

# *Vita in omnia pervenit. El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino (2da parte)*

Autor:

Gustavo Piemonte

Revista:

Patristica et Mediævalia

1987, 8, 3-38



Artículo

## 'VITA IN OMNIA PERVENIT'

### El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino

GUSTAVO A. PIEMONTE \*

#### III

Las páginas del libro III y, sobre todo, del libro IV *Adversus Arium* que hemos analizado han influido también en otros pasajes varios de los escritos eriugenianos. En esta última parte aduciré algunos ejemplos de ello que me parecen de especial interés, pero sin pretender ser exhaustivo. Espero que el paciente lector tendrá a bien disculpar ciertas repeticiones inevitables, pues un mismo texto de Victorino ha sido a veces reelaborado por Eriúgena en diferentes pasajes propios, desde distintos puntos de vista<sup>1</sup>. Aunque la reiteración puede resultar algo fastidiosa, vale la pena, porque sirve para confirmar la hipótesis enunciada y nos hace vislumbrar la importancia que la presencia oculta de las doctrinas victorinianas debió tener en la formación y evolución del pensamiento eriugeniano.

1. Veamos en primer lugar dos casos tomados del *Periphyseon*.

En un paso del libro V, a fin de solucionar una duda del discípulo acerca de la resurrección, su interlocutor comienza por recordarle que, según la fe, todas las creaturas, visibles e invisibles, han sido hechas en el Verbo; luego continúa con un desarrollo sobre la vida en el cual aparecen semejanzas con textos del *Adversus Arium* que ya he citado:

\* Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

Las secciones I y II del presente estudio han aparecido en *Patristica et Mediaevalia*, VII (1986), pp. 3-48. Puede verse allí la lista de las abreviaturas utilizadas y las ediciones citadas (pp. 47-48).

<sup>1</sup> Se han visto ya casos de varias utilizations distintas de un solo texto victoriniano en la parte II del presente trabajo, sobre todo a propósito de *Adv. Ar.*, I, 60 y sig.

## Mario Victorino

a - Hic est *logos*. Etenim *vita* est per quam *vivunt omnia*. Et quia *vita* est, b - ipse est per quem *facta sunt omnia* et in quem *facta sunt omnia*,

c - quia purgata omnia in *vitam aeternam* redeunt

b - et *omnia in ipso facta sunt*, quia quae *facta sunt in ipso*,  
d - *vita sunt*.

*Nihil* est enim quod sit, cui non sit esse suum, ex quo ipsi *vita sit* esse quod sit.

b - Ergo in Christo *facta sunt omnia*, quia Christus *logos* est.

e - *Vita* autem et nec *coepit*, quia a se sibi *semper est*,

unde *numquam desinit*,

et *infinita semper est*

et per omnia et in omnibus usque a divinis et a supracaelestibus adusque caelestia caelosque omnes, aethera, aera, humida atque terrena, omniaque quae oriuntur e terra, omniaque cetera.

f - Ergo et corpus caroque nostra habet aliquid *vitale* *omnisque materia* animata est...<sup>3</sup>

.....  
a - *Vivunt ergo cuncta*,  
terrena, humida, aera...

Escoto Eriúgena<sup>2</sup>

b' - M. Putasne igitur *omnia*, quae in sapientia Dei [más arriba: in Verbo Dei] *facta sunt*,

a' - *vivere*, an *vita* carere:  
→ c'

vel, ut verius et apertius dicam,  
b' - utrum *omne*, quod in Dei sapientia *factum est*,

d' - *vita* et sapientia est,

a' - *vitaeque* et sapientiae *particeps*, necne?

d' - Et si *vita* et sapientia est *omne*,

b' - quod in divina sapientia *factum est*,

e' - utrum temporaliter *coepit* esse, an *semper erat*, et non erat quando non erat?

Et si ita est, *nunquam erit* quando non erit;

nam si ex tempore *coepit* esse, necesse est cum tempore *finiri*.

b' - D. Absit a corde fidelium hoc existimare, ut *omne*, quod in Verbo Dei *factum est*,

d' - *vita* non sit

e' - et *vita* sapiens et *aeterna*,

e' - absque ulla temporali inchoatione, absque ullo temporali termino.

f' - Nam et corpora

*omnisque sensibilis creatura*,

(c') - in ipso *vita* sapiens et *aeterna* est

ita ut ineffabili et incomprehensibili modo, credibili tamen,

a' - *omnis creatura* in ipso *vivat*

<sup>2</sup> *Periph.*, V, 907 C — 908 B. (M. — en PL: MAG. — equivale, como se sabe, a N. de los manuscritos más antiguos, y D. = DISC., a A. Por no existir edición crítica de los libros IV y V, ha sido imposible, por otra parte, distinguir las correcciones y adiciones de las redacciones sucesivas).

<sup>3</sup> *Adv. Ar.*, III, 3, 11-25. (Cf. *supra*, II, 1).

...alii ut in alio, id est in sua substantia vitam habentes,  
*d* - alii ipsa *vita sunt*.

*g* - Iesus autem Christus et spiritus sanctus —nam et de hoc mox docebimus— simul cum deo, sed a deo tamen, *vita sunt*,  
sed *universalis vita*.

*h* - Vivunt et a se vivunt et non in altero habentes quod vivunt, sed ut hoc ipsum illis esse sit vivere  
et *vitam esse et scientiam esse*,

patre tradente, hoc est principaliter existente eo quod est vivere.

*i* - Ergo cum haec omnia enumerata vivunt  
et nihil sit vel in aeternis vel in mundanis aut hylicis quod non pro natura sua vivat, utique confitendum est esse vim quandam vel potentiam qua cuncta vivefiant et quasi vivendi fonte in vitales spiritus erigantur, ut ex hoc  
et *vivant et*, quia vivunt, *esse sortita sint...*

*d'* - et *vita sit*;

et cum extra ipsum nihil sit, de seipso, veluti extra, creaturas conditas produxit. Nam et intra ipsum et extra ipsum universam creaturam dicimus esse, ea ratione, ut intra ipsum dicantur causae rerum et rationes propter similitudinem earum et simplicitatem, extra vero ipsum effectus earum causarum et rationum propter quandam dissimilitudinem; locis enim et temporibus variantur, generibus et speciebus, proprietatibus et accidentibus discernuntur. Ideoque veluti extra simplicitatem divinae sapientiae dicuntur esse, cum extra ipsam nihil sit,

*g'* - et in ipsa omnia *universalis* et *simplex vita* est.

*h'* - Quid enim in *sapientia Dei* esset, quod *vita* careret aut *vita non esset*, cum et ipsa vera *vita sit*, et plusquam *vita*, et nihil in ipsa, quod aut ipsa non est, aut sui simillimum?

Praesertim cum Theologus Joannes dicat:

*b'* - *Omnia per ipsum facta sunt*, et sine ipso factum est nihil; quod factum est <sup>4</sup>

*d'* - in ipso *vita erat*.

*v'* - M. In Verbo igitur, quod est sapientia Dei, *omnis creatura et est et vivit*,

<sup>4</sup> Corrijo aquí la puntuación de PL 122, 908 A, que sigue a la Vulgata; Eriúgena, en efecto, al igual que varios autores antiguos (entre ellos San Agustín), une 'quod factum est' a lo que sigue, no a lo que antecede (en cuanto al problema de la puntuación interna de 'quod factum est in ipso vita erat', ver más abajo en el cuerpo de la página, y las notas 10 y 19).

c-... Quippe *vivus verusque vivus*, ut nos de se loqui sinit.  
*Vivit et ex aeterno et in aeternum vivit*, ex se habens istud ipsum quod ei substantia est vivit<sup>6</sup>.

et omne, quod in ipso est, perire non potest.

c'-Si enim, quod continet, semper et incommutabiliter<sup>5</sup> manet et *vivit*, imo etiam *vita est et vita aeterna*:

omne, quod in eo continetur,  
 (i')-necessario *et est*, et semper manet, *et aeterna vita est*.

La primera acotación que suscita la comparación propuesta es que en este pasaje del *Periphyseon*, V, parece combinarse la influencia de dos textos afines del *Adversus Arium*, uno del libro III y otro del libro IV, que ya aparecían concatenados en la exégesis del quinto día de la creación que da el *Periphyseon*, III<sup>7</sup>. La asociación entre esos dos textos victorinianos fue sugerida, sin duda, por su doctrina general común, y en particular por la análoga enumeración de los estratos del universo a los cuales se extiende la vida (las realidades supracelestes, celestes, etéreas, ígneas, acuáticas, terrestres). Cabe conjeturar que en el fichero de Eriúgena los dos fragmentos figuraban de alguna manera juntos. Pero por otro lado, una diferencia importante de punto de vista separa a los dos pasajes eriugenianos en que dichos textos de Victorino han servido de guía: en el *Periph.*, III, se sostiene sin restricciones la tesis victoriniana de la difusión de la vida a todo lo creado; aquí, sin negar por cierto aquella doctrina, se considera ante todo la vida de las cosas *en el Verbo*, en la Sabiduría divina<sup>8</sup>; de allí que se insista en que las creaturas son vida verdadera, vida universal, vida y sabiduría, vida eterna, todas características que en Victorino correspondían a la vida divina<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> En PL 122, 908 B: 'incommunicabiliter', lección sin duda falsa, ya que hay en este pasaje una reminiscencia de Agustín, *De trin.*, IV, 1, 3; *De Genesi ad litt.*, V, 15, 33 ('...incommutabiliter vivunt et vita sunt'); cf. *Hom.*, X, 1-2 con la nota 1, p. 246. Sobre la influencia agustiniana en esta página del *Periphyseon*, véase también lo que se dice *infra*.

<sup>6</sup> *Adv. Ar.*, IV, 11, 20-21.26-38; 12, 12-15. (Cf. *supra*, II, 2 y 3).

<sup>7</sup> Ver *supra*, II, apartados 1-3. El fragmento utilizado del libro III *Adversus Arium* comienza aquí un poco antes (en *Periph.*, III, 728 A: desde *Adv. Ar.*, III, 3, 18; en *Periph.*, V, 907 C: desde *Adv. Ar.*, III, 3, 11) y el del libro IV, un poco después (en *Periph.*, III, 728 B: desde *Adv. Ar.*, IV, 10, 45; en *Periph.*, V, 907 D: desde *Adv. Ar.*, IV, 11, 20).

<sup>8</sup> Nótese, empero, que en las líneas que comienzan: 'et cum extra ipsum nihil sit...' (907 D-908 A) se relativiza la diferencia entre la vida en el Verbo, que conviene a las causas, y la existencia "fuera" del Verbo, propia de los efectos: '...veluti extra simplicitatem divinae sapientiae dicuntur esse, cum extra ipsam nihil sit'. Tal enfoque no coincide, evidentemente, con el de un San Agustín.

<sup>9</sup> Sobre la vida eterna, ver también *Adv. Ar.*, IV, 6, 33; 9, 16-19: 'et quia vivit ac vivere agere est, in eo quod a se vivit, numquam coepit: non enim expectavit alterum, ut numquam se deseruit aut deseret. Ex aeterno igitur atque in aeternum vivit...'; 10, 5-6: 'deo ex aeterno atque in aeternum vivente, vi'a aeterna generata est'; etc.

El desarrollo del tema en el *Periphyseon* se vincula explícitamente con *Jn.*, 1, 3-4, texto que también sirve de fondo al primer pasaje de Victorino. Esos versículos del Prólogo de San Juan son recordados frecuentemente por ambos autores<sup>10</sup> y en una ocasión al menos Eriúgena los cita con un contexto que sugiere fuertemente la influencia de Victorino<sup>11</sup>. Sobre el mismo pasaje evangélico se basa también una página del *De trinitate* de San Agustín, cuya presencia tras el texto del *Periphyseon* que nos ocupa se adivina en algunos detalles<sup>12</sup>; un extracto de dicha página agustiniana, por otra parte, es citado expresamente en otros pasajes de Eriúgena, en asociación con *Jn.*, 1, 3-4<sup>13</sup>. Ahora bien, lo curioso es que Agustín, por su parte, da la impresión de tener allí en vista no sólo el Prólogo de Juan, sino también ciertas especulaciones que sobre el mismo había bordado aquel otro Africano que lo había precedido en la conversión a Cristo, especulaciones que no son sino las que encontramos en el trozo del libro III

<sup>10</sup> *Jn.*, 1, 3b-4a aparece en Eriúgena en: *Periph.*, II, 559 A (p. 76, 16-17); III, 641 A (p. 76, 22-26), 667 A-C (p. 136, 5-27), 685 D (p. 178, 13-14) (cf. la nota siguiente), V, 908 A-B (citado arriba); *Hom.*, IX-X, está dedicado a comentar dicho pasaje. En Mario Victorino, ver: *Cand.* I, 11, 5-8; *Ad Cand.*, 29, 8-9 (cf. nota siguiente); *Adv. Ar.*, I, 4, 21; 41, 2-3; III, 3, 15-16 (citado arriba); 8, 6-7; IV, 6, 19; *In Phil.*, 2, 16; 6 Gori (1213 B) (cita implícita no identificada en la edición de Gori); *Hymn.* I, 65 (alusión). Es digno de mención que, si bien el texto evangélico tiene en Victorino variantes y no siempre es citado literalmente, en todos los casos se lo divide en la forma que en el *Periph.*, III, 667 B-C (p. 136, 21-24) es llamada 'secundum alios': 'quod factum est in ipso, vita erat'; esta puntuación —que aparece también en otros Padres, como Orígenes, Hilario, Ambrosio, etc.— se opone a la agustiniana: 'quod factum est, in ipso vita erat'. (Cf. *infra*, n. 19).

<sup>11</sup> Cf. *Periph.*, III, 685 D - 686 A (p. 178, 13-17): 'Audi euangelium: "Quod factum est in ipso uita erat". Nam quod alibi in *Salomone* legitur: "Dominus creauit me in initio uiarum suarum" [*Prov.*, 8, 22], alii de incarnatione uerbi, alii de natuitate eius ex patre accipiunt, quorum sensus credibilior mihi uidetur'. Ahora bien, en *Ad Cand.*, 29, 6-9.16-19, se lee: 'Sic et *Salomon* dicit: "et fecisti me supra uias tuas" [es otra versión del mismo versículo de *Prov.*]. Nam de spiritali generatione subponit statim: "ante omnes genuit me" [*ibid.*, 25]. Dicit et Iohannes: "et quod in eo factum est, uita est"... Ista omnia post generationem quae una est et sancta et ineffabilis, ista omnia dicuntur non in eius existentiam, sed in actus et in ministrationem eius potentiae atque uirtutis'. La interpretación dada por Victorino —que corresponde a la primera de las dos que menciona Eriúgena— es una respuesta a las objeciones arrianas (cf. *Cand.* I, 11, 4-8). El filósofo irlandés, por su parte, prefiere la segunda interpretación porque utiliza los pasajes bíblicos en cuestión para probar precisamente que el Verbo es 'creatum' o 'factum de nihilo', pero en un sentido especial, que deriva de la reinterpretación del término 'nihilum'. (Cf. *supra*, II, n. 62. Nótese que el propio Mario Victorino, sin desmedro de su enérgica actitud antiarriana, usa el vocablo "crear" para hablar del Logos, aunque no en el sentido técnico metafísico, sino con la significación genérica de "engendrar, procrear"; cf. *Hymn.* III, 135-136: "Tu *logon* deus *creasti*, hinc deus factus pater; / Et quia a te *creatus* est *logos*...").

<sup>12</sup> Ver *supra*, nota 5.

