

EL FUNDAMENTO DEL SISTEMA DE ERIÚGENA

AGNIESZKA MARIA KJUEWSKA

In Eriugena's system, it is the epistemology that defines the perspectives for the metaphysics of the system. The author will try to provide a justification for this statement in analysing the fundamental assumptions of Eriugena's *Periphyseon* and the way he applies the to his hexaemeral exegesis.

Stephen Gersh, en su descripción de los sistemas neoplatónicos, tanto cristianos como paganos, destaca una característica determinada de ellos: "en las escuelas del neoplatonismo pagano el mundo espiritual no es únicamente una jerarquía de causación sino también una jerarquía de cognición. Estos dos aspectos representan lo que podríamos expresar como la cara objetiva y subjetiva del sistema"¹. Volviendo al neoplatonismo cristiano, Gersh sostiene: "Más aún, con los cristianos la noción de cognición envuelve la misma ambivalencia anterior: por un lado, la cognición se representa como un momento en el proceso de causación, mientras que por otro, se concibe también como una manifestación del proceso mismo"².

En mi opinión, en lo que concierne al sistema de Eriúgena, este «aspecto subjetivo» es el más básico y determina al correspondiente «aspecto objetivo» más que a la inversa; en otras palabras, es la epistemología lo que define las perspectivas para la metafísica del sistema, más que al contrario. En lo que a continuación sigue, intentaré proporcionar una justificación para este postulado analizando los supuestos fundamentales del *Periphyseon* de Eriúgena y la manera en que los aplica a su exégesis hexaemeral. Ya G. H. Allard señaló que el *Periphyseon* se centra principalmente en las primeras líneas del *Génesis* y que, además, puede ser llama-

¹ S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, 1978, 82.

² S. Gersh, 161.

do, siguiendo a E. Gilson, un *Hexaameron* verdadero³. Esto concierne en particular a los libros II, III y IV, mientras que el libro I realiza una especie de introducción que define los conceptos fundamentales y determina el método del trabajo. Esto sugiere una afinidad con los tratados teológicos de Boecio, y especialmente con el *De hebdomadibus*, que también comienza con la definición de las *conceptiones communae*, que sirven como fundamento para una construcción posterior del sistema. El modelo para este procedimiento fue naturalmente proporcionado por Proclo en su *Elementatio theologica*.

Boecio define la *conceptio communis* como sigue: “Una concepción común es una afirmación que es aceptada de modo general tan pronto como es formulada. Hay dos clases de ellas. Una es universalmente inteligible, como por ejemplo, ‘si se toman iguales de iguales lo remanente es igual’. Nadie que comprenda esta proposición lo negará. La otra clase es inteligible sólo a los doctos, pero se deriva de la misma forma de concepción común, como: ‘Lo incorpóreo no puede ocupar un espacio’ y otras similares. Esto es obvio para los doctos pero no para los demás”⁴. Eriúgena comienza con el segundo tipo de *conceptiones communae*, por cuanto al *Periphyseon* le compete la discusión del concepto de naturaleza (*physis*), que es más un concepto «aprendido» que algo universalmente inteligible, puesto que la comprensión de Eriúgena acerca de la naturaleza se fundamenta firmemente en la tradición intelectual «aprendida» del pensamiento boeciano.

II. Eriúgena define naturaleza como sigue: “Naturaleza entonces, es el nombre común, como hemos dicho, para todas las cosas,

³ Véase G. M. Allard, “La structure littéraire de la composition du *De divisione naturae*”, en J. J. O’Meara / L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Dublin, 1970, 148.

⁴ Boecio, *Quomodo substantiae*, I, en *The Theological Tractates*, H. F. Stewart / E. K. Rand (eds.), Harvard University Press, 1968, 40-41: “Communis animi conceptio est enuntiatio quadam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: ‘Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse’, nullus id intellegens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit ut est: ‘Quae incorporalis sunt, in loco non esse’, et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant”.

para aquellas que son y las que no son”⁵. Esta noción de ser, que incluye tanto el ser como el no ser, se caracteriza por una apertura a la totalidad que todo lo contiene⁶. Aunque Eriúgena no emplea aquí los términos «ser» y «no ser» en un sentido absoluto, prefiere tratarlos como correlativos. Un no-ser es la negación de lo que ha sido descrito como ser. El primer y fundamental significado de ser es el que cae bajo los sentidos y el intelecto, mientras que el no-ser es aquello que escapa al alcance de esas facultades. Es de este modo que Dios es un no-ser, siendo su perfección la razón por la que nuestras facultades fallan con relación a Él. Las razones ideales, modelos de las cosas, que crea Dios, son no-ser, como lo es también la materia, la que, sin embargo, es un no-ser en virtud de su imperfección o carencia de toda forma⁷. Eriúgena, por medio de esta definición de ser como delimitado por la capacidad de ser aprendido por facultades cognitivas, de una manera típicamente neoplatónica hace que su ontología dependa de las soluciones obtenidas en su epistemología. Hay razones para creer que aquí también sigue la inspiración de Boecio, que escribe en su *Contra Eutychem et Nestorium*: “Pues si quieres afirmar la naturaleza de la totalidad de cosas, la definición será de tal manera que incluya todas las cosas que son. Será por lo tanto de este modo: ‘La naturaleza pertenece a aquellas cosas que, puesto que existen, pueden ser aprehendidas de algún modo por el intelecto’ [...]. Pero añadido ‘en alguna medida’ puesto que Dios y la materia no pueden ser aprehendidos por el intelecto”⁸.

⁵ Escoto Eriúgena, *Periphyseon liber primus* (cit. PP, I) 441a, I. P. Sheldon - Williams (ed.), Dublin, 1968, 36-37: “Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt”.

⁶ Véase W. Otten, “The Universe of Nature and Universe of Man”, en W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Vortrage des VII. Internationalen Eriugena Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26-29 Juli 1989, Heidelberg, 1990, 203-204.

⁷ Escoto Eriúgena, PP, I, 443a-b, 38: “Quorum primus videtur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt vere ac rationabiliter dici esse, ea vero quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure videri non esse – quae non nisi in solo deo materiae et in omnium rerum quae ab eo conditae sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur”.

⁸ Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium I*, en *Theological Tractates*, 76-79: “Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur quae res

La segunda manera de comprender el ser y el no-ser se refiere a las naturalezas que han sido creadas jerárquicamente ordenadas. Cualquier negación del orden superior es equivalente a una afirmación de lo inferior, y viceversa. Aquí también, resulta obvio que una adscripción del ser y del no-ser a un determinado lugar en el orden de la realidad depende del punto de vista del sujeto (*mirabili intelligentiae modo*)⁹.

El tercer significado de ser y no-ser se basa en la distinción de lo actual y lo potencial. Ser es lo que actualmente existe en el mundo, mientras que no-ser es lo que existe como escondido en su causa¹⁰. Esta comprensión de la correlación del ser y del no-ser se solapa con el primer significado, donde las causas de todas las cosas se clasificaron como no-ser, y esto en virtud de su inaccesibilidad a la cognición. Aquí, también, lo que permanece oculto en su causa «no es» mejor que «es».

El cuarto significado de ser y no-ser es claramente platónico, esto incluso se aclara más por la referencia a los «filósofos». Ser es aquello que puede ser captado por el intelecto, y puede además –en virtud de su inmutabilidad esencial– formar el objeto de conocimiento verdadero. No-ser es lo que está sujeto a generación y destrucción y que debido a su cambio constante no puede ser objeto de conocimiento verdadero.

omnes quae sunt possit includere. Erit ergo huiusmodi: 'natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt' [...]. Additum vero est, 'quoquo modo', quoniam deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt".

⁹ Escoto Eriúgena, *PP*, I, 444a, 40: "Fiat igitur secundus modus essendi et non essendi qui in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur [...] ubi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo [...] potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio itemque inferioris negatio superioris est affirmatio".

¹⁰ Escoto Eriúgena, *PP*, I, 444c-d, 42: "Tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus huius mundi visibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus".

¹¹ Escoto Eriúgena, *PP*, I 445c, 44: "Quartus modus est qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo quae solo comprehenditur intellectu dici vere esse; quae vero per generationem materiae distentionibus seu detractio-nibus locorum quoque spatiis temporumque motibus variantur colliguntur solvuntur vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora quae nasci et corrumpi possunt".

