignorantiam perpressus est, sed confestim ut conceptus et natus est, et se ipsum et omnia intellexit ac loqui et docere potuit, non solum quia sapientia patris erat, quam nil latet, uerum etiam quia incontaminatam humanitatem acceperet, ut contaminatam purgaret, non quia aliam acceperit praeter eam quam restituit, sed quia ipse solus incontaminatus in ea remansit, et ad medicamentum uulneris uitiatuae naturae in secretissimis ipsius rationibus reseruatus*”.

¹⁹⁵ Cf. PE V 894 B.

unidad de la substancia y, mutada hacia esa divinidad, trasciende todas las cosas.”¹⁹⁶

De este modo, todos los hombres son destinados por Cristo a la resurrección pero algunos elegidos experimentarán la *theósis*.

Cristo viene a la tierra y su consecuencia más inmediata es la fundación de la Iglesia. A través de los sacramentos Cristo realizará su tarea redentora sobre toda la humanidad.¹⁹⁷ Sin embargo, estos temas son tratados muy lateralmente a lo largo del *Periphyseon* en razón de la característica especulativa que tiene la obra. De todos modos debemos decir que se distinguen dos tipos de gracia: la gracia que vivifica la fe y la acción, y la gracia que procura la deificación: una es dada a todos los hombres mientras que la otra es reservada para los elegidos.¹⁹⁸

Considerando este tema en la perspectiva de la unión entre filosofía y religión, debemos decir que Cristo es la Sabiduría que busca la filosofía, en tanto Cristo une el entendimiento de todas las cosas con las cosas entendidas:

“...Cristo, quien conoce todo, por cierto es el conocimiento de todo...”¹⁹⁹

En ese sentido, es el tipo de conocimiento que todos los hombres buscan y al cual se pretende llegar a través de la dialéctica. Explica Otten que la noción de retorno debe entenderse en conexión íntima con la de procesión. Aislarla implicaría perder el punto central del proyecto de Eriúgena en el *Periphyseon*: la investigación racional de la naturaleza entendida como el concepto omniabarcante que todo abraza.²⁰⁰

En el inicio del libro II Eriúgena repasa la segunda división de la naturaleza en cuatro especies, prestando atención a la procesión que representa la misma, pero inmediatamente introduce el tema de la ciencia *analitiké*, por estar ella íntimamente

¹⁹⁶ PE V 911 B 2314: “*Quaerquam enim totam humanam naturam, quam totam accepit, totam in se ipso et in toto humano genere totam saluauit, quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam uero per excellentiam ultra naturam deificans, in nullo tamen nisi in ipso solo humanitatis deitati in unitatem substantiae adunata est et, in ipsam deitatem mutata, omnia transcendit.*”

¹⁹⁷ Cf. Cappuyns, *op. cit.* p. 367 y ss.

¹⁹⁸ Esta gracia para la deificación es entendida por Eriúgena como sobrenatural. Cf. Cappuyns, *op. cit.*, p. 370.

¹⁹⁹ PE II 545 A: “*...Christus qui omnia intellegit, immo est omnium intellectus...*”

²⁰⁰ Cf. Otten. W., “The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*”, en *The Harvard Theological Review*, Vol. 84, No. 4 (Oct., 1991), p. 403.

relacionada con lo expuesto hasta el momento, en tanto ella estudia el retorno de la división de la que se estuvo tratando.²⁰¹

El tratamiento de este tema no es accesorio sino que lo requiere el orden mismo de la naturaleza. Pues, toda división racional debe regresar por los mismos pasos en los que se realizó la división hacia la multiplicidad, hasta volver a la unidad inicial, el Uno que permanece siempre separado en sí mismo, desde donde se inició la división. Pero para poder comprender mejor este tema, el alumno incita al maestro a que explique la etimología del término “*analitiké*”.²⁰²

El maestro explica que “*analitiké*” viene del verbo “*avalúo*” que significa *resolvo*, “resuelvo” o “regreso”, porque el prefijo “*ana*” significa “re”, y “*lúo*”, *solvo*, “disolver”.²⁰³ De este mismo verbo viene “*análisis*” que también significa “resolución” o “regreso”, pero este término se utiliza más para la solución de un problema, mientras que “*analitiké*” se utiliza para la reconducción de la división a su origen. Pues, toda división, que es llamada por los griegos *merismós*, parece ser un tipo de descenso desde una unidad finita a una infinidad de individuos,²⁰⁴ es decir, desde lo más general a lo más específico, mientras que la recolección, que se entiende como una vuelta atrás, empezando desde lo más específico a lo más general, se llama *analitiké*.²⁰⁵

Esta ciencia analítica, desarrollada por la dialéctica, permite la reconducción de la multiplicidad a la unidad y es la que el hombre debe utilizar en la reconstrucción dialéctica de la realidad hacia su origen. El hombre, además, imagen del Principio intelectual que es Dios, tiene la garantía de que de este modo realiza de modo inverso el camino por el cual en la creación la unidad se vuelve multiplicidad.