<sup>13</sup> Cf. *Periph.*, II, 559 A (p. 76, 13-16); III, 640 B (p. 74, 27-31); la ubicación de las citas evangélicas respectivas es dada *supra*, n. 10. El mismo extracto del *De trin.*, IV, 1, 3 es citado en *De praed.*, 9, 130-134 sin mención de *Jn.*, 1, 3-4.

*Adversus Arium* arriba citado. Esta probable vinculación entre Agustín y Victorino, que no sé si ha sido advertida<sup>14</sup>, se infiere, más que de la semejanza general entre los pasajes indicados del *De trinitate* y el *Adversus Arium* —la cual podría atribuirse al hecho de que ambos parten de idéntica cita escriturística—, de algunos detalles específicos comunes. Puede compararse, p. ej., ‘et omnia *vita sunt*, et omnia unum sunt, et magis unum est et una *vita est*’, de Agustín, con ‘Etenim *vita est per quam vivunt omnia. Et quia vita est...*’, de Victorino, quien dos líneas después cita la frase del evangelio poniéndola en plural: ‘*quae facta sunt in ipso, vita sunt*’<sup>15</sup>. Mas es sobre todo cuando el *De trinitate* menciona, entre las cosas hechas por el Verbo, a los cuerpos, que el lector experimenta la sensación de que Agustín tiene efectivamente ante sus ojos el *Adversus Arium*, y reacciona tácitamente contra él. Es ilustrativo poner en paralelo los textos de los dos autores y cotejar con ellos tres pasajes eriúgenianos donde aparecen expresiones similares (dos de ellos ya vistos, el tercero tomado de la *Vox spiritualis*):

Mario Victorino,  
*Adv. Ar.*, III, 3, 23-25

(1) Ergo et corpus caroque nostra →  
*habet aliquid vitale*  
(2) *omnisque materia animata est*  
ut mundus existeret...

↓

San Agustín,  
*De trin.*, IV, 1, 3

In iis autem quae per ipsum facta sunt,  
(1) *etiam corpus quod vita non est,*

(3) per ipsum non fieret, nisi in illo,  
antequam fieret, *vita esset.*

↓

<sup>14</sup> En su *Commentaire*, P. Hadot cita otros pasajes del *De trinitate*, pero no IV, 1, 3 (cf. el índice de autores, pp. 1129-1130). Por otra parte, en “L’image de la Trinité dans l’âme chez Victorinus et chez saint Augustin”, *Studia Patristica*, 6 (1962), 409-442: p. 433, observa: “En lisant le *de trinitate*, il est pratiquement impossible d’affirmer si Augustin a connu ou non l’ouvrage de Victorinus”. (Cf. también *ibid.*, la nota 1).

<sup>15</sup> Cf. Agustín, *loc. cit.*; Victorino, *Adv. Ar.*, III, 3, 12-13.15-16 (ver asimismo *ibid.*, 8, 5-7: ‘Hic *logos universalis in omnibus, “per quem facta sunt omnia”*. Hic *vita omnibus, quia “quae facta sunt, vivunt omnia”*’).

Cotéjense también las frases que siguen en uno y otro autor a las arriba recordadas:

Mario Victorino,  
*Adv. Ar.*, III, 3, 16-18

*Nihil est enim quod sit, cui non sit esse suum, ex quo ipsi vita sit esse quod sit.*  
Ergo in Christo *facta sunt omnia, quia Christus logos est.*

San Agustín,  
*De trin.*, IV, 1, 3

*Sic enim omnia per ipsum facta sunt, ut quidquid factum est in his, in illo vita sit, et facta non sit: quia in principio non factum est Verbum, sed erat Verbum apud Deum, et Deus erat Verbum, et omnia per ipsum facta sunt...*

No se dan, sin embargo, en S. Agustín equivalentes de las proposiciones del *Adversus Arium* sobre la falta de comienzo y término de la vida (que sí aparecen en Eriúgena).

*Escoto Eriúgena*

A. *Periph.*, III, 728 A

Plato ... et qui circa eum sunt

(1) ... ullum corpus uita priuare fa-  
tentur

(2) ipsamque uitam ... uocare ani-  
mam fiducialiter ausi sunt

B. *Periph.*, V, 907 D

(1) Nam et corpora,

(2) omnisque sensibilis creatura,

(3) in ipso uita sapiens et aeterna est

C. *Hom.*, X, 8-10

(1) Et quae nobis omni motu uitali care-  
re uidentur [cf. *ibid.*, 6: corporalia...],

(3) in uerbo uiuunt.

Agustín, que no comparte el panpsiquismo de Victorino, lo reemplaza por lo que podría caracterizarse como un vitalismo ejemplarista: aun los cuerpos, que *no son uita* (en sí mismos), son uita *en el Verbo*, es decir, antes de ser creados; lo que vive en Dios es su idea ('ratio'), que es idéntica a la Sabiduría divina en la cual está, y por ende no es hecha<sup>16</sup>. La oposición del obispo de Hipona a la doctrina de la uita universal tomada literalmente se hace manifiesta cuando se refiere a las dos puntuaciones posibles de *Jn.*, 1, 3b-4a, y excluye la que pone la coma después de 'in illo' —la cual es, como se dijo antes, la que aparece en Victorino<sup>17</sup>—. Todo, absolutamente, ha sido creado "en el Verbo" —arguye por ejemplo Agustín en el *De Genesi ad litteram*—, incluso las cosas terrenas; por consiguiente, la puntuación señalada nos lleva a conclusiones inaceptables:

Consequens ergo erit, si ita distinxerimus, ut et ipsa terra, et quaecumque in ea sunt, uita sint. *Quae cum absurde dicantur omnia uivere, quanto absurdius ut etiam uita sint?*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cf. *In Ioh. evang.*, I, 16: 'Facta est terra, sed ipsa terra quae facta est, non est uita; est autem in ipsa sapientia spiritaliter ratio quaedam qua terra facta est: haec uita est' (ed M.-F. Berrouard, Paris 1969. Bibliothèque Augustinienne, 71). Ver también *Ad Oros.*, 8, 9 (PL 42, 674).

<sup>17</sup> Cf. *supra*, nota 10.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, V, 14, 31. Una argumentación similar emplea Agustín en *In Ioh. evang.*, I, 16 (cf. también *supra*, n. 16): 'Si ergo omnia in illo, fratres carissimi, et quod in illo factum est, uita est, ergo et terra uita est, ergo et lignum uita est ... ergo et lapis uita est. *Inhonestum est sic intelligere...*'. La razón que alega el santo en esta homilía para desechar la puntuación indicada es el peligro de que los maniqueos aprovechen las consecuencias que de ella pueden deducirse para defender el especial animismo de su secta; una razón análoga puede haberlo llevado a rechazar la doctrina de Victorino sobre la uita universal, en la cual, aun sin nombrarla, tal vez pensaba también al escribir las líneas citadas. En cualquier caso, la actitud negativa de San Agustín frente a un vitalismo de tipo victoriniano es clara, y Eriúgena no podía ignorar que al

Una alusión crítica al vitalismo victoriniano me parece aquí probable. En todo caso, es significativo que Eriúgena, quien sin duda conocía este pasaje y otros análogos, no solamente no desecha la puntuación censurada por Agustín —y aun parece alguna vez preferirla<sup>19</sup>—, sino que omite toda referencia a la razón aducida por el santo para rechazarla. Indudablemente, su verdadera posición personal está más cercana a la de Mario Victorino que a la de San Agustín, si bien no desdeña tomar de este último determinados elementos; de la

adoptar éste iba contra el parecer del obispo de Hipona: compárese, p. ej., sus líneas sobre las piedras: 'Nam et lapides...', *Expos.*, IV, 164-172 —cf. *supra*, I, 3—, con la frase agustiniana citada al comienzo de esta nota; lo mismo vale para su tesis de la sensibilidad en las plantas (ver *supra*, I, 1), que Agustín había negado, p. ej., en *De Genesi ad litt. imperf. lib.*, V, 24. Cabe recordar además a este respecto que S. Agustín establece una clara distinción entre las cosas que existen, mas no viven (como las piedras), las que viven pero no sienten (árboles) y las que viven y sienten (animales), en varios textos que proponen una ordenación de la realidad en niveles análoga a la de los pasajes del *Periphyseon* incluidos en el que he denominado *supra* (I, 2) "grupo A"; como se recordará, este grupo no refleja la posición personal definitiva de Eriúgena. Cf. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966, en especial el anexo II, pp. 471-473; D. N. Bell, "Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God", *Rech. Théol. Anc. Méd.*, LII (1985), 5-43: ver sobre todo p. 19 con nota 72; *ibid.*, p. 30, n. 116, una división jerárquica análoga de Isidoro de Sevilla.

<sup>19</sup> Cf. *Periph.*, III, 667 C (p. 136, 24) (ver arriba, n. 10), donde una adición de él subraya que la puntuación 'quod factum est in ipso, vita erat', es la de los manuscritos griegos, lo cual, como se sabe, es una poderosa recomendación a ojos de Eriúgena. En *Hom.*, IX, 16-30, las dos puntuaciones de dicha frase parecen estar en un pie de igualdad: esto, de cualquier modo, es ya un apartamiento de la posición agustiniana.

La importancia de *Jn.*, 1, 3-4 en el vitalismo eriugeniano ha sido señalada por I. P. Sheldon-Williams, "Eriugena's Interpretation of the ps.-Dionysius", *Studia Patristica*, XII (1975), 151-154. Como en algún trabajo anterior ya citado (cf. *supra*, I, 1, n. 20), Sheldon-Williams subraya que Dionisio no es la verdadera fuente de la doctrina acerca de la extensión universal de la vida que sostiene Eriúgena en las *Expositiones*, y agrega: "His interpretation of Dionysius conformed to opinions already held" (p. 153), con lo cual estoy, en general, absolutamente de acuerdo. Sin embargo, yo no afirmaría, como el historiador inglés: "It is ... in his Augustinism, which Dionysius seemed to him to fulfil rather than destroy, that he coloured the West's understanding of Dionysius" (*loc. cit.*). Pues aun cuando Eriúgena invoca muy a menudo a Agustín, y nunca explícitamente a Victorino, hay en mi opinión más de un indicio de que fue sobre todo este último quien lo guió en su exégesis de la obra dionisiana (cf. *infra*, n. 42). Es interesante, por otra parte, que en un pasaje recordado por Sheldon-Williams (*op. cit.*, pp. 152-153) del Comentario de inspiración eriugeniana a la *Consolación* de Boecio, que fue publicado por H. Silvestre, se diga, precisamente antes de citar *Jn.*, 1, 3-4, que lo que los filósofos griegos denominan ideas, es decir formas, 'nostri autem latini vitam appellant' (*Rev. Hist. Eccl.*, XLVII (1952), p. 54). Parece lícito preguntarse si estas palabras, que han suscitado diversas interpretaciones, no se referirán directa o indirectamente a los numerosos textos donde Victorino identifica al Logos —que es, según *Periph.*, III, 642 B-C (p. 80, 1-4), llamado por los griegos *idea*— con la 'vita ... per quam vivunt omnia': cf. p. ej. *Adv. Ar.*, III, 3, 11 y sig., citado *supra*, en el cuerpo de la página; *ibid.*, 15-16, alusión a *Jn.*, 1, 3-4.

concepción agustiniana sólo queda en la reelaboración de Eriúgena la afirmación de la vida de todas las creaturas en sus ‘rationes aeternae’ en el Verbo<sup>20</sup>, no la negación de la vida a algunas de ellas —las del estrato más bajo— cuando se las considera en su individualidad espacio-temporal: las páginas de las *Expositiones* y del libro III del *Periphyseon* que vimos antes son concluyentes a este respecto. Sin embargo, en otros pasajes, como en el del *Periph.*, V, que ahora analizamos, el pensador irlandés puede dejar en la sombra esa segunda consideración; quien se contentara con este texto aislado de los demás podría llegar a la falsa conclusión de que la posición eriugeniana no difiere mucho de la agustiniana (y eso es tal vez lo que el autor quería que se pensara). En cuanto a la frase extraída de la *Vox spiritualis* —que por su género literario de homilía no podía entrar en excesivas precisiones filosóficas—, es una obra maestra de compromiso entre doctrinas opuestas: “Incluso las cosas que a nosotros nos parecen *carecer* de todo movimiento vital...” —nótese bien que no dice absolutamente: “que *carecen* de todo movimiento vital”; cp. Agustín: ‘quod vita non est’— “...viven en el Verbo”: aquí, por otro lado, podría esperarse el predicado más breve y rotundo que encontramos en otros textos: “viven”<sup>21</sup>, *i. e.*, no sólo en el Verbo, sino también en sí mismas. Sin duda, esta última idea estaba en la mente del autor al escribir esas líneas de su homilía; pero no era el momento oportuno para exponerla<sup>22</sup>.

\* \* \*

<sup>20</sup> Téngase presente, sin embargo, que para Eriúgena esa vida de las cosas en Dios es a la vez eterna y creada o ‘facta’ (a partir de la “Nada” divina).

<sup>21</sup> Compárese, p. ej., un pasaje de las *Expositiones* antes citado —en I, apartado 3—: ‘iste theologus omnia que sensu et vitali motu carere multis videntur generaliter zōa nominat. Nec sine ratione, quoniam omne corpus, quamvis in eo non appareat, motum tamen vitalem ... possidet’ (IV, 159-163).

La contraposición que plantean las *Expositiones* es:

(ciertos

cuorpos) no viven en apariencia → ← viven (en realidad).

La de San Agustín, por su parte, era:

no viven (en sí mismos) → ← viven en el Verbo.

En la *Vox spiritualis* encontramos un mixto de ambas:

no viven en apariencia →

← viven en el Verbo.

<sup>22</sup> Cf. la elegante argucia de que se vale Eriúgena para dejar de lado una opinión de San Basilio que no aprueba, sin faltar el respeto debido a la autoridad de este Padre: ‘non temere dixerim ut opinor deiferum Basilium superna gratia illuminatum simplicius exposuisse sex primorum dierum intelligibilium operationes quam intellexerat, sermonem simplicitati auditorum coaptans. Siquidem omiliariter ad populum locutus est...’ (*Periph.*, III, 708 B-C; p. 228, 33-36). Esta apelación de un significado obvio a una doctrina más sutil y esotérica que los Padres *deben* haber sostenido (aunque expresaran públicamente lo contrario) no sólo dice mucho sobre los métodos exegéticos de Eriúgena, sino que además nos sirve de advertencia en lo que respecta al diferente alcance que hemos de asignar por nuestra parte a sus propias afirmaciones según los contextos, precaución que más de una vez se olvida.

Prácticamente en el mismo punto donde termina el segundo de los textos del *Adversus Arium* recordados en las páginas precedentes —es decir, el tomado del libro IV—, comienza un desarrollo referente a la escala jerárquica de los actos, que asciende desde el mundo sensible que nos rodea, en el cual hay mezcla de potencia, pasa por el mundo celeste y llega al mundo supraceleste, y en particular al alma<sup>23</sup>. Dicho desarrollo —que en Victorino se relaciona con el tema de la vida porque debe culminar en la forma suprema de la vida en sí y, más allá aún, en el acto puro de vivir<sup>24</sup>— también ha dejado huellas en los escritos de Eriúgena, y por cierto que en más de un lugar de ellos. Así, p. ej., en el mismo *Periphyseon*, dentro de la larga discusión sobre el carácter simultáneamente hecho y eterno de las cosas creadas que consigna el libro III<sup>25</sup> hallamos un párrafo donde la utilización de la mencionada exposición victoriniana es, en mi opinión, indudable. La conexión con el pasaje del *Adversus Arium* parece haberse establecido por la mención que se hace allí de la *eternidad* de la vida divina (línea ya citada antes):

Mario Victorino<sup>26</sup>

a— Vivit et ex aeterno et in aeternum vivit,  
ex se habens istud ipsum quod ei substantia est vivit. Non enim ei accedere actus aut debuit aut potuit, ne aliquando a se minus, sed semper perfectus, plenus ac totus; in eo quod est ei esse, inest etiam sic esse.

b— Cetera quae post deum sunt<sup>28</sup>

et potentiae sunt et actiones:

Escoto Eriúgena<sup>27</sup>

Credamus itaque et quantum datur mentis acie intueamur omnia visibilia et invisibilia

a'— aeterna et temporalia illudque aeternum et tempus et loca et spatia et omnia quae dicuntur secundum substantiam et accidens,

generaliterque dicendum

b'— quaecunque uniuersitas totius creaturae continet,

in uerbo dei unigenito

et aeterna simul et facta esse,

et neque aeternitatem in eis praecedere facturam neque facturam praecedere aeternitatem. Siquidem eorum aeternitas facta est et conditio aeterna in dispensatione uerbi.