La quinta manera de comprender el par de nociones correlativas de ser y no-ser se aplica exclusivamente a los hombres y a los ángeles y depende de criterios morales: para un hombre «ser» significa «ser bueno», permanecer en estado de gracia, preservar una imagen no contaminada de Dios en su alma. La pérdida o contaminación de la imagen de Dios en la propia alma es equivalente a caer en el no-ser¹².

III. Estas maneras de comprender el ser y el no-ser, y en particular la primera y la quinta sugieren claramente que en Eriúgena la concepción de la naturaleza humana juega un papel fundamental en la determinación de la concepción de la naturaleza en general. Es la perspectiva humana la que designa las áreas correlativas del ser y del no-ser, es el hombre el que define las formas fundamentales de naturaleza. Como naturaleza en general podemos asumir cuatro formas básicas, que están diferenciadas y descritas en términos de posibles combinaciones de crear/no crear y ser creado/o no ser creado. Estas formas son descritas por Eriúgena como diferentes *theoriae*, es decir, formas distintas de aprehender la realidad¹³, puesto que la naturaleza en sí misma, considerada al margen de su relación a la cognición, no asume ninguna de esas formas¹⁴.

La primera forma de naturaleza es la naturaleza que crea y que no es creada; es idéntica a Dios considerado como la causa de todas las cosas. La segunda forma de naturaleza comprende la esfera de causas constituidas en el Mundo de Dios. La tercera, que es creada y no crea en sí misma, designa el dominio de efectos de

¹² Escoto Eriúgena, *PP*, I, 445c, 44: "Quintus modus est quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum divine imaginis dignitatem in qua proprie substet peccando deseruit merito esse suum perdidit et ideo dicitur non esse".

¹³ Véase D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriúgena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge, 1989, 241.

¹⁴ Escoto Eriúgena, *Periphyseon liber secundus* (cit. *PP*, II) 525b-c, I. P. Sheldon-Williams (ed.), Dublin, 1972, 6: "Universalem vero naturam formas habere propterea dicimus quoniam ex ea nostra intelligentia quoddammodo formatur dum de se ipsa tractare nititur; nam per se ipsam universa natura non ubique recipit".

estas causas, mientras que la cuarta, que ni crea ni es creada en sí misma, describe a Dios como el fin último de todo esfuerzo¹⁵.

Mientras nos movemos, sin embargo, en el nivel que S. Gersh llama «teoría objetiva», nos damos cuenta de que, también en el plano de la ontología, la naturaleza humana juega el papel crucial, en la medida en que el hombre se concibe ahí como el *medium* ontológico entre diferentes niveles de realidad. En el hombre se ha constituido la totalidad de la creación, los «seres visibles e invisibles» y por esta razón se le puede llamar al hombre forjador, hacedor de todas las cosas (*officina omnium*) y la «totalidad de la creación» (*omnis creatura*). “En él (sc. en el hombre) toda criatura, tanto inteligible como sensible, de la que él está compuesto, como de extremos diversos, debería llegar a ser una unidad inseparable, y debería ser el término mediador y la unificación de todas las criaturas. Por tanto, no hay ninguna criatura que no pueda ser comprendida (siendo) en el hombre, por lo que también en las Sagradas Escrituras se le quiere llamar ‘toda criatura’. Por ello, en el evangelio está escrito ‘Predicad el Evangelio a toda criaturas’”¹⁶.

Para aclarar esta inclusión de la totalidad de las criaturas en la naturaleza del hombre, la Sagrada Escritura presenta la descripción de la creación del hombre sólo después de describir la creación de todo el Universo, en el sexto día de la creación. Si la historia de la creación del hombre se hubiera contado antes, habría estado totalmente justificado pensar que existe algo en el mundo que excede la naturaleza humana. “Luego la razón por la que se presenta al hombre como la conclusión de la narración del equipamiento del mundo visible es para que comprendiéramos que lo que ha sido

¹⁵ Escoto Eriúgena, *PP*, I, 441b-442a, 36: “Videtur mihi divisio naturae per quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta nec creat non creatur”.

¹⁶ Escoto Eriúgena, *PP*, II, 536b, 28-29: “...ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum. Non enim ulla creatura est quae in homine intelligi non possit, unde etiam in sanctis scripturis omnis creatura nominari solet. In evangelio siquidem scriptum est: ‘Praedicate evangelium omnis creaturae’”. Véase, Juan Escoto Eriúgena, *Homelie sur le Prologue de Jean XIX*, 294 a-b, introduction, texte critique, traduction et note de E. Jeuneau, Paris, 1969, 292-296.

relatado acerca de la creación de todas las cosas anteriormente al hombre están comprendidas universalmente dentro de él. Así como todo número mayor incluye dentro de sí mismo al menor. Pues si la creación del hombre hubiera sido expuesta claramente al comienzo de la creación del universo visible e invisible, todo lo demás de la naturaleza que de la creación pudiera contarse a continuación, aparecería razonablemente como subsistiendo fuera de su naturaleza. Pero tal como es, desde la creación del hombre se presenta como la conclusión de todas las operaciones divinas, se muestra que todas las creaciones divinas subsisten y son comprendidas en él¹⁷.

El número seis –el hombre fue creado en el sexto día de la creación– es otra indicación de la perfección del hombre y de su condición de «microcosmos» que encapsula en él la totalidad de la creación. “De este modo, el mismo hombre, cuya creación se simboliza de una manera mística detalle por detalle en la contemplación del Arte Divino referido a lo anterior, contemplando que todo lo precedente se creó en él y con él, no en orden cronológico sino con un orden en el que las causas fluyen hacia sus efectos, se forma al final manifiestamente como el clímax de la totalidad del universo, por medio de la Sexta repetición de la Mediación Profética, para que con ese número se pueda simbolizar no sólo la perfección de la naturaleza humana sino la creación en él de todo lo que se reveló anteriormente¹⁸. La cuestión que surge ahora es de

¹⁷ Escoto Eriúgena, *Periphyseon liber quartus* (cit. *PP*, IV) 782c-783a, E. Jeaneau (ed.), trad. al inglés de J. J. O'Meara, Dublin, 1995, 98-99: “Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo, veluti omnium conclusio, ut intelligeretur quod omnia quae ant ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Omnis enim numerus maior minorem intra se numerum concludit. Nam si hominis conditio primitus in narratione conditarum rerum, sive visibilium sive invisibilium, aperte indicaretur, caetera omnia, quorum conditio narrationis ordine creationem ipsius sequeretur, extra naturam eius subsistere non immerito viderentur. Iam vero, quoniam in fine omnium divinum operum introducitur, omnia divina opera in ipso subsistere et comprehendi manifestantur”.

¹⁸ Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 785d-786a, 106-107: “Ipse itaque homo, cuius conditio in praedictis divinae operationis contemplationibus per singula latenter insinuat, quoniam in ipso et cum ipso praedicta omnia condita sunt, non per moras temporum, sed ordinatione causarum in effectus suos manantium, in fine totius universitatis manifeste formatur, senaria repetitione propheticae theoriae

qué manera se puede decir que la totalidad de la creación ha sido constituida en el hombre.

Como ha demostrado Carlos Steel, para explicar este problema es necesario empezar con un análisis de la relación entre el pensamiento y las cosas¹⁹. El pensamiento, que aprehende el objeto, ocupa una posición en la jerarquía del ser incomparablemente superior a la de ese objeto en sí mismo. El conocimiento divino del universo de las cosas, que está fundado en la Sabiduría divina, es, en sentido ontológico, significativamente superior a las cosas en sí mismas²⁰. Las cosas son más reales cuando están en el pensamiento divino que en sí mismas; su verdad, eterna e inmutable substancia (*ousia*) es su idea contenida en la *virtus gnostica*. Es ahí donde una cosa existe de manera verdadera, ya que sólo ahí es inmutable, y el hecho de su existencia en el mundo circunscrito por el espacio y el tiempo no es sino una manifestación de su esencia eterna hecha posible sólo gracias a una serie de accidentes²¹. De este modo, el pensamiento es creador en relación con las cosas y esta relación se repite en el plano del ser que es el ser humano. Eriúgena creía que tal y como la Sabiduría creadora que está en la Palabra de Dios ve todo lo creado en Sí mismo antes de que pueda llegar a la existencia fuera de la Mente Divina, y este ser percibido por la Mente de Dios es la verdadera substancia de las cosas, del mismo modo la sabiduría creada incorporada en el ser humano sabe todo lo que ha sido creado en esta naturaleza incluso antes de que adquiriera una existencia en sí mismo. De esta manera, el concepto contenido en la Palabra Divina es el primero, esencia creadora de todo lo que ha sido creado, mientras que el conocimiento propio del hombre forma la segunda esencia y es el

peracta, ut eo numero non solum perfectio humanae naturae, verum etiam omnium, quae ante ipsam explicata sunt, in ea conditio significaretur”.

