

DEL HOMBRE COMO INTERLOCUTOR DIVINO: HACIA LA ANTROPOLOGÍA DE JUAN ESCOTO

OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ *

Adam, ubi es?

Es conocido el papel que ocupa la cuestión de la Nada en la filosofía de Juan Escoto, llamado Eriúgena. Con ella se pone en evidencia la necesidad de pensar el protagonismo del ser humano como mediador entre Dios y sus manifestaciones: en la medida en que Dios permanece en sí mismo más allá de cualquier limitación, puede ser significado por el término "Nada", y en este sentido, dando voz y forma al silencio divino, el hombre se constituye en el interlocutor de la Nada por excelencia. La verdad de esta afirmación ya se vislumbra en las primeras líneas del *Periphyseon*, es decir, ya por medio de la diferencia fundamental se revela el papel del hombre como centro de convergencia de todas las creaturas, puesto que ellas tienen lugar en la palabra. En este sentido el estudio de la naturaleza humana se muestra fundamental, no sólo porque atiende a la estructura de un posible comentario a la semana de la creación, narrada en el Libro del Génesis¹, sino también porque sin el conocimiento de lo que es el hombre, es la creación misma la que parece carecer de sentido, es decir, sin una determinada creatura hecha a *imago dei*, la Nada permanecería oculta en el silencio del no ser². Como veremos, la interpretación encuentra su fundamentación en la sentencia bíblica, "*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*" que, amparada en una lógica relación de igualdad entre lo predicado de una imagen y de su prototipo, exigirá pensar que la naturaleza humana, como Dios, no puede ser definida y, por tanto, todo co-

* Universidad Federal de Rio Grande do Norte - Brasil.

¹ Cf. Allard, G.: "Tout se passe en effet comme si l'auteur du *De divisione* avait voulu élaborer un large commentaire des trois chapitres de la Genèse et instaurer, à l'exemple de ses prédécesseurs, son propre Hexameron", p.147. "On pourrait dire que le livre IV est un *De homine*. Les questions qui y sont abordées sont toutes relatives à la création de l'homme au sixième jour", p.151. "La structure littéraire de la composition du *De divisione naturae*", en *The Mind of Eriugena*, O'Meara/Bieler, 1973, pp. 147-157.

² Cf. Bertin, E.: "L'être humain dans son éternel passage à l'effet manifesté devient donc le miroir de Dieu, et la théophanie constitue le lien ontologique entre la créature et l'auto-creation de Dieu en elle, par un mouvement d'immanence qui rend Dieu connaissable à Lui même et fonde leur dépendance réciproque", p. 308. "Les origines de l'homme chez Jean Scot", en AAVV, *Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie*, ed. por R. Roques, Paris, 1977, pp. 307-314.

nocimiento acerca del hombre es indirecto, sólo puede ser conocido por lo que no es.

La imposibilidad de una definición acerca del hombre muestra el significado más elevado que posee la ignorancia en la filosofía de Eriúgena puesto que está incorporada en la definición fundamental de la naturaleza. En esta ignorancia de sí mismo, el hombre comparte con Dios la morada de lo infinito y ahí entra en conversación con Él. Al clamor inteligible por el cual y en el cual Dios da subsistencia a todas las creaturas, el hombre responde con el conocimiento de lo que viene a ser en tiempos y lugares, esto es, con lo que viene a ser en él mismo, en las definiciones que determinan el lugar de cada una de ellas. Mostrándose como palabra, el hombre muestra lo que ni es Dios ni es él mismo, puesto que ambos habitan el silencio de la infinitud, la Nada por excelencia.

Según Eriúgena, el análisis de la naturaleza humana podría ser simbolizada por la mitológica Hydra de los trabajos hercúleos; así como las cabezas de la creatura no cesan de reaparecer, cuando la filosofía trata de pensar en el hombre se encuentra con una fuente múltiple de infinita profundidad y sólo aquellos que, como el héroe, poseen la virtud, podrán penetrar y libertarse de las innumerables perplejidades que surgen cuando se considera el ser humano³.