<sup>23</sup> Cf. *Adv. Ar.*, IV, 12, 17-13, 14; P. Hadot, *PV*, pp. 389-390.

<sup>24</sup> Cf. P. Hadot, *Comm.*, pp. 1004-1005.

<sup>25</sup> Cf. *supra*, II, 4, segunda comparación textual propuesta.

<sup>26</sup> *Adv. Ar.*, IV, 12, 13-13, 4.

<sup>27</sup> *Periph.*, III, 669 A-D (p. 140, 6 - p. 142, 2); el desarrollo continúa hasta 670 A (p. 142, 14), pero la parte que aquí interesa más es la citada. El texto ha sido verificado en el manuscrito *Reims 875*, ff. 196v12-197v7.

<sup>28</sup> La fórmula 'quae post deum sunt' aparece a menudo en Eriúgena; se la ha considerado como inspirada en Máximo Confesor (cf. *Hom.*, p. 204, n. 2; *Comm. Jn.*, p. 187, n. 15), pero, como se ve, podría provenir también de Victorino. Compárese en especial con esta frase *Periph.*, IV, 743 B: 'Cetera vero, quae post eam [sc. omnium causam] sunt...'

c - potentiae, quae vi sua iam esse creduntur

ut omnia et esse et habere videantur quae maturis processio- nis actibus existientia in suo opere hic habere pro- venit;

actiones autem dicuntur, cum exsis- tendis processibus gignunt ac foras promunt quod esse possunt,

d - ut semen iam potentia est et culmus et folia, vel mas aut femina veneriae cupiditatis effusio.

Sed haec in mundo atque sub luna.

e - Supra vero in aethere atque caelo actiones sunt atque actionibus vivunt,

sed genita

et iam, quod futurum fuerant, facta. Ex ortu enim suo in operationes pro- prias suasque dimissa, suos actus natu- rae continentis contagione discurrunt.

f - Quod si haec, quae in mundo sunt, actus sunt, quanto magis illa quae in aeternis ac supracaelestia sunt, actus sunt et actiones sunt,

c/d - quae mundana ista genuerunt.

c' - Nam et cuncta quae videntur in or- dine saeculorum temporibus et locis

per generationem oriri

(Ver también abajo, último párrafo).  
→ d'

simul et semel aeternaliter in uerbo dei facta sunt. Neque enim credendum est tunc inchoasse fieri

quando in mundo sentiuntur oriri.

e' - Semper enim fuerunt in uerbo dei substantialiter,

ortusque eorum [ratio] et occasus in ordine temporum atque locorum

per generationem, hoc est per acciden- tium assumptionem,

semper in uerbo dei erat,

in quo quae futura sunt iam facta.

Siquidem diuina sapientia circumscribit tempora, et omnia quae in natura rerum temporaliter oriuntur

f' - in ipsa praecedunt et subsistunt aeternaliter.

Ipsa est enim mensura omnium sine mensura et numerus sine numero et pondus, id est ordo, sine pondere<sup>29</sup>.

Et ipsa est tempus et saeculum<sup>30</sup>, ipsa est praeterita et praesentia et futura.

Ideoque a Graecis epekeina uocatur<sup>31</sup> quia omnia tempora in se creat et circumscribit dum super omnia tempora sit aeternitate sua, omnia in- terualla praecedens ambiens concludens.

c' / d' - Nam et de his quae naturali cur- su in ordine temporum annuatim fieri sentimus rationem reddere nemo potest.

<sup>29</sup> Cf. S. Agustín, *De Genesi ad litt.*, IV, 3-4, 8.

<sup>30</sup> Cf. Ps. Dionisio, *De Div. Nom.*, X, 2.3, 937 B.940 A (en la versión eriugeniana: PL 122, 1163 C. 1164 C).

<sup>31</sup> Cf. R. Roques, "Traduction ou interprétation?" (cit. *supra*, I, n. 8), p. 63; p. 74, n. 20; p. 76 (discusión). La substantivación de epekeina (con el artículo *to* o *ta*) es conocida en griego clásico, cf. Liddell-Scott, *s. v.*, pero acá Eriúgena hace de este término (escrito *epikeina* en los manuscritos del *Periphyseon*) una suerte de nombre divino (cf. una observación análoga sobre *on/ōn* en *Expos.*, VIII, 76-78; ver asimismo *Periph.*, III, 682 A; p. 168, 34). Eriúgena puede haberse inspirado aquí en Marciano Capella: cf. *Annot. Marc.*, p. 73, 25-30, donde epekeina (ms. *epikina*) es glosado 'quicquid est super omnia praeterita et futura'.

Quis enim uim *seminum* cogitans quomodo per numeros locorum et temporum in uarias species *animalium fruticum herbarum* erumpunt cur et quomodo dicere praesumat aut earum occasiones ad purum dinoscere praeualeat... debent ordinem temporum implere et ex inuisibilibus causis in ui *seminum* simul constitutis non simul sed temporum interuallis et locorum in formas sensibiles *procedere*...

A pesar de las indudables semejanzas verbales entre estos dos textos, que alcanzan la cuasi identidad en las frases centrales de *e-e'* ('iam, quod futurum fuerant, facta' → 'quae futura sunt iam facta'), el lector puede tener la impresión, al analizar su contenido conceptual, de hallarse frente a un 'quid pro quo'. En efecto, Victorino no habla *aquí* de la existencia eterna de las cosas en Dios, sino del distinto grado de actualidad que poseen en sí mismas: dicha actualidad es imperfecta en el mundo sublunar (*c-d*) y aumenta en los astros —los cuales, aunque no nombrados explícitamente, son indicados con suficiente claridad— (*e*)<sup>32</sup>, para hacerse plena en las realidades eternas (*f*). ¿Cómo ha podido Escoto Eriúgena desconocer esto, y cambiar, p. ej., 'et potentiae sunt et actiones' (*b*) en 'et aeterna simul et facta' (*b'*), o 'in aethere atque caelo', (*e*) en 'in uerbo dei' (*e'*)? Cabría contestar sencillamente que el autor irlandés reelabora libremente un texto que no está obligado a respetar en su significado original, puesto que, de todos modos, como no menciona su fuente no tiene por qué suponer que el lector irá a buscarla para cotejarla con su obra y verificar la fidelidad de ésta a su modelo<sup>33</sup>. Pero esta explicación no es la única posible. La interpretación eriugeniana de este trozo del *Adversus Arium* puede haberse visto influida, en efecto, por otros textos de Victorino que ofrecen una cierta similitud en lo que se refiere a la teoría de la potencia y el acto y el ejemplo de las semillas, y en los cuales sí se considera la preexistencia de los entes en el Logos y en Dios; p. ej.:

Quippe si est dei potentia esse ex his quae non sunt ea quae sunt, iam secundum potentiam esse sunt *onta* illa ipsa *mē onta*, et idcirco non esse illa diximus quae in abscondito posita et in potentia nondum apparuerunt actione. *Fuerunt enim omnia in deo*. Eorum enim quae sunt *semen logos est, logos autem in deo*. Operatione, id est virtute dei, qui est filius, apparuerunt omnia et facta sunt<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cf. P. Hadot, *Comm.*, p. 1005, ad IV, 12, 25-29.

<sup>33</sup> Con un poco de malicia, podría decirse incluso que una cierta infidelidad es de hecho ventajosa, ya que borra mejor el rastro de una influencia que el autor no tiene demasiado interés en poner de manifiesto. Cabe recordar acá que H. Liebeschütz destacaba con razón en 1970 "the difficulty of identifying sources in a writer as skilful in transforming and adapting them as was Eriugena" (*ME*, p. 15). Esto lleva a la cuestión de la originalidad del pensador irlandés, sobre la cual se dirán algunas palabras en la Conclusión.

<sup>34</sup> *Ad Cand.*, 25, 2-9.

Estas líneas del *Ad Candidum* se encuadran en el tercer modo de entender las "cosas que no son" explicado en dicho opúsculo, y parecen haber influido en la sección respectiva del *Periphyseon*, I, según he dicho en otra parte<sup>35</sup>; ahora bien, es evidente la vinculación que tiene a su vez la tercera manera de Eriúgena con el texto del libro III que examinamos aquí: en ambos pasajes eriugenianos se habla, p. ej., de la manifestación de las cosas 'in temporibus et locis per generationem', en ambos se trae a colación la 'uirtus seminum', etc.<sup>36</sup>. Es que ambos textos del *Periphyseon* tienen como fondo las mismas ideas victorinianas. El fragmento del *Ad Candidum* que he transcritto no es, por cierto, el único pasaje del neoplatónico africano en que éstas aparecen<sup>37</sup>: existen otros textos importantes en sus obras que habría que citar también al respecto, pero ello alargaría en exceso el presente artículo<sup>38</sup>. Quede por el momento como resultado que, si la influencia de otros autores, como el Pseudo Dionisio y San Agustín, no es de ninguna manera desdeñable<sup>39</sup>, el pensamiento de Eriúgena parece haber sido guiado principalmente en estos temas por Mario Victorino.

2. La continuación del pasaje del *Adversus Arium* citado en el apartado precedente nos conduce de nuevo a las *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, y más precisamente a un parágrafo del capítulo VII que se encuentra unas pocas páginas más allá de aquel donde aparecía el concepto de movimiento "circular o esférico", que aquí se recuerda

<sup>35</sup> Cf. "L'express.", II, 2, b.

<sup>36</sup> Comparar *Periph.*, I, 444 D (p. 42, 17) con el párrafo c' del texto citado más arriba; 445 B (p. 42, 31—pp. 44, 4) con d'. Sobre la 'uirtus seminum' cf. también *supra*, II, apartado n.º 4, en especial nota 52; *infra*, n. 39.

<sup>37</sup> Cf., p. ej., en el mismo opúsculo: 'Quaedam igitur quae non sunt quodam modo sunt ut ipsa quae sunt, quae post *generationem* et sunt et dicuntur et ante *generationem* aut in potentia sua aut in alio fuerunt, unde generata sunt, secundum illos modos: iuxta circa aliud naturam [modo II] et iuxta quod nondum est esse, quod *futurum est* et potest esse [modo III]' (*Ad Cand.*, 5, 11-16).

<sup>38</sup> En un trabajo próximo proyecto volver a ocuparme de la cuestión.

<sup>39</sup> Cf. *supra*, notas 29-31. El tema de las semillas es tratado por Agustín, p. ej., en *De Genesi ad litt.*, V, 23, 44-45, pasaje cuya analogía con el del *Adversus Arium* citado arriba es, por lo demás, señalada por P. Hadot, *Comm.*, p. 1005 (sobre IV, 12, 17-25). Cf. a este respecto *Hom.*, p. 250, n. 1: en el paso del registro cosmológico de las "razones seminales" de Agustín al registro metafísico de la 'uirtus seminum' eriugeniana que advierte allí É. Jeauneau, la concepción victoriniana del Logos como 'semen omnium' tuvo muy probablemente algo que ver: cf., además del texto del *Ad Candidum* ya recordado en el cuerpo de la página, *ibid.*, 27, 10-11; *Adv. Ar.*, I, 3, 8; 19, 20; 25, 25-26 ('et semen est et velut elementum omnium quae sunt'); 57, 34-35; III, 4, 1-2; 12, 15 ('semen, origo, fons'). En *Hymn.* III, 87-90, la imagen de la semilla es aplicada al Padre, pero son más interesantes unos versos del himno I donde 'semen' es el Hijo y el Padre es llamado 'virtus seminis' '...filius, / Cunctis qui *ontos* semen est. Tu vero *virtus seminis*, / In quo atque ex quo gignuntur cuncta, virtus quae fundit dei, / Rursusque in semen redeunt genita quaeque ex semine' (13-16). Cf. también *infra*, n. 61.

y que, como he dicho antes, procede sin duda del libro I de la obra de Victorino<sup>40</sup>. El texto dionisiano que Eriúgena comenta ahora — el cual se refiere, como todo el capítulo, a la primera jerarquía angélica— comienza, en su versión, con las palabras ‘et proprio per se motu’<sup>41</sup>. Nuestro intérprete las parafrasea primero con: ‘qui ex semetipsis est, quoniam per se mouentur’; pero esta explicación no le parece suficiente, y vuelve a examinarlas, en una breve ‘quaestio’, algo más abajo<sup>42</sup>. El punto por dilucidar es: ¿cómo puede decirse que las esen-

<sup>40</sup> ‘...ueluti circulari motu seu spherico reuolute’ (*Expos.*, VII, 392-393); cf. *Adv. Ar.*, I, 60, 13-14, citado *supra*, II, 5. En el pasaje de Dionisio nada hay que evoque esta idea, al menos directamente. Como es sabido, en otros textos el Pseudo Areopagita distingue el movimiento circular del rectilíneo y el espiral o compuesto: ver, p. ej., *De div. nom.*, IX, 916 C-D, citado en *Periph.*, I, 523 B (p. 218, 32-33) (cf. St. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1978, pp. 251-253); pero no hay allí mención de un movimiento esférico. Por otro lado, Marciano Capella habla en cierto momento de una esfera presente ante Júpiter, la cual es imagen e idea del mundo, es decir, según el comentario de Eriúgena, ‘omnium rerum formulam quam Grece ideam vocant’ (*Annot. Marc.*, p. 42, 35 - p. 43, 2; p. 44, 27-30); tal simbolismo de la esfera, sin duda de origen neoplatónico (cf. J. Préaux, “Jean Scot et Martin de Laon en face du *De nuptiis* de Martianus Capella”, *JSEHP*, 161-170, en particular p. 164; ver asimismo *supra*, II, 5, n. 86), muestra cierta semejanza con el que hemos visto en el *Adversus Arium* (esfera = Logos universal), pero Capella no habla de un movimiento de dicha esfera inteligible.