¹⁹ Véase C. Steel, “La creation de l’univers dans l’homme selon Jean Scot Erigene”, en Ch. Wenin (ed.), *L’homme et son univers au moyen age. Actes du 7e Congrès International de Philosophie Medievale*, Louvain-la Neuve, 1986, vol. 1, 206.

²⁰ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 766b, 58: “Quod enim intelligi melius esse, quam quod intelligitur, ratio edocet. Nam si rerum omnium cognitio in divina sapientia subsistit, meliorem esse incomparabiliter eam rebus omnibus quarum cognitio est non temere pronuntiarim”.

²¹ Véase J. Trouillard, “La ‘Virtus gnostica’ selon Jean Scot Erigene”, *Revue de Theologie et de Philosophie*, 1983 (115), 334 ss.

efecto del conocimiento superior divino²². Eriúgena no estipula una «doble» esencia de las cosas, es más bien una y la misma esencia considerada a la vez por un lado en sus causas y por otro en sus efectos²³. Dios constituyó en el hombre la creación entera como objeto de conocimiento humano. Se puede decir que el hombre posee un conocimiento innato del Universo, pero en su estado presente este conocimiento está borroso en él, como resultado del pecado original, y sólo después de una renovación radical de la naturaleza humana recuperará su perfección y verdad primitivas²⁴.

IV. El pecado original privó al hombre de su posición privilegiada en el Universo. El conjunto de la creación, contenida de forma ideal en el intelecto humano, siguió al hombre en su caída a su «inferior», y determinado espacial y temporalmente, modo de existencia²⁵. De este modo, incumbe al hombre devolver al mundo su primitivo estado en la segunda naturaleza, renovar y salvar el Universo de los seres creados materiales²⁶.

²² Véase Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 778d-779a, 90: "Ut sapientia creatrix (quod est verbum dei) omnia quae in ea facta sunt, priusquam fierent, vidit, ipsaque visio eorum quae priusquam fierent visa sunt vera et incommutabilis aeternaque essentia est, ita creata sapientia (quae est humana natura) omnia quae in se facta sunt, priusquam fierent, cognovit, ipsaque cognitio eorum quae priusquam fierent cognita sunt vera essentia et inconcussa est".

²³ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, IVc, 90-92: "Non quod alia sit omnium essentia (ut saepe diximus) in verbo, alia in homine, sed quod unam eademque, aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur".

²⁴ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 769b-c, 66: "vera cognitio humanae naturae insita est, quamvis dahuc inesse ei lateat seipsam, donec ad pristinam integritatem restituatur, in qua magnitudinem et pulchritudinem imaginis in se conditae purissime intellectura est, et nihil eam latebit ex his quae in se condita sunt, divino lumine ambita et in deum conversa, in quo omnia perspicue contemplabitur".

²⁵ La tercera naturaleza para Eriúgena, que es el mundo circunscrito por el espacio y el tiempo, no difiere de la segunda naturaleza, que es la esfera de las ideas, en aquélla es material como la materia está ya presente en el nivel de la segunda naturaleza en la forma de los cuatro elementos.

²⁶ Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 760a, 42: "Humana siquidem natura in universitate totius naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsam copulata, et in ipsa reversura, et per ipsam salvanda".

Las consecuencias perniciosas del pecado original han pesado de modo particularmente intenso sobre las facultades cognitivas humanas. La esencia del pecado original consiste en perturbar el orden natural del conocimiento, en poner lo irracional por delante de lo racional. En la narración bíblica de la tentación del primer hombre, el hombre representa la mente mientras que la mujer dibuja las facultades sensuales, que son desproporcionadas y de este modo excesivamente unidas al mundo sensual²⁷. “El deleite en las cosas materiales no surge de la naturaleza sino de los movimientos imperfectos e irracionales del alma pecadora que, en su fatal lujuria, rompe violentamente el sentido corporal en el amor a las cosas sensibles. Y el antiguo enemigo en el disfraz de una serpiente, no tendría acceso a la parte masculina del alma, que es la mente creada a imagen de Dios, a menos que primeramente haya seducido el sentido corporal a través de un deleite localizado en el sentido corporal, que es, por así decirlo, una mujer: y la mente no habría consentido al deleite pernicioso en las cosas materiales y la diversión abusiva del sentido corporal si una presunción orgullosa no existiera antes en ella”²⁸.

Las palabras que Dios dirige a la mujer después del pecado original prometen una restauración del correcto orden de cognición. A pesar de lo que a primera vista parecieran querer decir, realmente dan al hombre la esperanza de un completo conocimiento de la verdad: “Y tú estarás bajo la autoridad del hombre, y él será señor sobre ti”. Aquí la voz Divina promete la restauración del orden natural de la naturaleza humana, y el Retorno a la condición en la que fue primeramente creada. El orden natural debería ser

²⁷ La raíz de tal interpretación se encuentra en Orígenes. Véase Orígenes, *Homelias sur la Genese*, I, 15, trad. L. Doutreleau, introd. H. de Lubac, Paris, 1976, 66.

²⁸ Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 847c-d, 246-247: “non enim materialium rerum illicita delectatio ortum duxit ex natura, sed ex peccatricis animae imperfectis irrationabilisque motibus per corporeos sensus in amorem sensibilibus rerum mortífero appetitu erumpentis. Neque antiquus hostis ad virum animae (animum dico, ad imaginem dei factum) accessum haberet, nisi prius per insitam corporeo sensui (qui est veluti quaedam mulier animi) delectationem, quasi per quendam colubrum, ipsum corporeum sensum seduceret; quemadmodum neque animus in rerum materialium perniciose delectatione et abusiva perfructione corporeo sensui consentiret, si prius in ipso superba praesumptio non praecederet”.

como sigue: la mente subordinada a la autoridad y mandato de la mente; y por último el cuerpo subordinado al sentido”²⁹.

Sin embargo, esta reconstitución del orden natural requiere un esfuerzo, que Eriúgena compara con “los dolores de parto” y “el sudor del rostro” que acompañarán inseparablemente al proceso de adquisición del “pan” del conocimiento. Por ahora el hombre ya no posee la habilidad de contemplar la verdad de forma inmediata con su intelecto. Después del pecado el proceso de conocimiento comienza con los sentidos, el resultado del conocimiento sensible es juzgado por la razón, y es sólo esta *rationabilis investigatio* la que es capaz, debido a la iluminación divina, de comenzar la operación del intelecto: “Él dijo también a la mujer: ‘Yo multiplicaré tus dolores en tus partos: en adelante darás a luz a tus hijos con esfuerzo’ [...]. Ahora es por esto que la Autoridad Divina impone sobre el sentido exterior los dolores y las concepciones y los hijos: porque toda obra de la sabiduría, y toda concepción de la mente, y el puro conocimiento de la verdad tiene su origen en el sentido corporal, porque la razón asciende paso a paso desde lo inferior a lo superior, y desde lo más externo a lo más interno”³⁰.

En el estado actual del hombre, se le atribuye al intelecto un papel particularmente importante, el funcionar como intermediario entre los sentidos y el intelecto. Toda búsqueda de la verdad es llevada a cabo en conformidad con los modelos de racionalidad³¹, con el principio de no-contradicción cumpliendo el papel decisivo.

²⁹ Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 855b-c, 262-263: “Et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui. In hoc loco naturalis ordinis humanae naturae restitutio divina voce promittitur, et in antiquum statum conditionis reversio. Ordo siquidem naturalis esset, si animus sui creatoris potestati subditus atque oboediens semper ei adhaereret, deinde sensus potestatem nutumque animi libenter sequeretur, corpus autem sensui succumberet”.

³⁰ Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 855a-b, 262-263: “Mulieri quoque dixit: Multiplicabo erumpnas tuas et conceptus tuos in labore paries filios [...]. Propterea autem erumpnas et conceptus filiosque exteriori sensui divina deputat auctoritas, quoniam omne studium sapientiae omnisque mentis conceptio, puraque veritatis cognitio a sensibus corporis auspiciis sumunt, ab inferioribus ad superiora, et exterioribus ad interiora ratione gradatim ascendente”.