Comprendiendo este punto importantísimo de la filosofía eriugeniana, encontramos la razón principal en virtud de la cual se hace imposible comprender a Escoto como un pensador místico. Es una actividad especulativa la del retorno, desde el momento en que puede ser comprendida especulativamente la procesión.

²⁰¹ Cf. PE II 526 A.

²⁰² Cf. PE II 526 A.

²⁰³ Cabe advertir la complicación de traducir correctamente este pasaje, pues la primera acepción que el diccionario da para *resoluo* es “desligar”, “desatar”, y más adelante “abrir”, “explicar”, “desenmarañar”. Mientras que para *soluo* el diccionario da “desatar”, que tiene casi el mismo significado del primer término.

²⁰⁴ Cf. PE II 526 B: “...*quasi deorsum descendens ab uno quodam diffinito ad infinitos numeros...*”

²⁰⁵ Cf. PE II 526 B - 526 C.

Pues, la naturaleza misma tiene intrínsecamente una constitución dialéctica, y el estudio de este concepto es lo que permite la comprensión de la realidad.²⁰⁶

Imposible encontrarlo más claro que en el libro IV donde Eriúgena conecta la ciencia dialéctica con la constitución misma de la naturaleza. Allí explica que el arte que trabaja la división de los géneros en las especies y la resolución de las especies en los géneros, llamada *dialectiké*, no es producto de la contribución sola del hombre, sino que fue implantada primero en la naturaleza por el creador de todas las artes, y fue más tarde descubierta ahí por los sabios, quienes hacían uso del modo correcto de investigación.²⁰⁷

Esta es la finalidad más importante para la filosofía. De hecho, ya Alcuino entendía que la filosofía no es simplemente la acumulación de conocimientos sino que además tiene que intentar la unión del alma humana con Cristo, que es la sabiduría misma,²⁰⁸ como indicamos en el capítulo I.

Eriúgena sigue esta línea y en él se nota claramente que el deseo de sabiduría por parte de la filosofía es el deseo de imitar la vida de Cristo. De este modo, la filosofía y el consecuente uso de la dialéctica contribuyen a la recuperación del hombre, al igual que la Iglesia comenzada por Cristo.

Una vez comprendida la importancia de la figura de Cristo en el proceso de retorno hacia la unidad divina, debemos introducirnos en el camino mismo. Eriúgena explica en varias ocasiones que todas las cosas creadas en el mundo material, fruto del pecado, aspiran a retornar a sus causas, las cuales constituyen verdaderamente su ser:

“Así pues, es común a todo lo que es, como una muerte, volver a las causas que en Dios subsisten, pero propio de la substancia intelectual y racional [ser] un uno con Dios en la virtud de la contemplación y que Dios hace a través de la gracia.”²⁰⁹

²⁰⁶ Cf. Otten, *op. cit.*, p. 405.

²⁰⁷ Cf. PE IV 749 A: “*Ac per hoc intelligitur quod ars illa, quae dialectiké dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae uere artes sunt, condita, et a sapientibus inuenta, et sed utilitatem sollertis rerum indagis usitata.*”

²⁰⁸ Cf. Mora, *op. cit.*, p. 135

²⁰⁹ PE V 898 C 1755: “*Commune est igitur omnium quae facta sunt, ueluti quodam interuti, redire in causas quae in deo subsistunt; proprium uero intellectualis et rationalis substantiae unum cum deo uirtute contemplationis et deus per gratiam fieri.*”

El primer gran paso en el retorno de la multiplicidad hacia la unidad se producirá al final de los tiempos con la desaparición de todas las formas sensibles. En este proceso sólo las cosas inteligibles subsistirán y ellas se unirán al modo en que se unifican lo que conoce y lo conocido.²¹⁰

En esta instancia ausente de materialidad el hombre no necesitará de la intermediación de los sentidos para contemplar las realidades espirituales a las que tendrá ahora acceso. Y como el hombre es la *officina omnium* en donde subsiste todo el universo, como explicamos en el capítulo anterior, y que en él se encarnó Cristo para salvar a toda la creación, que él sobreviva al cataclismo final implicará, en cierto sentido, que todas las cosas sobrevivan también con él. Es por esto que por la resurrección de los hombres se producirá la primera gran etapa del regreso de todas las cosas hacia Dios.²¹¹

Ahora bien, en este proceso la dación (*datum*) que otorga la naturaleza, ya que la naturaleza trae cosas desde la no existencia a la existencia, también juega un papel importante.²¹² Si bien es absolutamente necesaria la encarnación del Verbo divino en Cristo, por la gracia (*donum*) que otorga éste al hombre, la naturaleza misma también trabaja en su ayuda:

“Pues, a causa de ambas cooperaciones, la misma naturaleza y la gracia, sin duda, se logra la resurrección.”²¹³

Ambas colaboran en el pasaje del cuerpo mortal al cuerpo espiritual y eterno. La dación de la naturaleza posibilita que el hombre recupere su estado originario, Cristo, por su parte, en su encarnación y redención, viene a unir este proceso para que afecte no sólo a la naturaleza humana sino a toda la naturaleza.²¹⁴

²¹⁰ Cf. PE V 989 D

²¹¹ El esquema del retorno de la naturaleza humana puede ser dividido en cinco pasos: el primero comienza cuando una persona muere y se disuelven su cuerpo en los cuatro elementos; el segundo es la resurrección general de toda la humanidad y recupera su cuerpo espiritual; el tercer paso es el que cambia la naturaleza humana con cuerpo espiritual a puro espíritu; el cuarto paso describe cómo la totalidad de la naturaleza humana retorna a las causas primordiales; y el quinto describe cómo regresará esta naturaleza humana, causa primordial, a Dios al modo del aire transformado en luz.