<sup>41</sup> *Expos.*, VII, 387 (= PL 122, 1051 B): ‘et proprio per se motu et eodem motu...’. Hay que precisar que la edición SC, 58 bis, da en el pasaje respectivo del original griego: *kai tēs oikeias aeikinētou kai tautokinētou* (208 B; lín. 21-22, p. 110 Heil); pero en PG 3 (que reproduce la edición B. Cordier, 1634) se lee *autokinētou* en lugar de *aeikinētou*; esta misma lección *autokinētou* aparece en el ms. *Vallicellianus* 69 (*E* 29), del siglo X, el cual tiene estrecho parentesco con el *Paris, Bibl. nat. grec 437* (= *M*), que sirvió de base a la versión eriugeniana (cf. *supra*, I, 1). Estos detalles son importantes porque una de las varias lagunas de *M*, que nos priva de unos diez folios, incluye precisamente este pasaje del cap. VII de la *Jerarquía celeste*; no conocemos directamente, pues, el tenor de la frase dionisiana traducida por Eriúgena, pero podemos reconstruirla comparando su versión con la de Hilduino, que usó el mismo códice griego. Hilduino pone: ‘et proprie se mouentis, et a se moti...’ (cf. G. Théry, *Études dionysiennes*, t. II, Paris 1937, p. 33, lín. 21-22 y n. 8). Según esto, parece indudable que *M* traía en este paso, como el *Vallicellianus* y como PG 3: *autokinētou kai tautokinētou*. Por otra parte, el pasaje de las *Expositiones* que se cita más abajo (en el cuerpo de la página) presupone, por su desarrollo propio y por la vinculación implícita con el *Adversus Arium* que se expondrá en este apartado, la presencia del adjetivo *autokinētos* en el original griego. (Cf. sobre las variantes y los distintos manuscritos el aparato crítico y la introducción de G. Heil en la edición SC, 58 bis. Heil reconstruye allí, p. 53, algo de la parte perdida de *M*, pero no menciona el caso examinado aquí). Puede añadirse que *aeikinēton* aparece en la *Jerarquía celeste* más adelante, en XV, 329 B (lín. 25; p. 170 Heil): *aeikinēton* [*M* concuerda aquí con los otros mss.] *tautokinēton kinētikon heterōn* [*heteron M*], que Eriúgena vierte: ‘semper motus, per seipsum motus, movens alterum’ (PL 122, 1066 A; cf. *Expos.*, XV, 231 ss).

<sup>42</sup> Cf. *Expos.*, VII, 393-394; la ‘quaestio’ comienza en la línea 400: ‘Quod autem ait: proprio per se motu, diligenti indiget inquisitione’. Es interesante que el desarrollo introducido en el capítulo IV con una fórmula similar (‘Nec hoc transeundum arbitror, quoniam inquisitione dignum...’; IV, 153) se inspira también en gran parte en Mario Victorino, como se vio *supra*, I, 3; lo mismo

cias celestes se mueven por sí mismas, con movimiento propio, si todas las cosas son movidas por Dios? Una primera respuesta, que esquivaría la dificultad interpretando al "movimiento propio" simplemente como el natural que poseen todas las cosas, es descartada de entrada: si tal fuera el sentido de la expresión cuestionada, no se comprendería por qué Dionisio hace de esa forma de 'motus' un privilegio de los órdenes celestes más elevados. 'Per se' significa aquí algo más, a saber, no por otro. Sin embargo, ello no contradice la moción divina universal, ya que puede afirmarse que tienen movimiento 'per se' las creaturas que no son movidas *por otras creaturas* superiores, aun cuando sí sean movidas, necesariamente, por Dios; pues Dios es superesencial y sobrepasa 'omne quod est et quod non est': por ende, de lo movido inmediatamente por él, no es inexacto decir que es movido 'a nullo'. Este razonamiento puede ser esquematizado como sigue:

'per se' = 'a se' = 'non ab alio' = 'a nullo' = 'immediate a Deo'<sup>43</sup>.

ocurre con la otra 'quaestio' del capítulo VII, introducida con las palabras: 'Si autem queris quid est circa Deum moveri...' (VII, 112-113), la cual fue examinada *supra*, II, 5. Se refuerza así la hipótesis de que Eriúgena tenía las obras de Victorino como libro de consulta cuando escribía su Comentario a Dionisio, según lo había sugerido yo en 1983 a propósito de *Expos.*, IV, 63-82, refiriéndome sobre todo al *Ad Candidum* (cf. *supra*, I, 3, con nota 45). Nótese, por lo demás, que la conveniencia de disponer de algún guía que elucidara las 'obscurissimas... sententias' del *corpus areopagiticum* fue puesta de relieve por el propio Eriúgena en la carta enviada al rey como prefacio a su versión de Máximo, cf. *MGH, Epist.*, VI, p. 162, 6 y sig. Quizás haya en sus expresiones un poco de retórica, pero en lo substancial debían corresponder a un sentimiento genuino. Cabe cotejarlas con lo que más tarde (año 875) escribirá Anastasio el Bibliotecario al mismo Carlos el Calvo, al ofrecerle su traducción de los escolios de Máximo y Juan de Escitópolis; Anastasio critica por demasiado literal la versión eriugeniana de Dionisio y añade: 'Quapropter ipse merito anxius coepi sedulus quaerere, si forte repperiri potuisset praeceptor quisquam vel aliquod scriptum, quo enucleante tantus pater nobis liquidius illucesceret...' (*MGH, Epist.*, VII, p. 432, 9-11). Ese apoyo exegético que Eriúgena mismo, primero, y después Anastasio proclamaban encontrar en Máximo Confesor, el maestro irlandés parece haberlo buscado también, pero sin decirlo, en Mario Victorino.

Agrego por último que las páginas del *Periphyseon*, III, sobre la vida universal, inspiradas en Victorino, que han sido analizadas en la sección II de este trabajo, se presentan también como una 'quaestio'; cf. 727 D (p. 274, 6): '...et cur hoc non immerito quaeritur'.

<sup>43</sup> Cf. *Expos.*, VII, 401 y sig. Esta reinterpretación de 'nullus' es evidentemente paralela a la de 'nihil' en *Expos.*, IV, 72-82 (pasaje que, como se dijo ya —cf. nota precedente— se inspira en Victorino); en ambos casos se usa la misma terminología ('superessentialis', 'omne quod est et quod non est'). Más adelante, VII, 421-424 (citado más abajo en el cuerpo de la página) se da una reinterpretación alternativa menos atrevida: 'a nullo' = 'a nullius proprie principio motus' = 'ab omnium generali principio'.

Parece claro que, mediante una u otra explicación Eriúgena intenta armonizar el concepto de movimiento automotor, de origen platónico (cf. *infra*, n. 49), con la doctrina de la moción universal por el Motor inmóvil, que proviene en definitiva de Aristóteles y que fue transmitida al pensador irlandés por Máximo Confesor (cf. *Periph.*, I, 514 B (p. 200, 1, y sig.); V, 870 C-871 A; E. Jeaneau,

Llegamos así a las líneas de las *Expositiones* donde se manifiesta nuevamente la influencia del *Adversus Arium*:

Mario Victorino <sup>44</sup>

Escoto Eriúgena <sup>45</sup>

a - Quod si haec, quae in mundo sunt, actus sunt, quanto magis illa, quae in aeternis ac supracaelestia sunt, actus sunt et actiones sunt, quae mundana ista genuerunt.

b - Item et anima et angeli ex animis et supra animas.

c - Nam et anima autogonō,

id est suo et a se sibi orto, motu fertur, et autokinētos

dicitur,

unde et a(eik)inētos <sup>47</sup>. Ergo semper in motu est quod est semper agere et esse ipsam *energeian* ut sit ei substantia, ipse ille motus.

d' - Pulchre igitur excellentissimi caelestium essentiarum ordines *autokinētoi*, hoc est per se moti, et sunt et nominantur <sup>46</sup>, quoniam per seipsos seipsos mouent, et a seipsis mouentur.

A nullo enim *superiori se* mouentur, nisi ab ipso *Deo*

qui nullius proprie principium motus est, quoniam omnium generale est; quod autem omnium generale est, nullius proprium est.

a' - Hac ratione non solum *primordiales omnium rerum cause*

*autokinētoi*

b' - uerum etiam et excellentissimi caelestes ordines nuncupantur.

c' - Humana quoque anima

a philosophis *autokinētos*, hoc est per seipsam mota, non irrationabiliter nominatur,

"Jean l'Érigène et les *Ambigua ad Johannem* de Maxime le Confesseur", en *Maximus Confessor*, ed. F. Heinzer - C. Schönborn, Fribourg 1982, 348-364).

<sup>44</sup> *Adv. Ar.*, IV, 13, 1-14.

<sup>45</sup> *Expos.*, VII, 418-432.

<sup>46</sup> Esta fórmula aparece también en Victorino, cf. *Adv. Ar.*, IV, 5, 41: 'hoc nominantur et esse dicantur'; ver asimismo IV, 23, 33-34; *Ad Cand.*, 5, 12-13 (citado *supra*, n. 37): 'et sunt et dicuntur'. Cf. P. Hadot, *PV*, p. 406, n. 4 *in fine*. Otras fórmulas parecidas: 'et sunt et intelleguntur' (*Adv. Ar.*, I, 54, 15-16); 'et appellatur et intellegitur' (*ibid.*, 55, 5).

<sup>47</sup> Corrección conjetural de Henry-Hadot; en el manuscrito A (= *Berol. Philippus 1684*): ΑΚΙΝΗΤΟΣ (= *akinētos*), cf. *CSEL* 83, p. 243, aparato. La conjetura se funda en el contexto ('semper in motu') y en otros pasajes de Victorino, así como en el modelo platónico subyacente (cf. *infra*, n. 49). Pero Eriúgena, en todo caso, probablemente leyó *akinētos* (A es del siglo IX/X); este concepto de 'inmotus' (cf. la glosa en el manuscrito A) no parece fácil de conciliar con la frase siguiente ('ut sit ei substantia, ipse ille motus') y por eso tal vez las *Expositiones* no se hacen eco de uno ni de otra. Sin embargo, la aparente contradicción de Victorino podría explicarse dentro de la concepción eriugeniana con la doctrina del 'motus immobilis' o 'stabilis'; cf., entre muchos otros textos, *Expos.*, I, 170-171.187 y en la página que nos ocupa, VII, 395-396. Esta doctrina no es

d - Dictum est enim: 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. Habet ergo *autogonon kinēsin*, id est motum a se ortum, ut deo est, ut Christo,

sed quia non est ille prior spiritus, idcirco alia substantia et facta, non a se existens, sed facta, ut a se haberet motum, quippe anima aliud, aliud vita.

d' - (Cf. también supra, el párrafo inicial).

quia nulla creatura propinquior est Deo, et, si non peccaret, per nullum superiorem se ordinem administraretur, quoniam nullus superior illa fieret ordo,

quemadmodum non erit, quando in pristinam nature sue reuocabitur dignitatem.

Cuando se compara el desarrollo eriugeniano transcripto con la breve frase de la *Jerarquía celeste* de la cual toma ocasión, se observa que el Pseudo Dionisio sólo aplica el calificativo *autokinētos* al orden (*taxis*) de los ángeles superiores; la mención de las causas primordiales y, más aún, del alma humana, que hallamos en las *Expositiones*, deben tener, pues, otro origen. Ahora bien, el *Adversus Arium* atribuye explícitamente al alma el carácter de *autokinētos*, y se refiere en el mismo pasaje a las realidades supracelestes, que son "actos y acciones", y a los 'ángeli'<sup>48</sup>. Eriúgena combina, pues, en su *excursus* sobre el concepto de 'proprio per se motu', dos doctrinas que a sus ojos eran sin duda complementarias, y que de hecho tienen entre sí afinidades que se deben a una tradición neoplatónica parcialmente común; dicha tradición se apoya en la exégesis de determinados textos de Platón, en especial del *Fedro*<sup>49</sup>. En Victorino encontraba también el pensador irlandés la interpretación de *autokinētos* por *autogonos kinēsis*, o

ajena tampoco al *Adversus Arium*; ver, p. ej., I, 50, 2-3; III, 2, 35 y sig. Por otra parte, acaso Eriúgena haya visto en este *akinētos* un ejemplo más del sentido intensivo, y no privativo, que tiene a veces el prefijo *a-* en griego, y que él mismo pone de relieve en *Annot. Marc.*, 40, 18-19; *Glos. Mart.*, p. 112, 17-20 (cf. allí la nota 28) y en *Expos.*, III, 246-247; cf. su singular traducción positiva del adjetivo dionisiano *atekhnos*, estudiada por R. Roques, "Valde artificialiter": le sens d'un contresens", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, LXXVII (1969-1970), 31-72; ver también É. Jeuneau, "Jean Scot Érigène et le grec" (cit. *supra*, I, n. 2), pp. 46-47.

<sup>48</sup> Sobre los 'ángeli ex animis' de Victorino, y en general sobre su angelología, que combina elementos hebreo-cristianos y porfirianos, cf. P. Hadot, *PV*, pp. 392-395.

<sup>49</sup> *Fedro*, 245 c (y sig.) es recordado tanto por M. de Gandillac en su comentario del pasaje dionisiano indicado (*SC*, 58 bis, p. 110, n. 2) como por P. Hadot a propósito de *Adv. Ar.*, IV, 13, 6-7 (cf. *Comm.*, p. 1005) y de otros textos emparentados de Victorino (cf. *Comm.*, p. 892, sobre I, 63, 30-33; p. 951, sobre III, 7, 40-8, 5). Cabe mencionar que en ese paso del *Fedro* la mayoría de los manuscritos trae: *to gar aeikinēton athanaton*, pero en un papiro aparece, en lugar de *aeikinēton*, la lección *autokinēton* (adoptada, p. ej., por L. Robin en la ed. *Belles Lettres*, Paris 1947; cf. P. Hadot, *PV*, p. 300, n. 1); cp. el caso similar de la *Jerarquía celeste* indicado *supra*, n. 41.

'motus a se' (cf. *d'*: 'a seipsis mouentur'), concepto que se reitera en numerosos textos victorinianos<sup>50</sup>, así como la vinculación de dicho tipo de movimiento con Dios<sup>51</sup>. Por último, una frase de *d*, quizá leída con una variante<sup>52</sup>, pudo sugerirle la idea de la no existencia de creaturas superiores al alma humana, que necesitaba para poder justificar en lo que a ella concierne la designación *autokinētos*, de acuerdo con su razonamiento, antes resumido: 'a se' = 'a nullo' = 'immediate a Deo'<sup>53</sup>.

Las someras anotaciones que preceden no agotan, por cierto, lo que puede decirse sobre estos textos. Me limitaré a agregar aquí, para terminar, que cuando Eriúgena precisa que el alma es denominada *autokinētos* 'a philosophis' (*c'*), nos confirma lo que se dijo en la sección anterior acerca del intermediario por el cual llegaron hasta él varias de las doctrinas que, no sin cierta razón, atribuye a los "filósofos", a los "platónicos", o a Platón mismo<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Cf. 'autogonos motus', dicho del Padre y del Hijo, *Adv. Ar.*, III, 17, 15.17; 'ex se genito motu', referido a la procesión del Logos, *Ad Cand.*, 22, 11-12; 'a se motus', dicho del Padre, *Adv. Ar.*, III, 7, 13-14, y del Logos, III, 7, 40-8, 5. (Este concepto tiene gran importancia en la teología trinitaria de Victorino). Por otro lado, del alma se dice: 'a se movetur', *Ad Cand.*, 10, 20-21; *Adv. Ar.*, I, 42, 6-7 (definición del alma y de la vida). Ver asimismo *Adv. Ar.*, I, 63, 30-32 (ya citado *supra*, II, notas 99 y 104) con las acotaciones de P. Hadot, *Comm.*, p. 892.

<sup>51</sup> Tal vinculación no es, empero, idéntica en ambos autores; en Victorino, el 'motus a se' es el característico de Dios mismo —cf. la nota precedente— y del alma en cuanto imagen suya; en Eriúgena, es el de las creaturas que son movidas inmediatamente por Dios.

<sup>52</sup> En lugar de 'quia non est *ille* prior spiritus' —es decir: "porque [el alma] no es aquel Espíritu [= Dios] anterior [a ella]" (cf. la traducción de P. Hadot, *SC*, 68, p. 537)—, se diría que Eriúgena leyó —ya porque su manuscrito traía tal variante, ya porque reinterpreto el texto—: 'quia non est *illa* [abl.] prior spiritus', "porque no hay espíritu [creado] anterior a ella [= al alma]"; cf. *d'*: 'quoniam nullus superior *illa*...', y más arriba (párrafo inicial del pasaje citado, VII, 421-422): 'A nullo... superiori se'; también VII, 410: 'omne quod a superiori se creatura non mouetur...'