³¹ Véase D. J. O’Meara, “L’investigation et les investigateurs dans le ‘De divissione naturae’ de Jean Scot Erigène”, en R. Roques (ed.), *Jean Scot Erigène et l’histoire de la philosophie. Colloque international du C. N. R. S.*, Paris, 1977, 232 (cit. *Jean Scot et l’histoire*).

Todo razonamiento que esté libre de contradicción no puede ser puesto en duda, mientras que uno debería descartar inmediatamente aquel del que la verdadera razón se burla (*vera deridet ratio*)³².

V. Es tal concepción de la racionalidad la que también determina el método de búsqueda de una solución a los problemas de la filosofía. Eriúgena reformula la clásica prueba «de la autoridad» realizada según el método de formación de una cadena (*catena*) de frases de los Padres de la Iglesia³³. El argumento de Eriúgena comprende tres niveles: *fides*, *auctoritas*, *ratio*. La fe es el punto de partida de todo razonamiento, ya que después del pecado original, es la fe el principio y comienzo de todo conocimiento acerca de Dios³⁴. La adquisición de la fe nos provee de datos que tienen que ser escudriñados y reflejados para mostrar que es «verdad», es decir, carente de contradicción. Sólo cuando el argumento está así preparado, puede ser corroborado por la autoridad de los Padres³⁵. Estos dos pilares, llamados razón y autoridad, proveen el fundamento en el que descansa toda capacidad de descubrir la verdad de las cosas³⁶.

La autoridad y la razón permanecen íntimamente conectadas entre sí, ya que es la autoridad la que es derivada de la verdadera razón y no al revés. La razón es naturalmente anterior a la autoridad, mientras que la autoridad sólo puede preceder a la razón en el orden de sucesión temporal³⁷. Toda autoridad parece incierta

³² Véase Escoto Eriúgena, *PP*, I, 475c, 112; *PP*, IV, 833a, 214.

³³ Véase G. Schrimpf, "Die Sinmitte von 'Periphyseon'", en *Jean Scot Erigene et l'histoire*, 293.

³⁴ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, I, 516c, 204: "Nil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam ex quo cognitio creatois in natura rationabili fieri incipit".

³⁵ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, I, 513c, 198: "Ideoque prius ratione utendum est in his quae nunc instant ac deinde auctoritate".

³⁶ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, I 499b, 164: "Utendum igitur est, ut opinor, ratione et auctoritate ut haec ad purum dinoscere valeas; his enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur".

³⁷ Escoto Eriúgena, *PP*, I, 513b, 196: "Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus". Esta es una razón típica de San Agustín. Véase

cuando se encuentra sin un soporte de la razón, en tanto que la razón, siendo estable e inmutable en su naturaleza, puede fácilmente dispensarse de la asistencia de la autoridad. La verdadera autoridad es, en su esencia, idéntica a esa verdad que ha sido descubierta por medio de la investigación racional de los Padres de la Iglesia y encomendada a la escritura para su uso de la posteridad³⁸. Este es el motivo por el que la autoridad y la razón no se pueden oponer una a la otra, ya que ambas derivan de la misma fuente, que es la Sabiduría Divina³⁹. Toda autoridad es racional en sus principios, y por ello toda *auctoritas* patristica merece aceptación, y en el caso de una aparente contradicción, uno no debería elegir la afirmación más acorde con las preferencias propias, sino que debería intentar e idear (*machinare*) aquella interpretación que haga posible ver el acuerdo entre ambas⁴⁰. Esta posición de Eriúgena probablemente resulte de la implícita convicción de que toda cognición humana, y consecuentemente, toda autoridad, se caracterizan más por la probabilidad que por la certeza. Esto no quiere decir que el hombre no pueda conocer la verdad, sino que todo conocimiento humano es sólo parcial e imperfecto.

Las aparentes contradicciones entre las autoridades en particular hacen patente esta verdad. En su propio razonamiento Eriúgena con frecuencia se enfrenta a un conflicto entre la autoridad de los Padres, la de la razón, y también la de las Escrituras⁴¹. La máxima autoridad pertenece, sin duda, a las Escrituras. El acercamiento de

San Agustín, *De ordine*, II, ix, 26, en *Opera pars II*, 2, W. M. Green (ed.), Turnholt, 1970, 122.

³⁸ Escoto Eriúgena, *PP*, I 513b-c, 198: "Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas nisi rationis virtute reperta veritas et a sanctis patribus ob posteritatis utilitatem litteris commendata".

³⁹ Escoto Eriúgena, *PP*, I, 511b, 192-194: "Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est".

⁴⁰ Escoto Eriúgena, *PP*, I, 512b, 194-196; *PP*, IV, 829b, 206; G. d'Onofrio, "The Concordia of Augustine and Dionysius: Toward a Hermeneutics of the Disagreement of Patristic Sources in John the Scot's 'Periphyseon'", en B. McGinn / W. Otten (eds.), *Eriugena: East and West. Papers of the VIIIth Colloquium of SPES*, Notre Dame / London, 1995, 122-123 (cit. *Eriugena: East and West*).

⁴¹ Véase R. Roques, "'Valde artificialiter': le sens d'un contresens", en *Libre sentiers ver l'erigenisme*, Roma, 1975, 46-47.

Eriúgena a la Sagrada Escritura se distingue por su convicción de que la Biblia, tanto en su forma como en su contenido, es una realidad «creada» y como tal es objeto de la inteligencia humana. En sus *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* Eriúgena afirma que no es el espíritu humano lo que fue creado para las Escrituras, de las cuales no habría tenido necesidad cualquiera que no hubiera pecado, sino que fue la Sagrada Escritura la que fue creada para el espíritu del hombre⁴². El hombre en su primitiva condición en el Jardín del Edén, hecho a imagen y semejanza de Dios, no tenía ninguna necesidad de sentidos, ni de razón, ni de Escritura para conocer a Dios y a su creación, porque era capaz de contemplar la realidad inmediatamente en su causa. De este modo, tanto la Sagrada Escritura como el mundo material fueron hechos para el hombre y debido a la culpa del hombre. En su estado actual, después del pecado original, el hombre sólo puede volver a Dios y recuperar su dignidad perdida siguiendo estos dos caminos: el del estudio de la naturaleza y el de la lectura de las Escrituras.

VI. El *Periphyseon* contiene una comparación de la Biblia y la Naturaleza de las dos vestiduras de Cristo⁴³, y en su *Homilía sobre el Prólogo al Evangelio de San Juan* Eriúgena sostiene que la luz eterna se revela a sí misma al mundo de dos maneras: a través de las Escrituras y a través de la creación⁴⁴. En el *Comentario al Evangelio de San Juan* habla de las sandalias de Cristo, que producen las huellas de Sus pies y que él compara con la Escritura y la creación⁴⁵. Juan el Bautista al decir que no es digno de desatar la

⁴² Véase Escoto Eriúgena, *Expositiones in ierarchiam Coelestem (Exp.)*, II, J. Barbet (ed.), Turnholt, 1975, 24: "Non enim animus humanus propter divinam scripturam factus est, cuius nullo modo indigeret si non peccaret, sed propter animum humanum sancta scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, que prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam pure contemplationis reduceretur altitudinem".

⁴³ Véase W. Otten, "Nature and Scripture: Demise of a Medieval Analogy", *Harvard Theological Review*, 1995 (88, 2), 257 ss.

⁴⁴ Escoto Eriúgena, *Periphyseon liber tertius* (cit. PP, III) 723d-724a, I. P. Sheldon Williams (ed.), Dublin, 1981, 264.

⁴⁵ Escoto Eriúgena, *Homilía sobre el prólogo de San Juan*, (cit. Hom.), XI, 289c, 254.

correa de las sandalias de Cristo quiere decir que él no puede desentredar la intrincación de la Sagrada Escritura y la creación⁴⁶.

La analogía entre las Escrituras y la naturaleza se deriva de que ambas fueron creadas para el uso del hombre, para ayudarle a volver a Dios. Su esencia puede además reducirse a la función analógica que tienen que cumplir. La consecuencia de eso es el hecho de que ambas realidades –la Sagrada Escritura y la naturaleza– son paralelas en sus estructuras, y las fases de descubrimiento de la verdad acerca del mundo tienen su réplica en las etapas correspondientes de la exégesis Bíblica. De este modo la lógica como una fase en el proceso de estudio de la naturaleza es parangonada con la exégesis histórica de la Biblia, mientras que la ética encuentra su réplica en el descubrimiento del sentido moral de las Escrituras. Estos dos significados de la Escritura –el histórico y el moral– se corresponden con el estudio científico del mundo, que es la física, y todo el proceso de investigación sobre el mundo y el de la lectura de las Escrituras encuentra su cumplimiento y culminación en la teología⁴⁷. El paralelismo descubierto entre la naturaleza y la Sagrada Escritura se enfatiza aún más por la comparación de las etapas en el estudio de ambos en relación con los cuatro elementos de los que el mundo está hecho; tierra correspondiendo a la historia, agua con la ética, aire con la física y fuego con la teología⁴⁸.