²¹² “Pues, primero es dado (*datum*) y donado (*donum*) [el ser] inmediatamente por el supremo bien de todo al primer orden; a saber, el ser es dado, el ser en forma buena es donado.” Cf. PE III 630 A – 631 A

²¹³ PE V 902 D 1959: *Ambabus igitur cooperatricibus, ipsa quidem natura et gratia, resurrectio perficietur.*

²¹⁴ Cf. Otten., *op. cit.*, p. 416.

Por la dación de la naturaleza, el hombre recupera el cuerpo espiritual con el cual había sido creado en la eternidad como imagen de Dios. Es el mismo cuerpo que obtuvo Cristo luego de su resurrección y que permite habitar la instancia puramente espiritual de esta primera etapa del retorno a Dios. Así entiende el Irlandés las palabras del Apóstol:

“El cuerpo terrenal y animal, que es producido en la solución de la muerte y la corrupción, se levanta cuerpo espiritual y celeste, claramente, la cantidad y cualidad terrenal se transforma en cualidad celeste...”²¹⁵

Pero en esta transformación de todo en el ámbito espiritual e intelectual no habrá lugar para que estos cuerpos sigan siendo cuerpos, sino que, explica Eriúgena, leyendo a los Padres griegos, no existirán los contornos de los cuerpos pues se trata de un ámbito libre de la espacialidad y la temporalidad. Por lo tanto, no habrá distinción entre los cuerpos ahora eternos e inmortales, acercándose cada vez más a la instancia de unidad.²¹⁶

Ahora bien, esta disolución de la separación entre los cuerpos no diluye en absoluto la distinción entre hombres buenos y malos. Sigue en pie la posibilidad del castigo para aquellos que no desarrollaron una vida pía, pero también la promesa de la vida eternamente feliz para aquellos que han de merecerlo por su vida recta, la cual se puede alcanzar abrazando la fe cristiana y desarrollando la filosofía.

El cielo y el infierno: estados espirituales

Explica Escoto que en el caso de los hombres malos e impíos sólo la naturaleza, que es buena,²¹⁷ resucitará, mientras que la impiedad y la maldad, que no son nada, soportarán una segunda muerte eterna.

“Pues, cuando se restaure la humanidad en la resurrección, se terminará toda impiedad y maldad y muerte. Y, por esto, ninguna maldad, ninguna

²¹⁵ PE V 987 A 5773: “*Corpus terrenum et animale, quod seminatur in mortis et corruptionis solutione, surget corpus spirituale et caeleste, terrena uidelicet quantitate et qualitate in caelestem qualitatem transmutata ...*”

²¹⁶ Cf. PE V 988 A.

²¹⁷ En el libro III podemos leer pasajes referidos a la participación de todos los órdenes de la creación en el Bien. Cf. PE III 630 D - 631 A y su correspondiente nota marginal.

impiedad resurge. Puesto que la sola naturaleza resurge, la impiedad y la maldad perecerán con una condena eterna.”²¹⁸

La pregunta que surge indefectiblemente en este punto es: ¿cómo serán castigados los malos e impíos? Eriúgena propone, en primer lugar, tres posibilidades para responder a esta importante pregunta. La primera es la que admite la subsistencia de la nada como el sujeto del castigo, lo cual no es razonable porque la nada, como explicamos anteriormente, no es más que privación de bien y carece de cualquier tipo de entidad o subsistencia. En segundo lugar, propone aplicar el castigo a la naturaleza misma, lo cual es absolutamente inadmisibile ya que la naturaleza es creada buena por el mismo Dios, como sostiene Eriúgena siguiendo a los Padres. En tercer lugar, propone castigar el pecado, es decir, lo que *no es* en el sujeto existente, al cual no afecte en sí mismo el castigo.²¹⁹

Por supuesto que la única solución admisible para Escoto es la tercera:

“Pues, también los jueces de las causas seculares atacan, sin embargo, si la gracia examina no por el deseo de liberación a los acusados dignos de los suplicios de la corrección, no la naturaleza en ellos, sino el delito que es torcido.”²²⁰

Dios castiga en aquellos que lo desprecian o lo ignoran sólo el crimen que Él no creó en la naturaleza que Él creó, pero libera y aísla del crimen a aquél que Él sí creó, y de una manera misteriosa sólo permite que sea castigado aquello que Él no creó. Pues el pecado no pertenece a la naturaleza, pues el desvío de la voluntad que lleva al hombre al pecado no tiene su origen en la naturaleza porque Dios no puede ser causa del mal.²²¹ Una vez más Eriúgena trata el tema del mal, que no es nada de la naturaleza porque no existe ningún mal subsistiendo en ella, como vimos anteriormente, y nos vuelve a llevar al problema de la mutabilidad en lo inmutable que Eriúgena mismo deja abierto.