<sup>53</sup> Respecto de las causas primordiales (*a'*) y de los órdenes celestes supremos (*b'*), tal ausencia de intermediarios era sin duda más fácil de admitir que respecto del alma del hombre (*c'*), para la cual Eriúgena se ve obligado a añadir que dicha condición, actualmente anulada a causa del pecado original, se verificará en la restauración final (*d'*). Nótese, por otra parte, que la afirmación de la proximidad máxima del alma humana a Dios ('quia nulla creatura propinquior est Deo') presupone la doctrina bíblica de la creación del hombre a imagen y semejanza de su Hacedor, que no está explícita en este pasaje de las *Expositiones*, pero sí en su fuente (cf. el párrafo *d* de Victorino).

<sup>54</sup> Cf. *supra*, II, 5. St. Gersh, "Per se ipsum. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors", *JSEHP*, 367-376: pp. 375-376, nada dice de la vía por la cual puede haberse transmitido hasta Eriúgena esta "classical theory" del alma como *autokinētos*. Tampoco menciona a Mario Victorino en conexión con dicha cuestión M. de Gandillac, "Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la 'Hiérarchie céleste'", *JSEHP*, 393-403: p. 394, n. 3; p. 399. La misma observación vale para las consideraciones de este segundo trabajo sobre la concepción de un movimiento "esférico" (*ibid.*, p. 397; cf. *supra*, II, 5) y sobre el desarrollo del cap. IV de las *Expositiones* relativo a la variante *zōa* (*ibid.*, p. 398; cf. *supra*, I, 3). Victorino

3. Hace algunos años, M. Lapidge observaba que, en tanto que sobre la filosofía de Eriúgena se han llevado a cabo investigaciones sumamente amplias y minuciosas, su poesía no ha sido nunca estudiada a fondo, salvo en el caso ("monumental excepción") de Ludwig Traube<sup>55</sup>, a quien se debe la edición crítica de los *Carmina* (1896) aún en uso. Y sin embargo —puede agregarse—, los poemas eriugenianos no tienen solamente interés literario, sino también filosófico y teológico; pues si bien las ideas que en ellos encontramos no son sino las que expone con mayor tecnicismo el autor en sus obras doctrinales en prosa, suele resultar útil cotejar dos o más desarrollos de un mismo concepto hechos según distintos registros<sup>56</sup>: se descubren así, en ocasiones, matices que de otro modo pasarían inadvertidos. Además, de tal cotejo pueden surgir nuevos indicios que tal vez permitan avanzar en la tarea que ahora nos ocupa, la de identificación de las fuentes del pensamiento eriugeniano. A este respecto, los *Carmina* ofrecen un terreno escasamente explorado, en el cual todavía son posibles hallazgos y acaso algunas sorpresas. Mas la cuestión es demasiado amplia como para pretender examinarla en el presente trabajo; dejando, pues, su consideración global para otra oportunidad, me limitaré por el momento a unas pocas acotaciones sobre un poema que se relaciona parcialmente con el tema de la vida. He aquí sus versos iniciales:

Mystica sanctorum panduntur dogmata patrum,  
Pneumate sanctifico quae cecinere deo<sup>57</sup>

El comienzo es prometedor: la alusión a enseñanzas misteriosas de "los Santos Padres", ¿no será acaso una referencia deliberadamente vaga a Mario Victorino, como sucedía en algún lugar del *Periphyseon*

---

es igualmente ignorado en el breve resumen de una conferencia de J. Trouillard cuando se examina este último tema y la exposición paralela del *Periphyseon*, III: ver *Annuaire 1980-1981 de l'École Prat. Haut. Études, Ve Section*, 89 (1982), p. 502.

<sup>55</sup> Michael Lapidge, "L'influence stylistique de la poésie de Jean Scot", *JSEHP*, 441-452: p. 441.

<sup>56</sup> Mayor atención a los poemas eriugenianos desde este punto de vista puede advertirse en ciertos trabajos recientes, p. ej. en las ediciones y artículos de É. Jeuneau; cf. también M. Foussard, "Aulae sidereae. Vers de Jean Scot au Roi Charles", en *Cahiers Archéologiques*, XXI (1971), 79-88; Werner Beierwaltes, "Sprache und Sache" (cit. *supra*, II, n. 63), pp. 540 y sig.; etc. Por otra parte, P. E. Dutton, "Eriugena, the Royal Poet", *Jean Scot écrivain*, éd. G.-H. Allard, Montréal-Paris 1986, 51-80, ha sacado partido de los *Carmina* para la obtención de información histórica acerca de su autor; ver en particular, en las pp. 65-67, las observaciones sobre los poemas escritos por Eriúgena para ser presentados a Carlos el Calvo en las fiestas pascuales, entre los cuales se cuenta el *Carmen* II, V, que nos ocupará acá. (Dutton no toca, empero, la cuestión de las fuentes literarias en que se inspiró Eriúgena para componer esas poesías de circunstancias, que eran probablemente encargadas por el rey y leídas luego ante éste y su corte en el transcurso de las festividades).

<sup>57</sup> *Carm.* II, V, 1-2.

ya visto antes <sup>58</sup>? Más aún, se emplea a propósito de los Padres cuya doctrina será explicada el verbo "cantar, celebrar", lo cual nos hace recordar que Victorino es autor de tres himnos. Y efectivamente, en éstos se puede señalar alguna semejanza con la poesía eriúgeniana citada, cuyo tercer verso es:

*Aeterno patris verbo, quo cuncta creantur*

Victorino, por su parte, había escrito acerca del Hijo:

*Hunc logon Graeci vocarunt, intus in patre deum,  
Causa qui sit ad partum atque ad ortus omnium.  
Nihil namque absque hoc creatum est, per hunc creata cuncta sunt.*

.....  
*Christus igitur actus omnis, actus, cum procedit filius,  
Actusque vita est, qua procedunt et creantur omnia* <sup>59</sup>.

La semejanza es innegable, y por otro lado hay algún indicio en el *Periphyseon* de que Eriúgena conocía probablemente estos versos de Victorino <sup>60</sup>; más también es cierto que el teólogo africano no hacía más que parafrasear en ellos *Jn.*, 1, 1-3, y podría objetarse que el parecido con la línea de Eriúgena citada se debe a ese fondo común a ambos. En realidad, aunque los himnos victorinianos parecen haber dejado algunas otras huellas en los *Carmina* del Irlandés <sup>61</sup>, no creo que se los pueda ver como una fuente importante de éstos. Otros textos de Victorino, en cambio, han tenido mayor peso, y, en la poesía que nos ocupa, han sido decisivos para algunos pasajes, como enseguida veremos.

Conviene indicar en primer lugar que este poema de Eriúgena se puede dividir en cuatro partes: la primera (versos 3-22), que es la que analizaremos, es un compendio de la doctrina de la creación (eterna y temporal), la caída y la redención; la segunda (versos 23-32), que según Traube se inspira en una obra de San Isidoro <sup>62</sup>, enumera los sig-

<sup>58</sup> Cf. *supra*, II, 4, el comienzo del segundo texto del *Periphyseon* (III, 649 C): 'uestigia patrum...', y las observaciones que allí se hacen al respecto.

<sup>59</sup> *Hymn.* I, 39-41.56-57. En Eriúgena se puede comparar también con estos versos victorinianos *Carm.* II, VIII, 25 y sig., en especial: 'Rerum principium primum cognoscite Christum: / Verbum cuncta creans natum de pectore patris'.

<sup>60</sup> Cf. *Periph.*, III, 642 A (p. 78, 26): 'Nam a Grecis logos uocatur...'

<sup>61</sup> Ver, p. ej., *Carm.* IV, I, 78-82: 'Orthodoxa fides diversa voce per orbem / "Abba pater" clamat [cf. *Rom.*, 8, 15; *Gal.*, 4, 6] laudans mysteria summa: / Unius ac trinae bonitatis fertile germen, / Ingenitum genitumque deum munusque perhenne / Fontis inexhausti, quo manant flumina vitae'. Podría haber aquí alusiones a varios pasajes de los himnos de Victorino (sin excluir por ello obras de otros autores), p. ej., *Hymn.* I, 2: 'Adesto, lumen verum, pater omnipotens deus.'; 14: 'Cunctis qui ontos semen est...' (cf. *supra*, n. 39); 47-49: 'Missus mittenti par, et fons tamen manet, / Semper discurrit, spargens vitas, missus ut flumen filius. / Hinc substantia unum ambo, fons deus, flumen filius'; 78: 'Haec est beata trinitas, haec beata unitas'; *Hymn.* III, 30-31: 'Fons, / Flumen...' (el tema de la fuente y el río aparece también en otros textos victorinianos, cf. *infra*, n. 95); 59-60: 'Ingenitus, / Unigenitus...'; 63-64: 'Generator, / Genitus...'; 101-102: 'Ex aeterno ingenite, / Ex aeterno genite...'; 248-251.

<sup>62</sup> Cf. *Carm.*, p. 535, nota sobre los versos 25-32.

nos cristológicos del Antiguo Testamento; la tercera (versos 33-40) se refiere a la celebración de la Pascua, lo cual da a entender que el poema fue compuesto con ocasión de dicha fiesta; finalmente, la cuarta parte (versos 41-50) es una invocación por el rey, que culmina con dos versos enteramente en griego<sup>63</sup>.

En la primera parte se discierne la influencia del *Adversus Arium*, y en particular de las páginas del libro IV sobre la vida universal y las conexas sobre la escala jerárquica de los actos que se han estudiado más arriba. Para mayor claridad de la exposición, analizaré primero por separado los versos 3-10 (los versos 1-2, ya citados, son puramente introductorios): luego se verá su articulación con el resto de la primera parte. Las líneas indicadas serán confrontadas simultáneamente con un pasaje de la discusión del *Periphyseon*, III, acerca del carácter eterno de las cosas creadas, en el cual aparecen ideas y expresiones afines, y con el párrafo de Victorino que, según se mostró antes<sup>64</sup>, es la fuente de dicho pasaje.

Mario Victorino<sup>65</sup>

Escoto Eriúgena  
*Periph.*, III<sup>66</sup>

*Carm.* II, V

Supra vero in aethere at-  
que caelo actiones sunt  
atque actionibus vivunt,  
sed genita

Semper enim fuerunt in  
uerbo dei substantialiter

<sup>3</sup> Aeterno patris uerbo,  
quo cuncta creantur

ortusque eorum ratio  
et occasus in ordine  
temporum atque locorum  
per generationem  
... semper in uerbo dei  
erat,

Occultis sinibus ordine  
quaeque suis,

et iam, quod futurum fue-  
rant, facta.

in quo quae futura  
sunt iam facta.

→ v. 7

Ex ortu enim suo in ope-  
rationes proprias suasque  
dimissa, suos actus natu-  
rae continentis contagio-  
ne discurrunt. Quod si  
haec, quae in mundo sunt,

Siquidem diuina sa-  
pientia circumscribit  
tempora, et omnia quae  
in natura rerum tem-  
poraliter oriuntur

<sup>5</sup> Fabrica quo mundi for-  
mis simul omnibus una  
*Surrexit*, fuerat ut ra-  
tione sua.

<sup>63</sup> En lo que se refiere a la inserción de términos, y a veces frases completas, en lengua griega, ver las consideraciones de M. Lapidge, *art. cit.*, pp. 441 y sig. Lapidge, tras mentar ciertos precedentes, concluye que se trata de un rasgo de estilo cuya amplitud e importancia se deben a Eriúgena mismo (p. 443). Puede ser, pero entre quienes contribuyeron probablemente a sugerirle esta práctica, que el autor irlandés desarrolló, cabe recordar, a mi entender, no sólo a Marciano Capella, sino también a Mario Victorino, en cuyos himnos aparecen algunas palabras griegas; Alcuino imitó este uso en sus propios poemas (cf. P. Hadot, "Les hymnes de Victorinus et les hymnes *Adesto et Miserere* d'Alcuin", *AHDLMA*, XXVII (1960), 7-16). Pero más que dicho uso en sí puede haber influido en Escoto Eriúgena la actitud general del neoplatónico africano frente a la lengua y autores griegos, y su generoso empleo de expresiones técnicas de ese origen en sus obras teológicas; cf. "L'express.", Conclusión.

<sup>64</sup> Ver más arriba, n<sup>o</sup> 1, segundo texto del *Periphyseon* citado (III, 669 A-D), en particular *e-f* / *e'-f'*.

<sup>65</sup> *Adv. Ar.*, IV, 12, 25-13, 4.

<sup>66</sup> 669 B (p. 140, 17-22).

actus sunt,  
quanto magis illa, quae  
in aeternis ac supracae-  
lestia sunt, actus sunt  
et actiones sunt,

quae mundana ista ge-  
nerunt.

in ipsa praecedunt et  
subsistunt aeternaliter.

Quae sine praecessit  
in Christo tempore  
facta,<sup>67</sup>

Dum semper natus  
cuncta creata videt.

Quam super effertur  
sanctus ratione regentis

<sup>10</sup> Spiritus, ut sacras vi-  
vificaret aquas.

La lectura del párrafo del *Adversus Arium* presupuesta por los versos transcriptos es la misma que va implícita en el *Periphyseon*, es decir que se lo refiere íntegramente al Verbo y a la creación eterna de las cosas en él (salvo la última frase, que marca la transición al mundo espacio-temporal); lo que Victorino afirmaba de los astros es aplicado en Eriúgena a las causas primordiales, que no son nombradas explícitamente en este poema<sup>68</sup>, pero a las cuales se alude con suficiente claridad con la mención de los 'occultis sinibus' donde, antes del comienzo del tiempo, todo fue hecho ya<sup>69</sup>. Cabe preguntarse, ade-

<sup>67</sup> Sigo aquí el texto del manuscrito (*Vatic. Regim. lat. 1587*), conservado por la edición Floss (*PL 122, 1228 B*); Traube, sin dar razones, corrigió 'in' en 'non'. A mi modo de ver, 'sine... tempore facta' es correcto; cf. la expresión simétrica y opuesta 'sub tempore facta' en el verso 31. Pero la razón principal para respetar la lección del manuscrito la brinda el paralelo con el pasaje del *Periphyseon* arriba indicado; compárese, además de la línea señalada *supra*:

*Periphyseon*, III, 669 B

*Carmen* II, V, 7

(p. 140, 15)

(p. 140, 20)

(1) simul et semel aeter-  
naliter

(2) in uerbo dei

(3) facta sunt

(2) in quo

(1) quae futura sunt  
iam

(3) facta

(1) sine...

(2) in Christo

(1) tempore

(3) facta

Por supuesto, detrás de todos estos textos está la línea de Victorino citada (en la interpretación de Eriúgena): 'et iam, quod futurum fuerant, facta'.

<sup>68</sup> Las causas primordiales figuran con su nombre en *Expos.*, VII, 425, texto que, de acuerdo con lo antes visto (apartado 2, a-a'), depende igualmente de *Adv. Ar.*, IV, 13, 1-4. Por otra parte, cabe recordar también aquí otros versos eriugenianos que expresan ideas afines a los citados: 'Quaerito, quis primus fulsit in orbe dies, / Quo machinae mundi cumulatim dicitur esse [cp.: Fabrica quo mundi formis simul omnibus una] / In species proprias transitus ex nihilo, / Conditor et causas, quas secum semper habebat, / Prodidit in formas lumine conspicuas'. (*Carm.* II, III, 4-7).