La exégesis bíblica hace uso de una amplia gama de medios suministrados por las artes liberales, incluyendo aquellos descritos como las *artes sermocinales*. La teología –afirma Eriúgena en las *Expositiones in Hierachiam Coelestem*– sigue el modelo del arte de la poesía en la medida en que tiende a mostrar la moral o el conocimiento «físico» a través de la mediación de fábulas o figuras alegóricas con el propósito de proveer una educación para el espíritu humano. La teología, como el arte de la poesía⁴⁹, moldea la

⁴⁶ Escoto Eriúgena, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, (cit. Com.), I, 307a-b, introduction, texte critique, traduction et notes de E. Jeuneau, Paris, 1972, 154-156.

⁴⁷ Véase T. Gregory, "'Contemplatio theologica' e storia sacra", en *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Firenze, 1963, 62 ss.

⁴⁸ Véase Escoto Eriúgena, *Hom.*, XIV, 291b-c, 268-272.

⁴⁹ Véase P. Dronke, "'Theologia veluti quaedam poëtria', quelques observations sur la fonction des images poetiques chez Jean Scot", en *Jean Scot Erigene et l'histoire*, 243-252.

Escritura por medio de imágenes ficticias para guiar al espíritu humano —como de la imperfección de la infancia a la madurez del hombre interno— desde los externos sentidos corpóreos al perfecto conocimiento del mundo espiritual⁵⁰. La Sagrada Escritura, debido a esta razón, adquiere la descripción de *artifex scriptura*, compartiendo bastante acertadamente este título con Dios, *Artifex omnium*⁵¹.

Eriúgena enfatiza frecuentemente la estrecha relación que se consigue entre las artes liberales y las Escrituras, especialmente en la medida en que ambas cumplen la tan importante función de proveer de guía al espíritu humano en el camino a la perfección perdida y la madurez. La Escritura se confina de hecho al dominio delimitado por las artes liberales y se somete a las normas que ellas establecen⁵². La razón por la que algo como esto ocurre, es que las artes liberales se han constituido en el alma humana de tal manera que están presentes ahí como accidentes con respecto a los cuales la misma alma sirve de sujeto⁵³. Eriúgena continúa afirmando que no es totalmente correcto definir las artes liberales como accidentes, puesto que son eternas —en clara oposición a los accidentes— e inhiere inalienablemente en el alma. Más bien deberían ser entendidas como un poder natural (*virtus*) y como una operación (*operatio*) del alma, e inhiere en el alma de tal manera, que es difícil decidir si son ellas las que otorgan la inmortalidad al alma o el alma, su sujeto subsistente, es la causa de su inmortalidad⁵⁴.

⁵⁰ Véase Escoto Eriúgena, *Exp.*, II, 146d, 24.

⁵¹ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, I, 512a, 194. Ahí también tenemos la expresión *artificiosa scriptura* pero E. Jeuneau sostiene que *artifex scriptura* es más correcta y es la versión original. Véase E. Jeuneau, "Artifex scriptura", en G. van Riel / J. McEvoy / C. Steel (eds.), *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*, Leuven, 1996, 352-356.

⁵² Véase Escoto Eriúgena, *Exp.*, I, 140a, 16: "Nulla enim sacra scriptura est que regulis liberalium careat disciplinarum". Véase E. Jeuneau, "Artifex scriptura", 358.

⁵³ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, I, 486b, 136: "sed quoniam videmus aliud esse constitutas in anima liberales artes, aliud ipsam animam quae quasi quoddam subiectum est artium, artes vero veluti inseparabilia naturaliaque animae accidentia videntur esse".

⁵⁴ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, I, 468c-d, 136: "Siquidem a philosophis veraciter quaesitum repertumque est artes esse aeternas et semper immutabiliter animae adhaerere ita ut non quasi accidentia quaedam ipsius esse videantur sed naturales

Eriúgena enfatiza la dignidad de las artes liberales en cada una de sus obras e insiste en su carácter innato, aunque no se equivoca al destacar que esta disposición natural ha sido oscurecida por el pecado original. El pecado original es la razón por la que las artes liberales, a pesar de ser innatas, en la condición actual del hombre tienen que ser actualizadas en el proceso de aprendizaje, aunque incluso en el transcurso del aprendizaje, el alma las adquiere más desde la profundidad de su propio interior que desde fuera⁵⁵. Lo que es para comenzar sólo una disposición innata debe llegar a ser –debido al proceso de aprendizaje– un *habitus* inalienable. Así, todo arte, que es un movimiento racional o irracional del alma, puede describirse como un *habitus* sólo cuando anida en el alma mientras no haya forma de que sea eliminado o bien obliterado, sino que permanezca siempre en su sujeto⁵⁶. De ese modo las artes liberales hacen posible que el hombre reconozca su dignidad original, que descubra el hecho de que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, y que vuelva a su origen, ya que gracias a las artes liberales, al menos alguna de las consecuencias del pecado original se elimina⁵⁷.

virtutes (actionesque) nullo modo ab ea recedentes nec recedere valeantes nec aliunde venientes sed naturaliter ei insitas, ita ut ambiguum sit utrum ipsae aeternitatem ei prestant quoniam aeternae sunt eique semper adhaereant ut aeterna sit, an ratione subiecti quod est anima artibus aeternitas administratur (ousia enim animae et virtus et actio aeternae sunt), an ita sibi invicem coadhaereant dum omnes aeternae sint ut a se invicem segregari non possint”.

⁵⁵ Véase Eriúgena *Annotationes in Martianum*, (cit. *Annotationes*), ed. C. Lutz, Cambridge, 1939, 86: “PRECEPTA ARTES dicuntur quia communi animi perceptione iudicantur, ideo perceptae artes liberales dicuntur quoniam propter semet ipsas adipiscuntur et discuntur, ut in habitum mentis perveniant; et dum perveniunt ad habitum mentis antequam perveniunt, ipse disciplinae sola ipsa anima percipiuntur nec aliunde assumuntur, sed naturaliter in ipsa anima intelliguntur”.

⁵⁶ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, I, 474a, 108: “Omnis enim disciplina, hoc est omnis racionabilis motus animi aut irrationabilis, dum ad certum statum pervenerit ita ut nullo modo ab eo ulla occasione moveri possit sed semper in animo adhaeret ut unum idipsumque ei esse videatur habitus dicitur, ac per hoc omnis perfecta virtus animo inseparabiliter adhaerens ver ac proprie habitus appellatur”.

⁵⁷ Véase Escoto Eriúgena, *Annotationes*, 12: “Virtus quippe recognitionis originis suae qua ad imaginem et similitudinem creatoris sui condita est, seu liberi arbitrii notitia, quo veluti maximo dono et nobilitatis suae indicio prae ceteris animalibus dictata est, racionabili naturae ex divinis thesauris concessa est atque donata”.

VII. La lectura de las Escrituras y la Naturaleza llevada a cabo con la ayuda de toda la gama de instrumentos proporcionados por las artes liberales tiene, como hemos visto, un propósito básico: asistir al hombre en la vuelta a su origen. La exégesis hexameral, cuya primera función, de acuerdo con Eriúgena, es descifrar la estructura metafísica de la realidad, es un ejemplo particularmente gráfico de este principio.

De hecho, la exégesis de Eriúgena de las primeras líneas del *Génesis* suscitó numerosos debates. Se creía que sus tesis sugerían un panteísmo o bien un subordinacionismo. A mí me parece, que observando el hecho de que el sistema de Eriúgena está orientado hacia la idea del retorno del hombre al estado original de felicidad y a su dignidad primitiva, y considerando también el hecho de que la perspectiva fundamental de este trabajo es la perspectiva epistemológica, conjeturas como ésta deberían ser abandonadas.

El encabezamiento del *Génesis*: *In principio creavit Deus caelum et terram*, es interpretado por Juan Escoto como apuntando a la constitución de las causas primeras de toda realidad; «cielo» significa aquí las causas de los seres inteligibles, mientras que «tierra» designa las causas de los seres que están sujetos a los sentidos⁵⁸. Estas causas primeras no deben ser confundidas con la «informidad» (*informitas*), que es la materia sin forma de las criaturas tanto corpóreas como espirituales⁵⁹, mientras que las causas primeras del ser se sitúan en el lado del ser, la materia sin forma se aproxima a la nada, que es el no ser⁶⁰.