²¹⁸ PE V 935 B 3353: “*Nam quando humanitas in resurrectione restaurabitur, omni impietate et malitia et morte absoluetur. Ac per hoc neque mali neque impii resurgent. Sola siquidem natura resurget, impietas uero et malitia aeterna damnatione peribunt*”.

²¹⁹ Cf. PE V 940 B – C y 943 C

²²⁰ PE V 943 C 3751: “*Nam et saecularium causarum iudices, si tamen non libidine uindictae uerum correctionis gratia reos suppliciis dignos examinat, non naturam in eis, sed delictum torqueri appetunt.*”

²²¹ Cf. PE V 944 C

Una vez establecido qué es lo que se castigará, Eriúgena explica que el infierno no es ningún lugar físico, por lo tanto hay que entender el fuego eterno y demás tormentos como figuras del habla que no deben ser tomadas en forma literal.²²² El mundo ya perdió toda la materialidad luego de la resurrección de los hombres, por lo tanto hablamos de un ámbito puramente espiritual donde no se puede hablar en términos de lugares y tiempos. El infierno, pues, no es más que el estado miserable de la conciencia de los condenados, consiste:

“... en el impulso perverso de la mala y corrupta voluntad de la conciencia...”²²³

De este modo, la tristeza y el dolor son los dos grandes suplicios de este infierno, que encuentra su nombre más correcto en el griego *Ádes* que significa “tristeza”.²²⁴ El dolor se encarga de corroer paulatinamente el objeto del deseo maligno, la tristeza quema dando la sensación de dejar insatisfecho el apetito frustrado.²²⁵

“En efecto, la tristeza, que nace de la indigencia de las cosas temporales, quema los apetitos imperfectos, como una llama inextinguible. El dolor, que nace de la podredumbre de la concupiscencia lujuriosa, muere, como un gusano que no muere, mientras se aleja de lo que se anhela.”²²⁶

Pero el castigo más fuerte para los condenados, que al igual que toda la creación tienen como deseo principal alcanzar el bien superior, es la ausencia de Cristo. Esta es la pena más importante y, en realidad, la única del infierno eriugeniano. Es la carencia de esa gracia por la cual los elegidos alcanzarían un estado de deificación, la falta que los condenados tienen desde su vida terrena pero no la sentían por encontrarse concentrados en las delicias materiales. El juicio de

²²² Cf. PE V 971 A.

²²³ PE V 936 A 3386: “... *in malarum uoluntatum corruptarumque conscientiarum peruersis motibus* ...”

²²⁴ Cf. PE V 955 A.

²²⁵ Magnavacca explica que el período patrístico no distinguió entre dolor y tristeza. Pero, por ejemplo, Agustín de Hipona distingue dolor de tristeza, citando a Virgilio. El dolor estará, entonces, más identificado con los sufrimientos corporales, mientras que la tristeza se relacionará más con el dolor causado por una aprehensión interna. La escolástica se encarga de diferenciar claramente entre ambas pasiones. Cf. Magnavacca, S., *op. cit.*, p. 241 y 701-702.

²²⁶ PE V 955 C 4300: “*Vrit enim tristitia quae nascitur ex egestate rerum temporalium, ueluti quaedam inextinguibilis flamma, imperfectos appetitus. Mordet, ueluti uermis non moriens, dolor qui putredine libidinosae concupiscentiae nascitur, dum quod concupiscitur aufertur.*”

Cristo aparecerá en la conciencia de todos los condenados como irrevocable y la mantendrá para siempre en su estado miserable.²²⁷

Anteriormente nos referimos a una primera etapa en el ascenso hacia la cuarta especie de la naturaleza. Esa primera etapa es la que conduce a la espiritualización del mundo y a la resurrección de los hombres. Desarrollado este proceso, el siguiente paso a realizarse es el retorno a Dios.

Ahora bien, esto no significa que Dios absorberá todas las cosas en sí sino que permanecerán como el aire en la luz o el hierro en el fuego:

“En consecuencia, así como todo el aire parece ser luz, y todo el hierro licuado ígneo –como dijimos- e, incluso, de hecho [parece] ser fuego, y pese a ello permanece la substancia propia de ellos, así también debe ser admitido con sana intelección que, finalizado este mundo, parezca ser Dios toda la naturaleza, tanto la corpórea como la incorpórea, permaneciendo la integridad de la naturaleza; y que Dios, que por sí mismo es incomprensible, se comprenda en la creatura de alguna manera, y la misma creatura se transforme en Dios por un inefable milagro.”²²⁸

La unión mantendrá la diferencia entre Dios y la naturaleza que ahora viene a unirse a Él. Las imágenes que utiliza para explicar esta unión las toma de los Padres griegos: Dionisio, Gregorio Nazianzeno, Máximo el Confesor, y se presentan como la forma más clara de explicar esta inefable unión en la cual la creatura se vuelve Dios y Dios penetra a la creatura.