<sup>69</sup> Cf. É. Jeauneau, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal-Paris 1978, pp. 40-42. La relación entre las causas y los "senos secretísimos de la naturaleza" está formalmente establecida en la explicación del tercer modo de 'quae sunt et quae non sunt', recordado allí por Jeauneau; ahora bien, dicho pasaje del libro I del *Periphyseon* se vincula con el del libro III citado aquí, como se ha dicho más arriba, apartado 1, segundo texto (ver en particular n. 36).

más, si en estos versos no se refleja también, poéticamente traducida, una exposición sobre el origen de las ideas que figura un poco antes en el mismo libro IV *Adversus Arium* y que muy probablemente contribuyó a la formación de la doctrina eriugeniana de las causas primordiales como creadas por Dios<sup>70</sup>. En cuanto a los dos últimos versos de este trozo (9-10), puede acotarse que el "Espíritu que vivifica" es también mencionado por Victorino, en otras páginas<sup>71</sup>; pero para entender la conexión de dichos versos con la frase confrontada, 'quae mundana ista genuerunt', hay que recurrir a la exégesis eriugeniana de Gén., 1, 2 —versículo a que alude allí el *Carmen*—, y más específicamente a la interpretación alternativa basada en la versión siríaca que Eriúgena encontraba en San Basilio: 'et spiritus dei fouebat aquas', o 'foecundabat aquas',

ut ex occultis incognitisque suae naturae sinibus in cognitionis facultatem per *generationem* perque in genera ac formas speciesque proprias sensibilibus intelligibilibusque substantiarum multiplicem processionem in suos varios innumerabilesque prodirent effectus...<sup>72</sup>.

La "vivificación de las aguas sagradas" por el Espíritu divino equivale, pues, para Eriúgena, a la "*generación* de las cosas de este mundo" de que hablaba el *Adversus Arium*.

La continuación del texto de Victorino sobre la escala de los actos puede haber dejado algunas huellas —que serán indicadas en nota<sup>73</sup>— en los versos siguientes de esta poesía; pero es difícil distinguir su influencia de la de otro pasaje victoriniano vecino y en algunos respectos paralelo<sup>74</sup>, que consideraremos ahora, y que asume gran importancia para el estudio de las fuentes del poema. En efecto, hallamos en él expresiones literalmente idénticas a las empleadas por Eriúgena; tales correspondencias verbales difícilmente podrían explicarse

<sup>70</sup> '...Deus, inquam, primum —si in dei operibus dicendum aliquid primum; sed intelligentia humani ingenii, ut se exerat, ut res capiat, rebus vel simul existentibus vel *simul fusis* et ortus et diversos ortus et *quasi tempus* adtribuit— deus, inquam, primo universalium universales existencias substantiasque progenit. Has Plato ideas vocat, cunctarum in existentibus specierum species principales... Genera igitur generum *profunduntur a deo* et omnium potentiarum potentiae universaliter principales'. (IV, 5, 25-32. 34-36). Además, el verso 8: '...cuncta creata videt', evoca otro texto del mismo libro, ya citado, donde se dice que Dios, desde el centro de todos los entes, 'ideas *tôn ontôn* non versabili aspectu videt' (*Adv. Ar.*, IV, 24, 37-38; cf. *supra*, II, n. 89). Sobre la identidad entre 'uisio' y 'creatio', ver *Periph.*, III, 672 C (p. 148, 7) y sig.; 704 B-C (p. 220, 11-21).

<sup>71</sup> Cf. un texto cercano al citado, *Adv. Ar.*, IV, 9, 10 y sig. (donde hay una referencia implícita a *Jn.*, 6, 63: 'Spiritus est qui vivificat'). Por otra parte, 'vivefacit', 'vivefacere', etc., aparecen con insistencia —aunque referidos al Logos— en el pasaje de *Adv. Ar.*, I, 26, 26 y sig. de que se hablará al final del presente apartado.

<sup>72</sup> *Periph.*, II, 555 C (p. 68, 25-29); cf. 554 B (p. 66, 9-20).

<sup>73</sup> Ver más adelante, notas 77 y 78.

<sup>74</sup> *Adv. Ar.*, IV, 11, 8-20; 12, 1-5. Comparar las menciones de las realidades eternas en IV, 13, 2-4 y del Logos en 11, 8-9; de los ángeles en 13, 5 y en 11, 9-10; del alma en 13, 5-14 y en 11, 13-17.

en éste como simples reminiscencias, y ciertamente no son resultado de meras analogías de pensamiento entre los dos autores. Para situar ese otro pasaje hay que retroceder un poco y recordar que, al analizar la manera en que el *Periphyseon*, en la exégesis del quinto día de la creación, adapta la exposición de Victorino sobre la vida universal, se advirtió que en dos ocasiones el desarrollo eriugeniano, casi siempre paralelo al del *Adversus Arium* (salvo por ciertos cambios en el orden de los párrafos), omite completamente el contenido de algunas líneas de su modelo <sup>75</sup>. Pues bien, curiosamente, son esas líneas entonces omitidas las que dan el hilo conductor de los versos 11-22 de la poesía 'Mystica sanctorum'; la porción de texto intermedia entre los dos fragmentos también parece tener algunos ecos en el poema, pero menores y dispersos, por lo cual no se la transcribirá de nuevo íntegramente:

Mario Victorino

(...vis potentiaque vitalis,  
 quae defluens a *logō* illo qui vita est,  
 quem dicimus *filium*,  
 per *archangelos*, *angelos*, *thronos*, *glorias*  
*ceteraque quae supra mundum sunt*,  
 primo in incorpora atque *ayla*, naturali  
 sua substantia munda atque puriora,  
 cum currit ac *labitur*,  
 lucem suam maiore sui communione  
 partitur.  
 Mox in *animam* fontemque animae gra-  
 datim veniens,  
 quia anima *imago tou logou est*,

quasi quadam cognatione maiorem de-  
 fluendi accipit *cursum*;

et quia in animanda anima properat,  
 fit ei in animanda eius petulantior  
 adpetitus.

*Hinc* in *hysten* mersa et *mundanis* ele-  
 mentis et postremo carnalibus vinculis  
 implicata,  
 corruptioni atque *ipsi morti* sese miscens,  
 vivendi *idolum materiae* facibus prae-  
 stat <sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Cf. *supra*, II, 2, e, con nota 17; II, 3, n, con nota 27.

<sup>76</sup> De los versos 3-10, ya citados, se recuerdan únicamente las primeras palabras, que tienen correspondencia en este pasaje de Victorino.

<sup>77</sup> Cf. también *Adv. Ar.*, IV, 13, 4-5: 'Item et anima et *angeli* ex animis et *supra animas*'.

<sup>78</sup> Cf. también *Adv. Ar.*, IV, 13, 5. 9-10: 'Nam et anima ... Dictum est enim: "faciamus *hominem* ad *imaginem* et *similitudinem* nostram"'.  
<sup>79</sup> *Adv. Ar.*, IV, 11, 8-20.

Escoto Eriúgena <sup>76</sup>

<sup>3</sup> Aeterno *patris verbo*...

.....  
<sup>11</sup> *Angelicum numerum* <sup>77</sup> *superorum*  
*castra tenentem*  
 Constituit *mundo*, *cetera quaeque vides*.

→ v. 16

Quorum primatu *hominem* paradisi  
 habebat

*Assimilem* factum mente videre deum <sup>76</sup>.

<sup>15</sup> Hanc homo praeclaram speciem com-  
 plectere nolens

*Corruit* et prolem traxit ad ima suam.

.....

Sed ne tanta dei penitus transiret  
*imago* <sup>78</sup>,

Hanc speciem hominis coepit habere  
 deus.

*Hinc* natus *mundo*, passus sub lege ma-  
 lorum

<sup>20</sup> *Morte* sua mortem perdidit *ipse* meam.

(*Vivunt ergo cuncta...* (→ v. 21)  
*Vivunt supracaelestia...* (→ vv. 3-10)  
*...throni et gloriae, item angeli...* (→ v. 11)  
*...Iesus autem Christus et spiritus sanctus...* (→ vv. 7.9-10)  
*...potentiam qua cuncta vivefiant...* (→ v. 21)  
*...et, quia vivunt, esse sortita sint.)*<sup>80</sup>. (→ v. 21)

Quis est iste,  
 unde in aeterna atque in mortalia  
 vitalis spiritus spirat,  
 quo vigent cuncta, quo subsistunt,  
 quo actus proprios sumunt, quo et  
 generata sunt et generatura proveniunt?  
 Deus, sine dubio, deus et, quod menti  
 nostrae venerationi est, vivendi pater  
 numenque vivendi<sup>81</sup>.

Quo sunt, quo vivunt, quo stant, quo  
 cuncta moventur,

Ille deus moritur, vivat ut ipse homo.

Este último paralelo produce, como alguno anterior, una doble impresión: por un lado, es indiscutible que existe un parentesco entre los textos comparados, ya que no sólo tienen en común conceptos, sino también términos instrumentales y recursos estilísticos<sup>82</sup>; pero por otro lado, parecería en un primer momento que Eriúgena se aleja mucho de la mente de Victorino al referir la "inmersión en la materia" y el "mezclarse con la muerte misma", de que hablaba éste, a la encarnación y pasión del Verbo (versos 19-20). Del plano filosófico, de reflexión estrictamente racional, en que se había situado la doctrina de la vida universal en el libro III del *Periphyseon*, hemos pasado aquí, se dirá tal vez, al ámbito de la teología y de la meditación religiosa<sup>83</sup>: indudablemente, el género literario elegido, y el hecho de que este poema haya sido compuesto para ser ofrecido al rey con motivo de una festividad litúrgica, han de explicar este enfoque. Mas sería un error, en cualquier caso, creer que el autor irlandés reinterpreta de una manera totalmente arbitraria las expresiones tomadas del *Adversus Ariam*. Veamos por qué.

En el pasaje citado, Victorino describe, con un lenguaje mítico en el cual se ha señalado la influencia de los *Oráculos caldaicos*<sup>84</sup>, el descenso de la "potencia vital", que fluye de la Idea de Vida —es decir, según la versión cristianizada del Africano, del Logos, del Hijo—. Dicha potencia vital es concebida "como un río de luz que desciende a

<sup>80</sup> Cf. *Adv. Ar.*, IV, 11, 20-38 (citado íntegramente *supra*, II, 2, f-j; II, 3, k-n; las líneas recordadas aquí son: 20, 23, 25, 27-28, 36, 38).

<sup>81</sup> *Adv. Ar.*, IV, 12, 1-5.

<sup>82</sup> Cf., en especial, v. 12: 'cetera quaeque' (en Victorino: 'ceteraque quae'; el paso de una forma a otra es gráficamente muy fácil); v. 19: 'Hinc'; v. 21: la cuádruple anáfora de 'quo', acompañada por una correlación parcial de los términos que introduce ('vigent' → 'vivunt'; 'subsistunt' → 'sunt'; 'actus proprios sumunt' → 'moventur').

<sup>83</sup> Naturalmente, esta contraposición adolece de excesiva simplificación, pues el *Periphyseon* en su conjunto dista de ser una obra estrictamente "filosófica" según nuestros criterios actuales (que, por supuesto, son anacrónicos en el caso).

<sup>84</sup> Cf. P. Hadot, *PV*, pp. 402-403.

través de los estratos de realidad en una deslumbrante cascada”<sup>85</sup>. El descenso se hace en dos etapas principales<sup>86</sup>: en la primera, la luz de la vida es comunicada abundantemente a las realidades supramundanas e incorpóreas, es decir, a los inteligibles e intelectuales, representados aquí por los “arcángeles, ángeles, tronos y glorias”; en la segunda, el río de la vida acelera su curso al llegar al nivel del alma, a causa del apasionado deseo de animar que ésta tiene, el cual la lleva a hundirse en la materia y a quedar, como consecuencia, prisionera de las ataduras carnales (del cuerpo). Así pues, el alma es instrumento de la Vida y hace posible la difusión de la potencia vital hasta los extremos límites de la realidad, ya que confiere incluso a “las heces de la materia” una sombra de vida (*‘vivendi idolum’*); pero a la vez, esa vivificación del cieno, de las capas ínfimas del cosmos, que tiene un aspecto positivo, es de hecho para ella una *caída* y una especie de muerte<sup>87</sup>. Mas la segunda etapa de la vivificación universal no acaba allí; falta un momento decisivo, el cual no es indicado expresamente en el texto citado, pero sí figura en un pasaje paralelo del libro I *Adversus Arium* que, según ciertos indicios, Eriúgena debió tener también presente al escribir su poema: el descenso del Logos mismo, y no ya de su potencia derivada; en otras palabras, la Encarnación<sup>88</sup>. En ese texto del libro I aparece también con mayor nitidez la imbricación entre vivificación de la materia y corrupción del hombre, o sea, en términos teológicos cristianos, entre creación del mundo sensible y pecado original. Cuando Eriúgena evoca, en el punto en que su fuente se refería a la aceleración del flujo descendente del río de la vida, la falta del primer hombre en el paraíso (v. 16), no incurre en un grosero equívoco: pues en Mario Victorino la caída de las almas, concebida al modo de la filosofía neoplatónica, parece de hecho el equivalente de lo que en otros Padres y en la teología tradicional es el pecado de Adán<sup>89</sup>. Detengámonos, pues, un instante, para terminar, en el pasaje mencionado.

Al explicar cómo el “gran misterio”, de acuerdo con las palabras de San Pablo, “se manifestó en la carne”<sup>90</sup>, Victorino afirma allí que

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 399.

<sup>86</sup> Dichas etapas están indicadas en el texto citado con los adverbios ‘primo’ (*Adv. Ar.*, IV, 11, 11) y ‘mox’ (*ibid.*, 13). Cf. P. Hadot, *Comm.*, p. 1002, *ad loc.*

<sup>87</sup> Cf. P. Hadot, *PV*, pp. 399, 402, 404 (“chute de l’âme”).

<sup>88</sup> Cf. P. Hadot, *Comm.*, p. 781 (sobre *Adv. Ar.*, I, 26, 26-43); W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, pp. 73-74.

La encarnación del Logos es considerada también por Victorino en *Adv. Ar.*, III, 3, 27 y sig., es decir en la continuación del pasaje sobre la vida universal citado *supra*, II, 1 y III, 1.

<sup>89</sup> Cf. P. Séjourné, en *Dict. théol. cathol.*, t. XV, Paris 1950, col. 2934-2936; W. Erdt, *Marius Victorinus Afer* (cit. *supra*, I, n. 51), pp. 176, 192, 250.

<sup>90</sup> Cf. I *Timot.*, 3, 16, citado en *Adv. Ar.*, I, 26, 10-13. En las líneas siguientes de Victorino se lee: ‘Hoc non est de prima generatione, sed de secunda [= la Encarnación]. Hoc enim est magnum mysterium quod deus exinanivit semet ipsum, cum esset in dei forma, deinde quod passus est, primum in carne se esse et humanae generationis ut fatum habere et in crucem tolli... Quid enim

el Logos existía ya según el modo inteligible e intelectual, y se manifestó según el modo sensible y encarnado; pues la potencia del Logos es siempre substancia de la vida, que vivifica, y que revivifica incluso lo que ha muerto<sup>91</sup>. El texto prosigue explicando el primer descenso del Logos:

In prima igitur motione omnia in vitam adduxit, et ista est descensio *tou logou* quod, quoniam a patre exiens, his qui in caelis sunt et angelis aut thronis vel gloriis et huius modi quae sunt dedit suam propriam vitam, potentia patrica: *logos* enim omnium est 'per quem facta sunt omnia'<sup>92</sup>.