⁵⁸ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 546a-b, 48-50: "Mihi autem multum sensus consideranti nil probabilius vei verisimilius occurit quam ut in praedictis sanctae scripturae verbis, significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas quas pater in unigenito suo filio qui principii appellatione nominabitur ante omnia quae condita sunt creaverat intelligamus et caeli nomine rerum intelligibilium caelestiumque essentialium, terrae vero appellatione sensibilibus rerum quibus universitas huius mundi corporalis completur principales causas significatas esse accipiamus".

⁵⁹ En esta línea interpretó San Agustín los primeros versos del *Génesis*. Véase San Agustín, *Confessiones*, XII, 4, ed. L. Verheijen, Turnholti, 1981, 218; XII, 17, 224.

⁶⁰ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 546c-d, 50: "Non enim, ut arbitror, te potest latere alias esse rerum informitates et alias rerum causas (perfectaque principia).

La segunda introducción del *Génesis* provee más detalles relativos al «cielo y tierra», que es la esfera de las causas primeras: “Terra autem erat ‘inanis et vacua’ –vel iuxta LXX– ‘invisibilis et incomposita’, et tenebrae super faciem abyssi”⁶¹. Los términos ‘inanis’ y ‘vacua’ no sugieren aquí ninguna privación o negación, por el contrario, afirma Eriúgena, más bien indican la perfección completa e inmutable de las causas creadas en el Mundo. Ellos son «desperdicio», que significa carecer de todo lo que es sensual, con lo que sin embargo se llenarán cuando –limitados al tiempo y espacio– pasen a los géneros y formas de la naturaleza sensible. También están ellos «vacíos» tanto de cantidad como de calidad, o de cualquier cosa que sugiera materia corpórea o extensión en el espacio y el tiempo. Lejos de indicar imperfección, la descripción ‘*inanis et vacua*’ apunta más a la perfección, simplicidad e inefabilidad de las causas que constituyen la segunda naturaleza, la naturaleza que crea mientras es ella misma creada⁶².

El argumento no cambiará, si aceptamos la versión de Septuagint, que tiene a ‘*invisibilis et composita*’ en lugar de ‘*inanis et vacua*’. Las causas primeras son naturalmente invisibles, puesto que no han configurado todavía su apariencia ni a través del color ni a través de ninguna forma particular, y debido a esto –mientras trascienden todo intelecto– ellas están más allá del alcance de la cognición. Son también no-complejas (*incomposita*), puesto que debido a su simplicidad no admiten ninguna complejidad, sino que en vez de eso despliegan una armonía y unidad inefable que es previa a cualquier conexión de partes⁶³. Las causas primeras, con-

Nam si esse et non esse sibi invicem e contrario opponuntur et nihil propinquius est ad vere esse quam causae creatae creatarum rerum nihilque vicinius ad non esse quam informis materia [...], num tibi videtur parva distantia inter id quod verae essentiae est propinquum et id quod verae essentiae privationi quae nihil (omnino) dicitur proximum?”

⁶¹ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 548a, 52-54.

⁶² Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 549a-b, 54-56: “Haec enim vocabula, inane dico et vacuum, plus primordialis naturae ante omnia in verbo conditae plenissimam immutabilemque significant perfectionem quam mutabilem imperfectamque huius mundi sensibilis informem adhuc processionem locis temporibusque dispersam perque generationem esse inchoantem diversisque sensibilis creaturae numeris formari appetentem”.

⁶³ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 550b-c, 58: “Merito quoque causae [primordiales] incompositae praedicantur. Sunt enim simplices omnique compositione

sideradas como los modelos de criaturas contenidas en la Mente Divina, se caracterizan por su simplicidad, perfección e inaccesibilidad a cualquier conocimiento cualquiera que sea; es sólo en un momento posterior, mientras pasan a sus efectos diversos, cuando ellas generan multiplicidad, que puede ser objeto de conocimiento⁶⁴.

Las palabras '*Et tenebrae erant super abyssum*' se refieren a las causas primeras de la realidad espiritual⁶⁵. Este ámbito de la realidad ha sido designado como una «profundidad insondable» o «abismo» debido a que la sublimidad incomprensible de las causas y su infinitud se desbordan sobre la totalidad del universo. Debido a su elevación y pureza están más allá del alcance de cualquier intelecto creado y por esto se les da el nombre de oscuridad. Eriúgena sugiere una analogía con el sol en el mundo sensible, el cual a menudo ciega y trae oscuridad a aquellos que no son capaces de percibir su luz superabundante⁶⁶. No hay intelecto creado que sea capaz de descubrir la esencia de esas causas, es decir, de determinar qué son (*quid essent*), sólo el Único que los formó al principio puede hacerlo⁶⁷. Como formadas en la Sabiduría del Padre, las causas primeras son oscuridad incomprensible, aunque cuando se

omino carentes. Nam in eis est ineffabilis unitas inseparabilisque incompositaque armonia universaliter differentium seu similium partium copulationem supergrediens”.

⁶⁴ Véase R. D. Crouse, “‘Primordiales causae’ in Eriugena’s Interpretation of Genesis: Sources and Significance”, en *Johannes Scottus Eriugena*, 214-215.

⁶⁵ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 550c, 58: “Quid dicam de causis principalibus intellectualis essentiae? Nonne congruentissime tenebrosae abyssi vocabulo a spiritu sancto appellatae sunt?”.

⁶⁶ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 550c-d, 58: “Abyssus enim dicuntur propter earum incomprehensibilem altitudinem infinitamque sui per omnia diffusionem, quae nullo percipitur sensu nullo comprehenditur intellectu praeque ineffabili suae puritatis excellentia tenebrarum nomine appellari meruerunt. Nam et sol iste sensibilis intuentibus eum saepe ingerit tenebras non ualentibus eximium sui intueri fulgorem”.

⁶⁷ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 550d-551a, 58: “Nam priusquam in spiritualium essentiarum numerositatem procederent nullus intellectus conditus cognoscere eas potuit quid essent et adhuc tenebrae sunt super hanc abyssum quia nullo percipitur intellectu, eo excepto qui eam in principio formauit”.

manifiestan ellas mismas en sus efectos, se iluminan y llegan a ser accesibles al conocimiento⁶⁸.

VIII. Las causas primeras de todas las cosas fueron creadas *in Principio*, que es lo mismo que decir, en la Palabra de Dios, que aquí asume el nombre «el Principio». Rápidamente surge un problema esencial: “¿Qué es esto [que los teólogos dicen] ‘¿Al comienzo Dios hizo?’ ¿Se comprende que el Padre primeramente engendró su palabra en la eternidad y entonces hizo el cielo y la tierra en Él? ¿O quizás engendró su Palabra en la eternidad y en la eternidad hizo todas las cosas en Él, de modo que la procesión de la Palabra del Padre a través de generación de ninguna manera precede a la procesión de todas las (cosas) de la nada a través de la creación?”⁶⁹. En otras palabras preguntamos aquí si las causas primeras son coeternas (*coaeternae*) con la Palabra de Dios o si son idénticas inmediatamente. Si identificó las causas con la Palabra mientras que al mismo tiempo afirmó que eran criaturas, Eriúgena podría exponerse él mismo a la acusación de subordinacionismo.

Eriúgena sostiene que la solución más razonable al dilema es la aceptación de la coeternidad de las causas primeras con la Palabra Divina. Por tanto en Dios no hay accidentes, ni movimiento, ni proceso distendido en el tiempo, todo esto sería si hubiera una generación sin tiempo de la Palabra que precediera a la constitución de las causas⁷⁰. Se debería recordar también que el tiempo en sí mismo sólo hace su aparición en el nivel de la tercera naturaleza. Aunque las causas sean coeternas con Dios y con lo Divino, no son consubstanciales inmediatamente, o, como Eriúgena prefiere

⁶⁸ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 552a, 60: “Principales itaque causas et in ea quorum causae sunt proueniunt et principium, id est sapientiam patris in qua factae sunt, non reliquunt et ut sic dicam sicut in se ipsis permanentes inuisibiles tenebris suae excellentiae semper absconditae in effectibus sui ueluti in quandam lucem cognitionis prolatae non cessant apparere”.