Ahora bien, nos queda aun por examinar qué es el cielo prometido a los elegidos en esta lectura eriugeniana. El cielo, al igual que el infierno, no es ningún lugar. En todo caso, es la recuperación para el hombre del estado de felicidad que habría sentido eternamente en el paraíso. Es la deificación, *théosis*, unión trascendente, sobrenatural, el fruto más elevado de la redención de Cristo,²²⁹ el regalo de la gracia más alta, por eso es reservada sólo a los ángeles y a los hombres elegidos por su vida pura, en concordancia con la fe. Esta realidad se encontrará más

²²⁷ Cf. PE V 939 A.

²²⁸ PE I 451 B: “*Sicut ergo totus aer lux totumque ferrum liquefactum, ut diximus, igneum, immo etiam ignis, apparet, manentibus tamen eorum substantiis, ita sano intellectu accipiendum quia post finem huius mundi omnis natura siue incorporea solus deus esse uidebitur, naturae integritate permanente, ut et deus, qui per se ipsum incomprehensibilis est, in creatura quodam modo comprehendatur, ipsa uero creatura ineffabili miraculo in deum uertatur.*”

²²⁹ Cf. PE II 576 C

allá del tiempo y el espacio, y carecerá de límites al constituirse como infinita y eterna.

“Y por esto creemos que no se prometió otra felicidad a los que fueren dignos de ella, ni otro fin del mundo, salvo la de ascender más allá de los lugares y los tiempos todos aquellos que habrán de recibir la gloria de la *theósis*, es decir, de la deificación.”²³⁰

De este modo comprendemos que el cielo y el infierno se diferencian tan sólo por el estado espiritual en el que se encuentran las almas de los hombres. Del mismo modo como el infierno es el mísero estado de los espíritus, el cielo es el estado feliz de la conciencia.

Ahora bien, este estado de felicidad en unión con Dios es el conocimiento más puro de Dios, la meta más alta a la que aspira la filosofía. Pero, como dijimos anteriormente, Dios habita una luz incognoscible²³¹ por lo cual debemos dar cuenta del tipo de conocimiento que tendrán los elegidos en este cielo eriugeniano.

En efecto, sólo el Verbo tendrá el privilegio, por estar unido al Padre en su unión hipostática, de la visión directa de Dios.²³² Los demás, ángeles y hombres, verán a Dios como a través de una nube:

“(...) para los justos, sin duda, la contemplación divina (en verdad, es visto Dios no por Él mismo sino por tales apariciones según la altitud de la contemplación de cada uno de los santos, ésta como si fuera una nube, de la cual dice el Apóstol: ‘Llegaremos en las nubes al encuentro de Cristo’, la nube, por supuesto, significando las apariciones divinas diversas según la altitud de la especulación de cada uno de los deificados)”²³³

El conocimiento que tendrán los hombres en esta unión con Dios seguirá siendo a través de teofanías, porque siempre conocemos a través de ellas, pero esta

²³⁰ PE I 482 C.: “...ac per hoc non aliam beatitudinem his qui digni sunt aestimamus esse promissam nec alium huius mundi finem [fore] quam ut omnes qui gloriam theoseos, id est deificationis, accepturi sunt ultra loca et tempora ascendant”.

²³¹ Cf. PE I 447 A – 448 B

²³² Cf. PE V 905 B 2069. Esta es una nota marginal que lleva el número (2).

²³³ PE V 945 C 3844: “...iustis quidem diuinarum contemplationum (nam non per se ipsum sed per quasdam suas apparitiones secundum altitudinem uniuscuiusque sanctorum contemplationis uidebitur deus; haec quippe sunt nubes, de quibus ait Apostolus: “Rapiemur in nubibus obuiam Christo”, nubes uidelicet appellans diuinarum phantasiarum diuersas apparitiones secundum uniuscuiusque deificati altitudinem theoriae)...”

vez ese conocimiento será sin intermediarios y por eso será el más puro al que pueda acceder el hombre. Y, por una parte, es Dios incognoscible que se manifiesta a los hombres, pero también, por otra parte, es el ascenso de la inteligencia humana a ese conocimiento a través de la gracia:

“M: (...) En consecuencia, toda teofanía —esto es, toda virtud—, tanto en esta vida en la que todavía comienza en aquellos que son dignos de ser formados, como en la vida futura para quienes deberán recibir la perfección de la divina felicidad, se hace no fuera de sí, sino en sí, tanto desde Dios como de sí mismos.