Se observa aquí el mismo esquema que en el pasaje del libro IV sobre el 'defluere' de la potencia vital citado más arriba; en el *Carmen* eriugeniano, corresponden a estas líneas los versos 3-11. Pasemos ahora a las relativas a la 'secunda descensio'; cuatro versos de Eriúgena, que conviene reiterar, tienen con éstas un vínculo bastante estrecho:

Mario Victorino<sup>93</sup>

Escoto Eriúgena

Et rursus, quod non esset vivefacere, nisi esset materia ad potentiam vivefaciendi, effecta est materia, mortua natura, quae vivefacta suas malitias emisit vivificatione divina

exinanivit, si non erat antequam esset in carne? Et quid erat? Dixit: aequalia deo.' (*ibid.*, 13-18. 20-21). Esta distinción entre la 'prima generatio' y la 'secunda' puede ser puesta en relación con parte de lo que dice Agustín en las *Confesiones* acerca de lo que sí encontró y lo que no encontró en los 'libri platoniorum' traducidos por Victorino, haciendo también referencia a *Filip.*, 2, 6 y sig.: 'Indagavi quippe in illis litteris varie dictum et in multis modis, quod sit filius in forma patris non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter id ipsum est; sed quia semet ipsum exinanivit formam servi accipiens... [sigue el texto paulino sobre la encarnación, pasión y glorificación] ...quia Dominus Iesus in gloria est Dei patris, non habent illi libri'. (*Conf.*, VII, 9, 14). En efecto, la fe en la paradójica encarnación del Logos eterno, sustento metafísico del cosmos y Vida de todas las cosas, en la humanidad histórica de Jesús de Nazareth, es precisamente lo que distingue al pensamiento cristiano, y así como se la buscaría en vano en filósofos de otras creencias, no puede estar ausente de los que aceptan el evangelio: el mismo Agustín, por supuesto, y también Victorino y Eriúgena, por fuerte que sea en estos últimos la influencia neoplatónica.

<sup>91</sup> *Adv. Ar.*, I, 26, 25-29. En las líneas 28-29: '...et vivefacit et revivefacit et non permittit esse in morte quaecumque vivefacit', hay tal vez una alusión a *Jn.*, 11, 25 (cf. *Adv. Ar.*, I, 10, 1-2); por otra parte, puede notarse alguna semejanza con ellas en *Periph.*, III, 729 B (p. 276, 30 y sig.), citado *supra*, II, 4, e'.

<sup>92</sup> *Adv. Ar.*, I, 26, 30-35.

<sup>93</sup> *Adv. Ar.*, I, 26, 35-41. El texto continúa (lin. 42-43): '*Omnia ergo effectus logos et in omnibus, et genuit omnia et salvavit et regnavit vita aeterna existens*'. Compárese con las palabras subrayadas, p. ej., *Periph.*, III, 671 C (p. 144, 33-35): '...quid aliud restat intelligi nisi ipsum [*sc. dei uerbum*] *omnia in omnibus fieri?* Quomodo autem aut qua ratione dei *uerbum in omnibus* quae in eo facta sunt *fit* mentis nostrae aciem fugit...' Eriúgena deduce esta conclusión de un párrafo de Máximo Confesor, pero, como se ve, suena muy similar a una proposición ya enunciada por Victorino. Hay allí, evidentemente, una aplicación al Verbo de la expresión tomada de *I Cor.*, 15, 28 (cf. "L'express.", III, c).

et corruptit hominem.

*Sed logos, vita perfecta, conplevit  
mysterium*

et apparuit in materia, hoc est in  
carne et in tenebris. Quomodo enim  
erat possibile apparere quod fuisset, nisi  
in carne, hoc est in sensu appareret?

<sup>15</sup> Hanc homo praeclaram speciem com-  
plectere nolens

*Corruit et prolem traxit ad ima suam.  
Sed ne tanta dei penitus transiret imago,*

Hanc speciem hominis coepit habere  
deus<sup>94</sup>.

La asonancia de 'corruptit' y 'corruit', la correspondencia de 'sed' podrían ser coincidencias casuales, si todo el contenido de los versos de Eriúgena no concordara también con el párrafo de Victorino. Parece, pues, muy probable que al componer los primeros versos de la poesía 'Mystica sanctorum', Escoto Eriúgena se inspiró en los dos pasajes paralelos del *Adversus Arium* (libro IV y libro I), los cuales se complementan uno a otro<sup>95</sup>.

Una apostilla final sobre este poema. La vinculación de los versos 3-10 con un pasaje del *Periphyseon*, III, relativo a la eternidad de la creación en Dios, y sobre todo el uso alternado de párrafos de una misma página del *Adversus Arium* que se observa en los versos 11-22 y en las páginas de la obra mayor de Eriúgena que tratan de la universalidad de la vida, sugieren que el *Carmen* II, V y el libro III del *Periphyseon* deben datar aproximadamente de la misma época. El detalle quizá tenga algún interés<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Eriúgena alude aquí a *Filip.*, 2, 7: 'in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo'. Recuérdese que Victorino citaba implícitamente *Filip.*, 2, 6 y sig. unas líneas antes de los pasajes transcriptos en el cuerpo de la página (cf. *supra*, n. 90).

<sup>95</sup> Estrictamente hablando, debe precisarse que Eriúgena tomó sobre todo de dichos pasajes la estructura de la realidad, el aspecto estático; la concepción dinámica del descenso de la vida (cf. P. Hadot, *PV*, p. 398) sólo fue asumida por él aquí parcialmente, en su matiz de "descenso precipitado", de "caída". Sin embargo, la representación de la realidad como un río que desciende en gradas sucesivas desde la fuente universal no es, como se sabe, extraña al autor irlandés: cf., p. ej., *Periph.*, III, 632 B-D (p. 56, 23-37), que se puede confrontar con *Adv. Ar.*, I, 47, 20 y sig.; ver también *supra*, n. 61. Cabe agregar que *Adv. Ar.*, I, 26, 31 es evocado, en conexión con el tema eriugeniano general de la 'descensio', por W. Beierwaltes, "Eriugena. Aspekte seiner Philosophie", en *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, hrsg. H. Löwe, Stuttgart 1982, 799-818: n. 68, p. 816.

<sup>96</sup> M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, p. 78, observó ya en general la estrecha vinculación de algunos *Carmina* —entre ellos 'Mystica sanctorum'— con la *Versio Dionysii* o el *Periphyseon*, y dedujo que la composición de dichos poemas debe por ende datar de 860-866. Pero parece menos probable que sean "anteriores a 862", término que Cappuyns basaba en la fecha por él asignada al poema 'Aulae sidereae' (que hoy suele considerarse como escrito en 877): en lo que atañe, al menos, a 'Mystica sanctorum', la relación arriba indicada con el libro III del *Periphyseon* (el cual es sin duda posterior a 862) es tan directa que sugiere fuertemente simultaneidad.

MARIO VICTORINO	ESCOTO ERIUGENA			Ver 4
	<i>Periphyseon</i> 2	<i>Expositiones</i>	<i>Otras obras</i> 3	
<i>Ad Candidum</i> 10, 1-4 25, 2-9 29, 6-9.16-19	III, 669 A-D III, 685 D - 686 A	IV, 240-245		I, 3 III, 1 III, 1
<i>Adversus Arium</i> 1, 26, 35-41 I, 60, 1 ... 61, 17 5 I, 60, 1 ... 26  I, 61, 14-17 I, 64, 5-7 III, 3, 11-25 III, 3, 18-26 IV, 10, 45 - 11, 7 IV, 10, 45 - 11, 8; 11, 20-27 IV, 11, 8-20 IV, 11, 20 ... 12, 15 IV, 11, 27-38; 12, 5-15 IV, 12, 1-5 IV, 12, 13 - 13, 4 IV, 12, 25 - 13, 4 IV, 13, 1-14 IV, 24, 32-36 IV, 25, 12-39 IV, 25, 22-37	I, 477 A  V, 907 C - 908 B • III, 728 A-B III, 710 B • III, 728 B-D  V, 907 C - 908 B • III, 728 D - 729 A  III, 669 A-D  III, 649 C-D • III, 729 B-C	VII, 101...130 + 392-393 IV, 163-168  IV, 159-168  VII, 418-432 VII, 130-132	C II V, 15-18  AM, p. 10, 19(?)  AM, p. 10, 19-22 Hom., X, 8-10  C II V, 3.11-20  C II V, 21-22  C II V, 3-10	III, 3 II, 5 II, 5  I, 3 II, 5 III, 1 II, 1 II, 2 / I, 3 II, 2 III, 3 III, 1 II, 3 III, 3 III, 1 III, 3 III, 2 II, 5 II, 4 II, 4
<i>Hymnus I</i> 39-41. 56-57	III, 642 A		C II V, 3	III, 3
<i>In Galatas</i> 5, 17 (PL 8, 1192 A-B)		IV, 161-172		I, 3

CONCLUSION 1

*Referencias de los principales textos paralelos estudiados.*

*La influencia de Victorino y la originalidad de Eriúgena*

Las vinculaciones, en algunos casos bastante complejas, entre textos eriugenianos y victorinianos relativos a la vida, al alma cósmica e individual, al movimiento, que he intentado sacar a luz en el presente trabajo, son sólo una parte de las que una investigación metódica puede descubrir entre los dos autores en dichos dominios<sup>6</sup>. Por la índole misma del pensamiento de ambos, los temas retornan en ellos muchas veces, varían, se colorean con diferentes matices según los contextos, se interconectan de múltiples maneras. Se les ha reprochado a uno y a otro el desorden de la exposición y la oscuridad de muchos pasajes. A este cargo, que no carece de algún fundamento, vale oponer que en ciertos terrenos es tal vez preferible —dada la debilidad del intelecto humano— retomar reiteradamente un problema desde distintos enfoques, aun a riesgo de producir cansancio y confusión en los lectores, antes que pretender zanjarlo definitivamente en el lugar que se estima (quizás arbitrariamente) apropiado, dentro de un sistema ordenado y límpido cuya pulcritud puede deberse a que se ha limitado la visión a lo que se cree dominar y se han eludido las dificultades que se temía no ser capaz de resolver<sup>7</sup>. Pero sea ello como fuere, cuando el objeto de nuestro estudio no es solamente un pensador con tal modo de consideración y exposición de los problemas, sino dos, y nos proponemos determinar con cierta claridad la influencia de uno de ellos sobre el otro; cuando además el que suponemos influenciado bebe

<sup>1</sup> El cuadro adjunto *no* es un índice completo de los pasajes de ambos autores examinados o citados en el presente trabajo; comprende únicamente los textos más importantes, que en las secciones II y III fueron en su mayoría presentados en columnas paralelas. En los análisis comparativos respectivos se han señalado además otras vinculaciones textuales probables entre Victorino y Eriúgena que no figuran aquí por razones de espacio.

<sup>2</sup> Se han destacado dentro de esta columna los pasajes que van de III, 728 A a 729 C, los cuales tienen continuidad entre sí.

<sup>3</sup> Abreviaturas especiales: C II V = *Carmina* (ed. Traube), II, V;  
AM = *Annotationes in Marcianum* (ed. Lutz).

<sup>4</sup> Se encontrará aquí la sección y apartado (= número) del presente trabajo donde se consideran principalmente los textos indicados, con prescindencia de menciones secundarias.

<sup>5</sup> Los puntos suspensivos indican que se han citado líneas discontinuas entre I, 60, 1 y I, 61, 17; la referencia detallada de esas líneas puede hallarse en el lugar donde se estudia dicho texto (ver última columna).

<sup>6</sup> En trabajos que se hallan en preparación señalaré algunas otras muestras de la influencia de Mario Victorino sobre Escoto Eriúgena en cuestiones conexas con las acá analizadas.

<sup>7</sup> Cf. *Periph.*, V, 978 C.

también en otras fuentes —y no de las menores— y las cita en abundancia, al paso que respecto de la que a nosotros nos interesa guarda un obstinado silencio: cuando tal es el caso, la tarea de búsqueda y análisis a que nos vemos obligados no resulta, a la verdad, demasiado fácil, si bien, en compensación, puede llegar a ser apasionante. Por lo que atañe a las conclusiones hasta aquí obtenidas, preciso es reconocer que son sólo provisionales; para darles mayor grado de certeza y más prieta densidad filosófica habría que examinar por separado, con detenimiento, cada uno de los puntos y aspectos en que las comparaciones efectuadas sugieren un influjo de Mario Victorino sobre Eriúgena. Semejante indagación pormenorizada era, desde luego, imposible dentro del marco del presente trabajo. Mas lo que éste intentaba no era llevar a cabo un tratamiento exhaustivo de las cuestiones planteadas, sino más bien acumular indicios —pruebas circunstanciales, pero a menudo ligadas entre sí y reforzadas unas por otras— de un hecho que hasta ahora no había sido, en general, debidamente reconocido o adecuadamente valorado: la presencia continua, a lo largo, según parece, de toda la carrera filosófico-teológica del pensador irlandés, de los escritos victorinianos, que muestran haber sido para él fuentes de informaciones sobre la filosofía griega, libros de consulta en cuestiones difíciles, guías para la interpretación de los tratados dionisianos, modelos en ciertas materias estilísticas e, incluso, inspiradores de tal o cual motivo poético.

Si las hipótesis que he expuesto son acertadas, una pregunta se hace inevitable: ¿por qué, entonces, Eriúgena *nunca* menciona por su nombre a un precursor que fue tan importante para él? Una primera razón podría ser la falta de 'auctoritas' suficiente en Victorino, quien había sido, p. ej., criticado abiertamente por San Jerónimo —y probablemente también, en forma implícita, por San Agustín, entre otros aspectos, en lo referente a la universalidad de la vida<sup>8</sup>— y no podía, como Dionisio Areopagita, "el más grande de los teólogos", el discípulo de Pablo, o como el "venerable Máximo" o el "gran Gregorio", servir de respaldo y patrono al osado Irlandés cuando se apartaba de lo que sostenían "muchos y casi todos"<sup>9</sup> los autores latinos en temas centrales de metafísica y teología. Mas eso no parece explicar totalmente la taciturnidad de Eriúgena respecto de Victorino<sup>10</sup> y brota

<sup>8</sup> Cf. *supra*, III, 1, la censura de San Agustín al vitalismo de tipo victoriniano. En cuanto a San Jerónimo, su malhumorada referencia a Mario Victorino en *In Galatas prologus* (PL 26, 308 A) era seguramente conocida por Eriúgena, ya que *i*<sup>2</sup> la transcribió en el folio 41r del manuscrito *Bamberg Patr. 46* (ver *supra*, I, n. 42), al final del *Ad Candidum*.

<sup>9</sup> Cf. *Periph.*, III, 650 C-D (p. 98, 33-34).

<sup>10</sup> Es oportuno recordar que también Alcuino, en su *De fide sanctae et individuae trinitatis*, había utilizado a Victorino sin identificar sus citas, o atribuyendo vagamente, en alguna ocasión, elementos tomados de sus obras a los 'dialectici'. Sin embargo, en el *Adversus Elipandum* lo cita explícitamente y hace de él una breve presentación bastante favorable. Cf. P. Hadot, "Marius Victorinus et Alcuin", *AHDLMA*, XXI (1954), 5-19.

una sospecha: ¿acaso el maestro palatino habrá ocultado deliberadamente su dependencia del neoplatónico africano, a fin de apropiarse más cómodamente de ideas y expresiones que pertenecían a aquél?<sup>11</sup>. ¿Dónde queda entonces la "originalidad" de Eriúgena?