⁶⁹ Escoto Eriúgena, *PP*, II, 556b-c, 70: “Quid est [quod theologus ait]: ‘In principio fecit deus?’ Utrum intelligis patrem uerbum suum primo genuisse ac deinde caelum et terram in eo fecisse an forte suum uerbum aeternaliter genuit et in ipso aeternaliter omnia fecit ita ut nullo modo processio uerbi a patre per generationem praecedat processionem omnium de nihilo in uerbo per creationem?”.

⁷⁰ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II 556c-d, 72; *PP*, III, 639a-b, 72.

decir, no son totalmente coeternas (*non omnino*). Las causas pertenecen al dominio de la creación, y lo que es creado no puede ser nunca totalmente coeterno con el Creador, puesto que esto implicaría también consubstancialidad⁷¹. Ciertamente, las causas existen sin ninguna clase de orden temporal, aunque no son la fuente de su propio ser, reciben su ser de su Creador, que sólo es verdaderamente sin comienzo (*Anarchos*). Esta es la razón de por qué la verdadera eternidad no es una propiedad de las causas, la cual sólo se comparte por participación⁷².

La esfera de las causas es la realización más perfecta de la creación: la constitución de las causas es —de acuerdo con Eriúgena— el mismo acto de *creatio ex nihilo*. Considerado en relación a los efectos con que ellas están fecundadas, las causas se describen como *factae* o *creatae*, cuando de otro modo son vistas como subsistiendo en la Palabra Divina, adquieren la descripción de *aeternae*. Cualquier cosa que es creada no es nada más de lo que es en sí misma, y subsiste sólo mientras participa del Creador. Esto es por lo que Eriúgena dice: “La Palabra de Dios y hace todas las cosas y está hecha en todas las cosas”⁷³.

El hecho de que sea la perspectiva epistemológica la que determina el status de las causas primeras es incluso más claramente perceptible en la discusión de Eriúgena de la noción de *Creatio ex nihilo*. Dios produce todas las cosas de la nada. *Creatio ex nihilo* es, como acabamos de destacar, idéntica a la constitución de las causas. La simple palabra *nihilum* indica ausencia (*absentia*) de cualquier substancia o esencia, puesto que nada ha pasado de la nada al ser. “Con la palabra ‘Nada’ no se quiere referir a una mate-

⁷¹ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, II, 561c, 82: “Nam filium patri coaeternum esse omnino credimus, ea uero quae pater facit in filio coaeterna esse filio dicimus, non autem omnino coaeterna. Coeterna quidem quia numquam fuit filius sine promordialibus naturarum causis in se factis, quae tamen causae non omnino ei in quo factae sunt coaeternae sunt. Non enim factori facta coaeterna esse possunt. Praecedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coaeterna sunt ita sibi inuicem coadunantur ut nullum sine altero possit manere quia coessentialia sunt”.

⁷² Ver Escoto Eriúgena, *PP*, II, 561d-562a, 82: “Non enim uera est aeternitas quae quoddammodo incipit esse sed uerae aeternitatis, quae ANARCHOS est, hoc est omni caret principio, participatio est”.

⁷³ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 646c, 88: “...ergo ipsum uerbum dei et omnia facit et in omnibus fit”.

ria, ni tampoco a una causa determinada de las cosas que existen [...], ni a nada coesencial o coeterno con Dios, ni tampoco nada separado de Dios que subsista en sí mismo o en otro que Dios tomara como si fuera un tipo de material con el que construir el mundo; sino que es el nombre para la completa privación de toda esencia, y [...] es la palabra para la ausencia de toda esencia; con privación se quiere significar la supresión de la posesión. ¿Pero cómo [...] podría haber privación antes de que hubiera posesión?”⁷⁴.

Parece que no hay salida a este dilema: o bien las causas han sido creadas de la nada o fueron constituidas eternamente en la Palabra, por lo que parece irracional sostener que aquello que siempre ha existido, comenzó a existir de la nada⁷⁵.

Eriúgena parece sostener su paradoja, las causas estaban eternamente en existencia, incluso cuando no existían. Puesto que ellas subsistían potencialmente (*vi et potestate*) en la Palabra como en su causa, todavía no determinadas con tiempo y espacio, no sujetas a generación, todavía no capaces de manifestación en cualquier forma que fuese reconocible por el conocimiento humano, desprovista de todos los accidentes, es decir aquello por lo que la sustancia de las cosas llega a ser accesible⁷⁶.

⁷⁴ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 634c-d, 62-63: “Eo nanque uocabulo quod est nihilum non aliqua materies [existimatur], non causa quaedam existentium [...], non aliquid deo coessentiale et coaeternum neque extra deum per se subsistes seu ab aliquo unde deus ueluti materiam quandam fabricationis mundi susceperit [significari], sed omnino totius essentiae priuationis nomen est et ut uerius dicam uocabulum est absentiae totius essentiae. Priuatio enim habitudinis est ablatio. Quomodo autem [...] poterat fieri priuatio priusquam fieret habitus?”.

⁷⁵ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, III, 664b, 130: “Restat ergo ut quaeramus de ipsis primordialibus causis utrum in uerbo dei de nihilo sunt factae an semper in eo erant. Et si semper in eo erant quando non erant, sicut illum uerbum „in quo erant” non erat quando non erat. Et si semper in eo uerbo erant quomodo in ipso de nihilo factae sunt?”.

⁷⁶ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, III, 665a-b, 132: “Siquidem semper erant in uerbo dei causaliter ui et potestate [factam] ultra omnia loca et tempora ultra omnem generationem localiter et temporaliter [factam], ultra omnem formam et speciem sensu et intellectu cognitam, ultra omnem qualitatem et quantitatem caeteraque accidentia per quae substantia uniuscuiusque creaturae intelligitur esse, non autem quid sit”.

En este estado las causas no se conocían y por eso podemos decir que comenzaron a subsistir en un momento determinado en el tiempo, en el momento que comenzaron a manifestarse ellas mismas en sus efectos⁷⁷. “Uno interpreta la mencionada sentencia del evangelista simplemente, como otros hacen, y dice: ‘Eso que fue hecho en Él’, y así separa, como si comenzara una nueva frase, ‘era Vida’ [...], de manera que nosotros entendemos: ‘Lo que fue hecho en Él en el tiempo y en el espacio por generación fue la vida en eternidad por su razón, esto es, a través de su creación, en las causas primeras de todas las cosas’”⁷⁸.

Esta explicación, que hace referencia a dos concepciones diferentes de las causas primeras –las causas que subsisten en la Palabra eternamente y las creadas en sus efectos– no es otra cosa que una solución parcial del problema. La explicación completamente satisfactoria de este dilema excede al poder de la mente humana, que Eriúgena sostiene explícitamente en el *Periphyseon* por boca del Maestro⁷⁹. La mente del hombre, impregnada de corporalidad, es incapaz de penetrar los secretos de la Divina Providencia y de su acción divina, si no es por la voluntad de Dios que, siendo la causa sobrenatural de todo, asigna a todo lo creado las «razones naturales» que son misteriosas e impenetrables⁸⁰, y puede hacerlo porque es omnipotente. Ésta es una de las pocas secciones del *Periphyseon* donde Eriúgena declara la impotencia de la mente humana frente al misterio de Dios.

IX. La interpretación de la narración bíblica que concierne a la creación de la luz también muestra una tendencia epistemológica.

⁷⁷ Véase Escoto Eriúgena, *PP*, III, 665b, 132; 665c-d, 132.

⁷⁸ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 667c, 137: “Ac sic distinxit ueluti ab alio commate incipiens: Uita erat – [sic enim Graecorum codices inuenimus distinctos], –ut intelligamus: quod factum est in ipso temporaliter et localiter per generationem uita erat aeternaliter per rationem, hoc est per in primordialibus causis omnium conditionem”.

⁷⁹ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 667d, 136.

⁸⁰ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 668b-c, 138: “...quid nos adhuc carne grauati de diuina prouidentia et operatione rationem reddere conamur, ubi sola diuina uoluntas cogitanda est quae operatur omnia prout uult quia omnipotens est, et naturales rationes occultas et inuestigabiles inserit omnibus quia omnium supernaturalis ratio est”.