A: Así pues, desde Dios y por la gracia de las teofanías se producen en la naturaleza angélica y la humana, iluminada, purificada, perfeccionada, por el descenso de la divina sabiduría y el ascenso de la inteligencia humana y angélica.”²³⁴

Ahora bien, habrá diferencia entre la visión que cada elegido tenga de las teofanías. Serán más nítidas las visiones de aquellos más beatos, pero la luz divina será siempre inalterablemente la misma, son los ojos de los que miran los que podrán ver más claro y no según la gracia que les sea concedida.

Debemos dar cuenta de que la especulación, *theoría*, que alcanza cada hombre propone la posibilidad de diferentes niveles en los cuales se accede a este conocimiento divino. Para alcanzar la unión con Dios el hombre tiene que haber realizado un camino que tiene varios pasos, y en el que se comienza por un comportamiento moralmente correcto hasta ir avanzando en el conocimiento filosófico de la realidad, por lo cual esta *theoría* se puede dar en diferentes grados alcanzando un infinito número de posibilidades.²³⁵

Una vez más se hace énfasis en que no se producirá la desaparición de la individualidad en la unión con Dios, sino que cada uno tendrá lo que le corresponda según su accionar a lo largo de la vida, manteniendo la separación de la conciencia del hombre respecto de Dios, en esta misteriosa, inefable unión. Y también, se vuelve a recalcar que es el conocimiento o el desconocimiento lo que importa en

²³⁴ PE I 449 C: N. (...) *Igitur omnis theophania, id est omnis virtus, et in hac uita perfectionem diuinae beatitudinis accepturi non extra se sed in se et ex deo et ex se ipsis effecitur.*

A. *Ex deo itaque theophaniae in natura angelica atque humana illuminata purgata perfecta per gratiam fiunt ex descensione diuinae sapientiae et ascensione humanae angelicaeque intelligentiae.*

²³⁵ Cf. Moran, *op. cit.*, p. 146 y ss.

esta propuesta en la que se propone una identificación absoluta entre el ámbito de lo que *es* y el del conocimiento.

CONCLUSIÓN

CONCLUSIÓN

Pretendimos con este trabajo resaltar la importancia que tiene el hombre en el sistema metafísico de Juan Escoto Eriúgena. El hombre enlaza toda la creación, es la mediación entre el mundo inteligible y el mundo sensible, pero también es la *officina omnium*, es decir, la naturaleza donde todo fue creado. Su constitución originaria lo ubica en el ámbito inteligible de las causas primordiales, naturaleza creada que crea, formadas en el Verbo divino, él es la única causa primordial. En razón de ello Eriúgena propone como definición posible para la naturaleza humana, la de *notio intellectualis in mente divina*. Elegimos éste como título de nuestra tesis porque creemos que la comprensión de esta definición nos permitió ubicarnos en el núcleo mismo de la antropología eriugeniana.

Pero advertimos también la importancia del hombre en la tercera especie de la naturaleza, la naturaleza creada que no crea, la multiplicidad, por contener toda esta creación en sí, convirtiéndose de este modo en gobernador de todo el reino de la creación. Más aun, el hombre posibilita el advenimiento de esta multiplicidad de la creación en lugares y tiempos al quedarse dormido, al elegir las delicias de la sensibilidad por sobre las maravillas de la intelectualidad.

Sin embargo, el problema que se advierte a lo largo de toda la investigación es que no se explica el pasaje de una naturaleza creada eternamente como noción en el espíritu divino a un ser espacio-temporal. La tensión entre ambas dimensiones del hombre se hace presente constantemente ya que Eriúgena mismo no da respuesta a la pregunta de cómo puede estar sometida a la mutabilidad que conduce al pecado una voluntad buena creada en la eternidad.

La naturaleza humana, reina de la creación espacio-temporal, produjo al quedarse dormida una serie de consecuencias, entre las cuales se encuentra el olvido de sí y de su creador. Como los seres partidos del discurso de Alcibiades en el *Banquete* platónico, el hombre está tratando de recuperar la unidad perdida. Toda la creación múltiple quiere regresar a la unidad divina, pero ese retorno de todo está en manos de ese único ser tan especial creado a imagen y semejanza de Dios.

Sumido en la ignorancia de un sueño muy profundo, el hombre recibió el despertador que lo conduciría a su camino de salvación: Cristo. El Verbo encarnado termina de anudar la intriga de la epopeya metafísica, sin su *inhumanatio* no hay posibilidad de gracia para el hombre, es decir, no hay posibilidad de felicidad.

El hombre, de todos modos, no recibe pasivamente la gracia, debe ganársela con el desarrollo de sus facultades cognoscitivas y el abrazo a la fe cristiana. El filósofo emprende el camino de regreso desde la multiplicidad hacia la unidad, utilizando su herramienta más poderosa: la dialéctica. Eriúgena no nos propone un camino místico, sino un camino liderado por el análisis de la realidad, que reconstruya un discurso que tiene como garantía el discurso divino de la creación. La realidad es un constante movimiento dialéctico y el hombre, pequeño principio intelectual imagen del Principio intelectual divino, es quien puede decodificar ese lenguaje. Sin embargo, nunca conoce a Dios, ni se conoce a sí mismo, pues no puede ser superior a lo que es. Ni siquiera Dios se conoce a sí mismo, ya que no puede limitar su infinitud.