Para responder en alguna medida a este interrogante, cabe decir, en primer lugar, que tal vez haya que abandonar la ilusión de la posibilidad de un comienzo absoluto en lo que atañe a la reflexión filosófica, de una vuelta a cero que desembarace totalmente la mente de doctrinas ajenas y le permita una visión de las cosas enteramente nueva e incontaminada. Nuestro espíritu no es absoluto, y en su manera de conocer hay demasiados elementos dados —empezando por el lenguaje, sin el cual un razonamiento más o menos sutil es imposible— como para aspirar a tal ideal cartesiano. Y si éste es realizable, no fue, en todo caso, el de la humanidad durante largos siglos. El uso extensivo de fuentes escritas era, p. ej., en tiempos de Eriúgena considerado como natural. Quizá lo distintivo de un auténtico pensador sea saber elegir esas fuentes nutricias, interpretar críticamente los materiales recibidos de ellas, desarrollar sus virtualidades e integrarlos en una concepción propia (que no necesariamente es un "sistema"). Aceptar de otros lo que se cree verdadero —o próximo a lo verdadero— no siempre equivale a carecer de pensamiento personal: lo que importa es que tal aceptación no se reduzca a una repetición mecánica, sino que se realice a partir de la comprensión y valoración de las razones por las cuales el filósofo que se adopta como guía llegó a las conclusiones que de él se toman. No puede afirmarse que Eriúgena haya logrado efectuar plenamente y en todos los casos tal asimilación inteligente de las doctrinas que debe a sus precursores, pero en esa dirección lo orienta su tendencia dominante; ciertamente, el sabio irlandés es mucho más que un compilador como los que no faltaban en su tiempo. En lo que respecta en particular a Mario Victorino, se ha visto en el presente trabajo más de un ejemplo de utilización de sus obras que dista bastante de la copia pura y simple; podrá hablarse en tales casos de mala interpretación de sus escritos por parte de Eriúgena, pero muchas veces será más acertado y más justo pensar en una reinterpretación deliberada de determinadas expresiones y conceptos, en función de preocupaciones doctrinales propias que no coincidían con las de su modelo.

A pesar de estas consideraciones —que no se han hecho únicamente por afán apologético, para defender a un autor cuyo interés

<sup>11</sup> Claro está que, de ser esto así, alguien hubiera podido descubrir el recurso leyendo a ambos autores; sólo que, a la verdad, las obras teológicas de Mario Victorino no parecen haber contado con muchos lectores en la Edad Media (después no han sobreabundado tampoco...): del *Adversus Arium* se conoce un solo manuscrito; del *Ad Candidum* hay varios, pero ninguno de los conservados es más antiguo que el de Bamberg, vinculado precisamente con Eriúgena, y en tiempos del pensador irlandés no debía haber muchas copias circulando. Además, la dependencia de Eriúgena respecto de Victorino no es siempre abierta y fácil de establecer (cf. la observación general de H. Liebeschütz citada *supra*, III, n. 33).

y fascinación, de todos modos, no menguan un ápice por más estudios de fuentes con que se diseque su obra—, una cierta incomodidad subsiste quizá en el ánimo del lector, al ver que Eriúgena se abstiene de rendir a Victorino el mínimo tributo de recordar en alguna ocasión su nombre. Sean cuales fueren los motivos de tal actitud, una apariencia de mezquindad la ensombrece. Mas acá otra circunstancia, sin excusarlo, viene en auxilio del Irlandés, y es que, de acuerdo con los resultados de la investigación científica contemporánea<sup>12</sup>, el propio Victorino había cometido un “pecado” análogo respecto de filósofos anteriores —Porfirio, en particular—, largos extractos de cuyas obras, en traducción latina, llenan, según parece, no pocas páginas del *Adversus Arium* o del *Ad Candidum*, sin que sea señalada su procedencia. Y este hecho —frecuente, por otra parte, en la Antigüedad tardía y en la Edad Media— nos conduce a una última observación. La influencia de Mario Victorino reforzó sin duda potentemente el neoplatonismo que le llegaba a Eriúgena, en versión cristiana, tanto a través de los teólogos griegos que tradujo personalmente como por la vía de ciertos Padres occidentales, en especial Ambrosio y Agustín<sup>13</sup>. Victorino no puso menos sinceramente sus conocimientos filosóficos al servicio de la fe, después de su conversión, que su compatriota de Tagaste, pero su filosofía está menos reelaborada internamente a la luz del dogma que la agustiniana, y en no pocos pasajes es posible discernir, bajo la adaptación teológica, los rasgos apenas transformados de las doctrinas de neoplatónicos paganos que utiliza<sup>14</sup>. Esas páginas

<sup>12</sup> Cf. en especial los luminosos estudios de M. Pierre Hadot, a menudo recordados en el presente artículo, y sin los cuales éste, muy probablemente, no habría sido posible. (Lo mismo vale para las ediciones de Victorino preparadas por el profesor Hadot en colaboración con Paul Henry.)

<sup>13</sup> Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, p. 216, consideraba que, en lo que atañe a San Agustín, Eriúgena “a opéré un triage et s'est assimilé, par un instinct que le *De praedestinatione* trahissait déjà, et que la lecture des Grecs venait encore d'affiner, le seul fonds néo-platonicien”. La insuficiencia de esta apreciación —como la de muchos juicios análogos de otros autores— radica, a mi ver, en haber ignorado el papel que a Mario Victorino le cupo en esa asimilación selectiva del agustinismo por parte de Escoto Eriúgena y en su discrepancia más o menos disimulada con varias posiciones del doctor de Hipona. No todo alejamiento de la tradición agustiniana se explica en el filósofo irlandés por la influencia de los Padres griegos. Pero Cappuyns no da muestras de haber sospechado la importancia de Mario Victorino en la formación del pensamiento erigeniano: su nombre aparece una sola vez en *Jean Scot Érigène*, y sin vinculación directa con el autor del *Periphyseon*; Mario Victorino es enumerado entre las autoridades utilizadas por Alcuino y demás carolingios para el estudio de las artes liberales —en su caso, la retórica y la dialéctica— (p. 38). De las obras teológicas del Africano (o por lo menos del *Ad Candidum*), Cappuyns no dice ni una palabra. Es ésta una carencia importante en el libro del erudito belga, que sigue siendo de consulta imprescindible en muchas cuestiones (si bien algunas de sus interpretaciones doctrinales me parecen susceptibles de serias reservas).

<sup>14</sup> Cf., p. ej., *Adv. Ar.*, IV, 5, 7-8, donde se incluye, dentro de una lista de actos de vivir, el vivir de los ángeles, el de los demonios, y también el de aquellos ‘quos in mundo de mundo deos nominant’. Estos “dioses”, como observa P. Hadot, provienen de Platón (*Timeo*, 40a-41a), retomado por Plotino y Por-

plenas de un neoplatonismo casi puro<sup>15</sup> ejercieron su atracción sobre Eriúgena<sup>16</sup>, quien —según se dijo antes— parece haber disociado algunas veces en tales textos victorinianos los elementos de origen filosófico, para atribuirlos a los platónicos, o a Platón mismo<sup>17</sup>. Pero en general el pensador irlandés recibe en bloque, como genuinamente cristianos<sup>18</sup> —aunque de un cristianismo menos “popular” que el de un

firio. El sabio francés comenta al respecto: “Victorinus, en laissant subsister ces dieux dans son traité de théologie chrétienne, commet une singulière bévue. Toutefois il la corrige un peu en ne prenant pas l'expression à son compte...” (PV, pp. 397-398).

<sup>15</sup> Subrayar la evidente influencia neoplatónica en Victorino no significa desconocer sus contactos posibles con otras tradiciones doctrinales, en particular con el gnosticismo. Queda por dilucidar si las semejanzas señaladas, p. ej., por E. Thomassen, “The Structure of the Transcendent World in the Tripartite Tractate (NHC I, 5)”, *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), 358-375: pp. 370-371, se deben a influencias gnósticas sobre Victorino o a la utilización por éste de alguna fuente filosófica conocida también por los gnósticos (como sugiere Thomassen). L. Abramowski, “Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker”, *Zeitschr. neut. Theol.*, 74 (1983), 108-128, se inclina, por su parte, a pensar que ciertos gnósticos del siglo III pueden haber influido en la teogonía porfiriana, y a través de ésta haber dejado algunas huellas en la doctrina trinitaria de Victorino.

<sup>16</sup> Es interesante constatar que muchos de los pasajes de Victorino que en el presente trabajo han sido señalados como fuentes probables de páginas eriúgenianas figuran entre los textos de contenido neoplatónico —más específicamente, porfiriano— que P. Hadot ha identificado en la obra teológica del Africano. Cf. en el tomo II de *Porphyre et Victorinus*, pp. 9 y sig., los textos que llevan los números: 15, 52, 56, 57, 60, 65, 66-68 (= el pasaje esencial que comienza en *Adv. Ar.*, IV, 10, 45), 81, 83.

No parece inoportuno agregar aquí unas pocas palabras sobre el artículo de Marguerite Techert, “Le plotinisme dans le système de Jean Scot Érigène”, *Revue néo-scol. de philos.*, 29 (1927), 28-68. Corresponde decir ante todo que el tema de la vida sólo es considerado brevemente por la autora (p. 49), quien se refiere únicamente al libro V del *Periphyseon* y no menciona los pasajes del libro III que he analizado *supra*, sección II, ni su posible vinculación con el panpsiquismo plotiniano. En cuanto a la hipótesis general de la Sra. Techert, relativa a un posible conocimiento directo de los escritos de Plotino por parte de Eriúgena, si bien se apoya en un principio metodológico válido (la conformidad de expresiones entre los dos autores), en general no ha sido bien acogida, porque se ha objetado que los paralelos señalados pueden explicarse por intermediarios. Quedaría por ver si además de los autores que se han mencionado como tales (Macrobio, Agustín, etc.), no cumplió también el papel de transmisor, para algunos de los temas destacados en la parte III del artículo citado (pp. 59 y sig.), Mario Victorino.

<sup>17</sup> Cf. *supra*, II, 1 y 5. Es interesante notar que las páginas de *Periph.*, III, 727 D y sig., donde figura la mención de Platón y sus seguidores, páginas que Eriúgena basó tácitamente en Victorino, fueron a su vez utilizadas más tarde, junto con otros textos, como fuente para el conocimiento de la doctrina platónica, según lo atestigua el ms. *Bruxelles, Bibl. royale 11080-81* (s. XII), estudiado por A. Vernet: ver, en su comunicación “Fragment d'un manuscrit du ‘Periphyseon’ de Jean Scot (XI<sup>e</sup> siècle)”, *JSEHP*, 101-107, p. 104, n<sup>o</sup> 3) b).

<sup>18</sup> Cf. a este respecto el reciente trabajo de W. Beierwaltes, “Marginalien zu Eriugenas ‘Platonismus’”, en *Platonismus und Christentum*, hrsg. H.-D. Blume-Fr. Mann (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10, 1983), 64-74, que abunda en penetrantes observaciones sobre la recepción de las tesis

Agustín, y reservado para un pequeño grupo de 'sapientes'—, los 'mystica dogmata' de Victorino, entre los cuales se contaba la tesis de la difusión universal de la vida, que se extiende desde su manifestación esplendente en las realidades supracelestes hasta su presencia oculta en las extremas regiones inferiores del mundo sensible<sup>19</sup>.

filosóficas neoplatónicas por el pensador irlandés. El Prof. Beierwaltes menciona allí en dos ocasiones a Mario Victorino (n. 9, p. 66; n. 19 *in fine*, p. 70), pero sin profundizar en su posible función de intermediario entre el neoplatonismo y Eriúgena, rol histórico que, p. ej., en la p. 68 (últimas líneas), a propósito del 'nihil per excellentiam', asigna tal vez demasiado exclusivamente a Dionisio y Máximo Confesor.

<sup>19</sup> No es tal vez inoportuno agregar aquí que remiten al parecer a las páginas eriugenianas sobre la vida y temas afines algunas de las referencias a 'ioh<annes>' que se leen en los márgenes de los comentarios virgilianos de Servio en el manuscrito *Bern, Burgerbibliothek 363* (fines s. IX), las cuales han sido estudiadas por J. Contreni en su importante trabajo "The Irish in the Western Carolingian Empire", *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, hrsg. H. Löwe, Stuttgart, 1982, 758-798; cf. en especial texto 2, pp. 774-775, sobre la muerte (a los pasajes de Eriúgena que indica allí Contreni cabe añadir sobre todo *Periph.*, III, 729 B-C): las ideas expuestas por Servio en ese texto tienen gran afinidad con las de Victorino sobre la cuestión (cf. *supra*, II, n. 106); texto 53, p. 791 (el pasaje de Plinio que alega *Periph.*, III, 735 C es, al parecer, el mismo que se aduce en *Expos.*, IV, 172-188); texto 65, p. 796 (en las referencias eriugenianas se puede añadir *Periph.*, I, 476 C - 477 A; cf. *ibid.*, el comentario de Contreni al texto 64 y *supra*, II, 5).

Por otra parte, hay lugar de preguntarse si en el Comentario a los *Opuscula sacra* de Boecio que proviene de la escuela de Auxerre y refleja influencia eriugeniana, la glosa a 61, 29-30, 'ut arbores quae sentiunt', que figura en uno de los manuscritos más antiguos (*Paris, Bibl. nat. lat. 12957*, s. IX), es en verdad una mera interpolación que debe ser dejada de lado, como pretendía M. Cappuyns, "Le plus ancien Commentaire des 'Opuscula sacra' et son origine", *Rech. Théol. Anc. Méd.*, III (1931), 237-272: n. 27 *in fine*, p. 242; n. 41, p. 250. ¿No responderá esta glosa a la doctrina de *Expos.*, IV, 161 y sig., en particular 172-188 —es decir el párrafo basado en Plinio a que me refería más arriba—? (Esta parte del Comentario a Dionisio no había sido aún descubierta cuando Cappuyns escribió su artículo). Si es así, el glosador de Boecio podría haber conocido un ejemplar no mutilado de las *Expositiones* (cf. *supra*, I, n. 59).

En cuanto a la influencia posterior de las enseñanzas de Eriúgena acerca de la vida universal, convendría examinar, entre otros textos, las obras de Honorio Augustodunense.

## RÉSUMÉ

Les mêmes passages de Marius Victorinus, *Adversus Arium*, III et IV, qui paraissent —d'après les comparaisons proposées dans les sections précédentes de cette étude— avoir inspiré à Jean Scot les idées maîtresses du vitalisme qu'il soutient dans son Commentaire dionysien et dans le livre III du *Periphyseon*, ont influencé aussi une page du livre V concernant la vie des créatures dans le Verbe de Dieu. L'Érigène y donne une exégèse de *Jn.*, 1, 3-4, qui, tout en empruntant plusieurs éléments à Augustin, est à la fois marquée par des conceptions de Victorinus qui avaient été rejetées par l'évêque d'Hippone. La suite du texte de l'*Adv. Ar.*, IV, exposant l'échelle ascendante des actes, du monde sublunaire aux réalités supracélestes (12, 13 et suiv.), a fourni, moyennant certaines réinterprétations, la base d'un autre passage du *Periph.*, III, qui porte sur l'existence éternelle de toutes choses dans la Sagesse divine; Jean Scot s'y est sans doute appuyé aussi pour attribuer à l'âme humaine, dans les *Expositiones in Ier. Coel.*, l'adjectif *autokinētos*, qu'il trouvait chez Denys rapporté à la première hiérarchie angélique. Enfin, cette page de Victorinus, certaines lignes du développement précédent sur la vie universelle et un texte du livre I *Adv. Ar.* sur la 'descensio' du Logos sont les sources de la première partie du poème érigénien 'Mystica sanctorum' (II, V, Traube). Dans la Conclusion du travail, après un tableau synoptique des références des principaux textes comparés —dont le parallélisme a été signalé pour la première fois dans cette étude—, on présente quelques considérations générales sur l'influence très importante que l'oeuvre de Victorinus semble avoir exercée sur Jean Scot et sur ses conséquences pour l'originalité du penseur irlandais et le type spécifique de néoplatonisme dont est empreinte son élaboration du dogme chrétien.