La imagen expuesta al comienzo del Libro IV del *Periphyseon*, es la que mejor caracteriza la dificultad con que se encuentra la filosofía cuando trata de interpretar la naturaleza humana. Recapitulando libros anteriores y comparándolos entre sí el Maestro propone una metáfora extraída de la navegación para representar a lo que se enfrenta:

“La dificultad de esta parte de nuestro tema, el conflicto y el encuentro de diferentes sentidos, lo veo tan formidable que comparándolo con los tres primeros libros, éstos se parecen a un mar sereno en el cual, por causa de la tranquilidad de sus olas, los lectores pueden navegar sin miedo del naufragio, navegando un curso seguro. Ahora, sin embargo, embarcamos en un viaje donde el curso ha sido elegido de la masa de tortuosas digresiones, donde tendremos que subir los picos de las oscuras doctrinas, encontrar la región de las Sirtes, es decir, los peligros de las corrientes de doctrinas desconocidas, siempre con el inmediato peligro del naufragio de la obscuridad de las sutiles comprensiones, que, como piedras ocultas, pueden bruscamente partir nuestra embarcación”⁴.

³ *Periphyseon* IV.770A: “ut non immerito assimuletur ei herculae ydrae figmentum, cuius capita in quantum truncantur in tantum crescunt (...) humanam porro insinuans naturam, quae ydra, id est fons quidam multiplex est et infinitae profunditatis, quam praeter solum Herculem, hoc est uirtutem, quis potest perspicere?”.

⁴ IV.743D-744B: “Cuius difficultas diuersorumque sensuum occursus atque collectatio tantum terroris nobis inculi, ut in comparatione ipsius tres praecedentes libri, instar plani pelagi fluctuumque serenitate absque ullo naufragio nauigabilis, tutum legentibus meatum praebere uideantur; ipse uero tortuosis anfractibus inuius, obliquitate sententiarum procliuius, tractibus syrtium (hoc est incognitae ductibus) periculosus, subtilissimorum intellectuum, instar cautium latentium nauesque repente frangentium, caliginositate naufragiis promptus”.

Si bien la metáfora puede expresar los orígenes insulares del filósofo⁵, lo fundamental es evidenciar que la navegación designa la búsqueda de sí mismo y del Creador; no como si se dirigiera hacia un puerto ya conocido, como si fuera posible alcanzar una definición del hombre que explique los designios de las sagradas letras. Tal definición pasa por su indefinición, porque identifica la condición humana a la incesante búsqueda de la verdad infinita, esto es: no sólo la navegación serena sino también el naufragio aguardan al navegante; asimismo no sólo el conocimiento de las definiciones sino también la ignorancia de aquello que elude toda comprensión, pertenecen al destino humano. Conocimiento e ignorancia designan en un nivel epistémico la relación entre ser y no ser, pues, "conocer e ignorar, simultánea e inseparablemente, son siempre inherentes al alma humana"⁶. Así la naturaleza humana debe ser vista desde una doble perspectiva que también se extiende a Dios, en la medida en que de Él se conoce que es, mas se ignora qué es.

Las contradicciones y paradojas resultantes de la interpretación de la naturaleza humana muestran ser no sólo inevitables, sino que además le convienen, pues ponen de manifiesto el sentido de la naturaleza humana como la única creatura destinada a un modo de ser que trasciende todo lo creado, y que esta trascendencia refleja la esencia divina misma en todos sus aspectos, esto es, que entre el hombre y Dios no hay ninguna diferencia en cuanto a los atributos que de ambos se pueden predicar. Para alcanzar una interpretación de la naturaleza humana capaz de pensar su posición dentro de lo creado, como aquella creatura que comparte los atributos divinos, la investigación tiene como punto de partida el relato bíblico de la creación, donde se encuentra delineada la constitución fundamental del hombre simbolizada por el paraíso, no como una condición perdida, sino como un destino olvidado, como posibilidad a ser cumplida por cada uno de los hombres.

El paraíso como destino

La tradición cristiana ha interpretado el relato de la creación considerando que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, una condición que él no supo preservar y, en función de su desobediencia fue expulsado del paraíso y sometido a vivir asemejándose a los otros animales. En medio de ambas condiciones encuéntrase el episodio que narra la Caída del primer hombre, cuando seducido por las delicias sensibles que representa la mujer, olvida los preceptos establecidos por el Creador. De ese modo, el paraíso, el Jardín del Edén, se entiende como una condición perdida que sólo por medio de la gracia divina es posible recuperar. La interpretación de Eriúgena, influenciado por los padres griegos, entiende que la condición paradisíaca del

⁵ Cfr. O'Meara, J. J.: "It is difficult to resist the thought that this passage reflects Eriúgena's earlier insular background", en "Translating Eriúgena", *Jean Scot Écrivain*, Allard, 1986, p. 125.