Entonces, el conocimiento, que siempre permanece ignorante, asciende la realidad a la unidad querida. Como el hierro derretido en el fuego, o el aire traspasado por la luz, así se retornará a la unidad en Dios. Sin embargo, Eriúgena propone un cielo y un infierno, el hombre cargará eternamente con su ignorancia o tendrá la posibilidad de ver a través tan sólo de una nube a Dios.

Diferencias de estados de consciencia, originalidad de Escoto: para unos, los que rechazaron a Cristo y eligieron siempre el sopor de la ignorancia, la tristeza y el dolor de no alcanzar nunca el deseo ardiente, que no es más que una pura nada. Para los otros, la felicidad prometida, la recuperación de la naturaleza originaria, es decir, del paraíso, y el mayor acercamiento posible a Dios.

Eriúgena piensa un sistema en el siglo IX –el primero de la Edad Media-, y utiliza para ello todas las herramientas que tiene a su alcance. En absoluto perezoso, sus traducciones lo llevaron a alcanzar dimensiones del pensamiento desconocidas para el occidente de las invasiones bárbaras. El misterioso Irlandés escribió una gran historia, más allá del tiempo, del más alto grado especulativo, la historia neoplatónica cristiana que a pesar de ser condenada y vuelta a condenar, subsistiría siempre, como todas las historias que vale la pena que subsistan.

La historia de la filosofía medieval se enriquece con el estudio del pensamiento de Juan Escoto Eriúgena. A pesar de las dificultades que acarrea su estudio, a más de diez siglos de distancia, separados por una gran torre de Babel, no debe abandonarse el esfuerzo: a pesar de que el conocimiento nunca es perfecto, siempre podemos enriquecernos. Si bien no circuló por los carriles de la ortodoxia, éste es uno de los sistemas que influenció el pensamiento de toda la Edad Media, y quizás también más allá de ella. Dificulta para comprender el camino de la antigüedad a la modernidad, calzarse las botas de siete leguas hegelianas. El pensamiento eriugeniano es un eslabón –como muchos otros de la Edad Media– entre el pensamiento antiguo y el moderno.

En medio de este gran sistema, enlazando la historia, un personaje principal: el hombre. Creado de la nada divina, el hombre recorre un largo camino, para retornar a esta nada que es Dios.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes primarias:

IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber primus*, ed. por I. P. Sheldom-Williams, Dublín, 1968.

IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber secundus*, ed. por I. P. Sheldom-Williams, Dublín, 1972.

IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber tertius*, ed. Por I. P. Sheldom-Williams, Dublín, 1981.

IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber quartus*, ed. por E. Jauneau, Dublín, 1995.

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber primus*, ed. por E. Jauneau, Turnhout-Leuven, 1996.

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber secundus*, ed. por E. Jauneau Turnhout: Brepols, 1997.

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber tertius*, ed. por E. Jauneau, Turnhout: Brepols, 1999.

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber quartus*, ed. por E. Jauneau, Turnhout: Brepols, 2000.

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon - Liber quintus*, ed. por E. Jauneau, Turnhout: Brepols, 2003.

IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *De divina praedestinatione liber*, Turnhout, 1978.

JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean*, trad. de E. Jauneau, París, 1969.

Otras fuentes primarias citadas:

AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones (Confessiones)*, en *Obras de San Agustín*, Vol. II, Madrid, 1946.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratado de la santísima Trinidad (De Trinitate)*, en *Obras de San Agustín*, Vol. V, Madrid, 1948.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Del Génesis a la letra (De Genesi ad litteram)*, en *Obras de San Agustín*, Vol. XV, Madrid, 1957.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, trad. de S. Magnavacca, Buenos Aires, 2005.

SANCTI AURELI AUGUSTINI, *De diversis quaestionibus octoginta tribus (Corpus Christianorum Serie Latina 44)*, Turnhout, 1970.

GREGORIO DE NYSSA, *De hominis opificio*, trad. de M. M. Bergada, Buenos Aires, 1968.

NICOLÁS DE CUSA, *Apología de la Docta Ignorancia*, Pamplona, 1995.

CAPPUYNS, M., "Le 'De imagine' de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène" en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), pp. 205–262.

Bibliografía secundaria:

ALLARD, G.-H. (ed.), *Jean Scot Écrivain*, Montreal, 1986.

BAMFORD, Ch., *The voice of the eagle: The heart of celtic christianity*, Great Barrington, 2000.

BAUCHWITZ, O. F., *A caminho do silêncio. A filosofia de Escoto Eriúgena*, Rio de Janeiro, 2003.

BAUCHWITZ, O. F., "Del hombre como interlocutor divino: hacia la antropología de Juan Escoto" en *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. 23 (2002), p. 16-44.