En su exégesis de esta sección Eriúgena se encuentra a sí mismo en las antípodas de la interpretación dejada por San Agustín, y su comprensión de la metáfora de la luz y la oscuridad le muestra más afin al pensamiento del cristiano oriental que al de los Padres occidentales. Para Juan Escoto, «oscuridad» es un símbolo tanto de la trascendencia de Dios, ontológica y epistemológica, como de la ignorancia humana⁸¹. La metáfora de la oscuridad parece ser la más adecuada para transmitir el mensaje apofático. La oscuridad de Dios es en su esencia una luz inaccesible, que ciega al que intenta penetrarla, que muestra claramente que la realidad divina no es irracional sino superior a toda racionalidad. Como metáforas de la luz, son empleadas por Eriúgena al servicio de una teología «afirmativa» o «catafática»: sirven para expresar el movimiento creativo de automanifestación de lo que está oculto, en otras palabras, expresan el proceso de creación de teofanías, y en términos epistemológicos, presentan el camino de ascenso de la mente desde la oscuridad de la ignorancia hasta la luz de la verdad⁸². Todas estas metáforas, tanto la de la luz como la de la oscuridad, son usadas en la exégesis de las palabras; *Fiat lux*.

“Pero nosotros –sostiene Eriúgena– los que consideramos que el establecimiento de las causas primeras de las cosas tanto visibles como invisibles debe ser entendido en la creación del cielo y de la tierra, y sus procesiones a sus efectos en esas palabras de la Sagrada Escritura, ‘Hágase la luz’ etc., decimos que por la creación de la luz se entiende la procesión de las causas primeras a sus efectos”⁸³. Las causas primeras, debido a su incomprendibilidad y elevación que excede la capacidad de cualquier intelecto, están ocultas en la nube de oscuridad, que es por el velo de la ignorancia. El nombre de oscuridad es apropiado no sólo para Dios, sino también para las causas primeras, dada su infinidad incompre-

⁸¹ Véase D. Carabine, “Eriugena’s Use of the Symbolism of Light, Cloud and Darkness in the *Periphyseon*”, en *Eriugena: East and West*, 142.

⁸² Véase D. Carabine, 141-142.

⁸³ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 692 ab, 192-193: “Nos autem primordialium causarum conditionem siue uisibilium siue inuisibilium in factura caeli et terrae in principio, earumque in effectus suos processionem in his uerbis sanctae scripturae, ‘Fiat lux’, et caetera, uolentes intelligere dicimus creatione lucis processionem primordialium causarum in suos effectus significari”.

ble. Dios ordenó a esas causas que pasaran a formas perceptibles⁸⁴.

Las afirmaciones anteriores no dejan duda de que la descripción de las causas primeras como oscuridad tiene un significado claramente apofático. Las causas primeras participan de algún modo de la infinidad e inescrutabilidad de Dios, entendido tanto ontológicamente como epistemológicamente. El proceso de auto-manifestación de las causas, que forma el verdadero significado de la descripción bíblica de la creación de la luz, también posee un doble aspecto y puede ser observado tanto ontológicamente como epistemológicamente. Dios, a través de la mediación de las causas primeras, se manifiesta a Sí mismo en Sus creaciones visibles e invisibles. Desde ahora, a esta revelación de Dios se referirá como «teofanía» o «teofanías». La creación efusiva (*processio*) en cuanto significa que el Uno es Infinito e Incomprensible, hasta cierto punto, se vuelve accesible para el conocimiento humano, merece el nombre de claridad (*claritas*)⁸⁵. Las palabras: “Et divisit deus lucem a tenebris” Eriúgena las interpreta epistemológicamente como una separación del conocimiento de los efectos de la inescrutabilidad de sus causas. La separación de la luz y la oscuridad significa distinguir cosas que aparecen en formas definidas y figuras y así se convierten en conocibles, de sus causas, que trascienden cualquier conocimiento.

“Et vidit deus lucem quia esset bona”. Dios acepta la manifestación de las causas en el conocimiento de los humanos y los ángeles y Él llama a este proceso día, en oposición a la noche, que es el símbolo de la impenetrabilidad de las causas primeras⁸⁶. “Fac-

⁸⁴ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 692 ab, 192: “Nam si ipsas primordiales causas propter incomprehensibilitatem naturae suae incognitamque omni intellectui altitudinem tenebrarum caligine, hoc est profundae ignorantiae densitate, superfluas scriptura perhibet cum dicitur: ‘Et tenebrae erant super abyssum’, quid mirum si declaratio illarum in effectibus suis per formas et species lucis nomine praedicaretur”.

⁸⁵ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 692c, 194: “Processio uero eius per principia in creaturas visibiles et inuisibiles, suas dico theophanias, claritatis nomine meruit significari”.

⁸⁶ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 693a, 194: “Contemplantibus animis praestetit manifestationem uisibilium et inuisibilium per formas et species diem appellare, eorum uero in principiis suis incomprehensibilem altitudinem omnique conditio intellectui incognitam uocare noctem”.

tunque est vespere et mane dies unus”. No refiriéndonos a si existe una diferencia crucial entre la impenetrabilidad de las causas primeras y la comprensibilidad de los efectos, estos dos completan un día de la creación, que significa que tienen un único significado (*intellectus*). Por tanto, todo lo que es creado, si lo consideramos en sus causas o en los efectos de esas causas, es en último término una y la misma creación. Esta creación, en la medida en que permanece en la oscuridad de la Sabiduría Divina, está más allá del alcance del conocimiento, y sólo se ilumina cuando las causas pasan a sus efectos⁸⁷.

X. El propósito de esta presentación ha sido demostrar que la «cara subjetiva del sistema eriugeniano» es el aspecto fundamental de su pensamiento y es crucial para su lectura correcta. Esto ha sido firmemente propuesto ya en el punto de partida del *Periphyseon*, cuando Eriúgena define los conceptos básicos (*conceptiones communes*) como apoyo en el que basar posteriormente sus consideraciones. Como hemos visto, las nociones fundamentales en el *Periphyseon*, las nociones de naturaleza y el par de conceptos correlativos de ser y no-ser se definen en la perspectiva de la epistemología más que en la de la ontología: el ser es lo que en última instancia puede ser conocido por el hombre.

La concepción del hombre, su estructura y el rango de posibilidades epistemológicas es lo que define el otro aspecto de la filosofía de Eriúgena, llamada la «cara objetiva» de su sistema. El mundo de las cosas creadas constituido en la mente del hombre «aquí y ahora» depende del hombre, del grado de perfección obtenido por su conocimiento. La realidad creada, constituida en forma de ideas en el nivel de la segunda naturaleza, debido al error humano, ha caído en un nivel inferior de subsistencia, en el que está sujeta a división y a dispersión. La tarea del hombre es ahora realizar su propio retorno a Dios, que es también equivalente a la restauración

⁸⁷ Escoto Eriúgena, *PP*, III, 693a-b, 194: “Quamuis enim inter obscuritatem causarum et claritatem effectuum diuisio intelligatur ac differentia, unus tamen idemque dies est, hoc est unus eorum intellectus. Non enim alia creatura intelligitur in causis facta, alia in effectibus causarum condita, sed una eademque in rationibus aeternis ueluti in quibusdam tenebris secretissimae sapientiae omnique intellectu remotae facta et in processionibus rationum in effectus intellectibus succumbens ueluti in quadam die perfectae notitiae manifestata”.

de toda la realidad creada en su perfección prístina. Esta vuelta se lleva a cabo sobre todo en el plano de la cognición, y los medios para completar esta tarea son el desciframiento del Libro de las Escrituras y el Libro de la Naturaleza.

Esta perspectiva epistemológica juega un papel particularmente importante en la exégesis de Eriúgena del *Hexameron*. Cuando uno se acerca al problema de las causas primeras desde la perspectiva epistemológica, parece posible mostrar que Eriúgena estaba al margen del panteísmo o del subordinacionismo. La pregunta que se plantea sin embargo, es si adoptando esa perspectiva, uno no hace de este sistema una forma de «idealismo de la primera Edad Media», utilizando la expresión del profesor Dermot Moran. El profesor Beierwaltes ha demostrado también por qué el idealismo alemán vio en Eriúgena un predecesor y un «alma afin»⁸⁸. Sin duda alguna, dicha lectura del sistema de Eriúgena parece hacer justicia a su pensamiento, puesto que hace posible comprender y apreciar su riqueza de una manera total. De ese modo no veo ninguna razón por la que se debiera tener miedo de dicha aproximación, dado que permanece dentro de las fronteras definidas por el texto.

Agnieszka M. Kijewska
The History of Philosophy Department
Philosophical Faculty
Lublin Catholic University
Al. Raclawickie, 14
20-950 Lublin Polonia
agat.kul@zeus.kul.lublin.pl

⁸⁸ Véase W. Beierwaltes, "The Reevaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism", en *The Mind of Eriugena*, 190-199.