BAUCHWITZ, O. F., "El hombre como interlocutor divino: hacia la antropología de Juan Escoto (Parte II)" en *Princípios Revista de Filosofia*, Natal, v. 8, n. 9 (2001), p. 49-67.

BEIERWALTES, W. (ed.), *Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg, 1990.

BEIERWALTES, W., *Eriugena redivivus: Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg, 1987.

BEIERWALTES, W., *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*. Heidelberg, 1980

BERGADA, M. M., "El puesto del hombre en el cosmos en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa", en *EIDOS* n. 2 (1970), pp. 47 – 68.

BERTELLONI, F., "Un capítulo del pensamiento cristiano sobre el hombre: la antropología filosófica de nemesio de Émesa", (en prensa).

BERTIN, F., "Les origines de l'homme chez Jean Scot" en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975.

CAPPUYNS, M., *Jean Scot Érigène: sa vie, son ouvre, sa pensée*, Bruxelles, 1969.

CARABINE, D., *John Scottus Eriugena*, New York, Oxford, 2000.

COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, Vol. II, Barcelona, 1971.

COURCELLE, P., *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967.

D'AMICO, C., "*Intellectus omnia est omnia*. Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval", en J.A. de C. R. De Souza (org.), *Idade Média: Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, 2006

DAL PRA, M., *Escoto Eriugena*, Milán, 1951.

- DANIÉLOU, J., *Orígenes*, Buenos Aires, 1958.
- DE LIBERA, A., *La filosofía medieval*, Buenos Aires, 2000.
- DE WULF, M., *Historia de la filosofía medieval*, Vol. I, México, 1945.
- FLASCH, K., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1994.
- GILSON, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1952.
- GILSON, É., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, 1949.
- GILSON, É., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1985.
- GREGORY, T., "L'eschatologie de Jean Scot", en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975.
- HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, 1995.
- HAURÉAU, B., *Histoire de la philosophie scolastique*, París, 1872.
- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la filosofía*, Barcelona, 1985.
- JEAUNEAU, E., *Homélie sur le Prologue de Jean*, París, 1969
- JEAUNEAU, E., *Quatre thèmes érigéniens*, Montreal, 1978.
- JEAUNEAU, E., *Études érigéniennes*, París, 1987.
- KIJEWSKA, A. M., "El fundamento del sistema de Eriúgena", en *Anuario Filosófico*, 33 (2000), pp. 505-532.
- LE GOFF, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, París, 1985.
- LE GOFF, J. Y N. TRUONG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, 2005.
- LEONARDI, C. y E. Mesestò (eds.), *Giovanni Scoto nel suo tempo: L'organizzazione del sapere in età carolingi*, Spoleto, 1989.
- MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 2005.
- MAURETTE, P., "El hombre eriugeniano entre Adán y San Juan", en *Medievalia*, n. 36 (2004), pp. 66 – 79.
- MCGINN, B. Y W. OTTEN (eds.), *Eriugena East and West*. Notre Dame, Indiana, 1994.
- MCGINN, B., "The negative element in the antropology of John the Scot", en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975.
- MORAN, D., *The philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge, 1990.
- MOREAU, J. "Le Verbe et la création selon S. Augustin et J. Scot Érigène" en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975.
- O'MEARA, J. J. Y L. BIELER (eds.), *The Mind of Eriúgena*, Dublin: 1973
- O'MEARA, J. J., "Eriugena's use of Augustine in his teaching", en Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975.
- O'MEARA, J. J., *Eriugena*, Dublín, 1969.
- OTTEN, W., *The anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden, 1991.

- OTTEN, W., "The Dialectic of the Return in Eriugena's *Periphyseon*", en *The Harvard Theological Review*, Vol. 84, No. 4 (Oct., 1991), pp. 399-421.
- PIEMONTE, G. *'Vita in omnia pervenit'. El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino*, Buenos Aires, 1988.
- PIEMONTE, G. "Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena", en *Sapientia*, XXIII (1968), pp. 37-58.
- PIRENNE, H., *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, 1985.
- PRADO, J. J., *Voluntad y naturaleza: La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Río Cuarto, 1974.
- ROQUES, R. (ed.) *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, 1977.
- SHELDON-WILLIAMS, I. P., "Johannes Scottus Eriugena", en Armstrong, *The Cambridge history of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967.
- STEEL, C., "La creation de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Erigene", en Ch. Wenin (ed.), *L'homme et son univers au moyen age. Actes du 7e Congres International de Philosophie Medievale*, Louvain-La Neuve, 1986.
- STOCK, B. "«Intelligo me esse»: Eriugena's «Cogito»", en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975.
- TRESMONTANT, C., *La métaphysique du christianisme et de la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1968.
- TROUILLARD, J., "La notion d' «analyse» chez Érigène" en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Laon, 1975.
- VAN RIEL, G., C. Steel, and J.J. McEvoy (eds.), *Iohannes Scottus Eriugena: The bible and Hermeneutics*, Leuven, Belgium, 1996.
- WOHLMAN, A., *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Paris, 1987.