⁶ IV.776C.

ser humano no es algo que se haya perdido definitivamente; si ahora aparece como algo lejano y difícil de discernir, ello se debe únicamente al olvido que supone el error y la utilización equivocada de sus capacidades. En este sentido, la Caída, como símbolo del pecado, no es algo que vino a ocurrir con la naturaleza humana, como si en algún momento o durante algún intervalo de tiempo hubiera llegado a existir un hombre sin el pecado y la culpa que conlleva la desobediencia, sino que designa al ser humano en su proceso de realización en cuanto hombre, es decir, no es que el ser humano abandone el paraíso sino que debe ponerse en camino hacia él: el paraíso es su destino.

Según Eriúgena, las manifestaciones de todas las creaturas que vienen a ser en el mundo son imágenes o aspectos de lo que permanece en el silencio y en la virtualidad de las causas ocultas: *non apparentis apparitio, occulti manifestatio*. Esta máxima que se presenta en toda la naturaleza también se aplica al ser humano y, por lo tanto, la manifestación del hombre oculta lo que es el hombre, su razón de ser, que es de lo que trata el relato bíblico. Según Eriúgena la condición primitiva y la condición rebajada por el pecado desiguan el modo del ser humano, como aparición y ocultamiento de una misma naturaleza; se muestra en el tiempo manifestándose a sí mismo por medio de la palabra y permanece en sí mismo en el silencio de lo que en él es eterno y no se corrompe por el pecado. El pecado es, pues, la línea que separa la condición esencial del ser humano de su existencia temporal.

La interpretación del irlandés está de acuerdo con la tradición, sin embargo una diferencia es determinante: el abandono no puede ser pensado sino a partir de una figura de lenguaje que el Maestro descubre en la narración, esto es, que en realidad nunca hubo un paraíso en el cual existió un primer hombre y un primer error, sino que el Creador, a sabiendas de la Caída, creó al hombre de un modo que su condición original hecha a la imagen divina pudiera desarrollarse y, por algún inefable modo, alcanzar su destino, esto es, el paraíso que se le había asignado. En este sentido, ser hombre es ser en el tiempo, o por mejor decir, es ser no siendo en el tiempo. No hay hombre que no esté ya en la culpa que el tiempo determina y que la narración bíblica expresa, así como nunca hubo un primer hombre fuera del tiempo y que hubiera permanecido en el paraíso.

La certeza del pecado, sin embargo, no puede significar una nota esencial de la naturaleza humana, es decir, que nunca existió un hombre libre del pecado no significa que sea imposible que exista. En cuanto es una enfermedad del alma humana, el pecado tiene remedio: su medicina no es otra que el mundo mismo, creado con el tiempo a fin de curar el pecado simbolizado por el primer hombre⁷. La curación, por lo tanto, designa el retorno a la condición original del hombre hecho a la imagen de Dios. Un retorno que, dadas las circunstancias en que se da la existencia humana, exige una disposición que supera la propia temporalidad en la cual está inmerso el hombre. Por ello, para llegar a ser hombre, en la plenitud de las capacidades similares a

⁷ V.959b.

las de Dios, debe dejar de ser hombre, esto es, debe superar los movimientos que no pertenecen a su razón de ser, debe reconocer la causa que lo determina como el único animal entre todos los animales capaz de dialogar y de dar cabida en sí mismo al Creador y, una vez reconocida su grandeza, cumplir el mandamiento natural de su existencia: ser como Dios. Ahora bien, el relato de la creación postula, primero, que el hombre fue creado en el género animal y, luego, que fue creado a la imagen y semejanza de Dios. Esta duplicidad de la creación no deja de inquietar al Alumno que entiende que hay una contradicción:

“Puesto que en verdad la historia divina declara que sólo el hombre, y ningún otro animal salvo el hombre, fue creado a la imagen de Dios, mucho me admira el modo como el hombre fue producido de la tierra entre los animales domésticos, reptiles y bestias del campo, y que sólo él está formado a la imagen de Dios, lejos e incomparablemente más allá de todos los animales”⁸.

El primer escollo que debe superar la investigación es de hecho el siguiente: si el hombre fue creado en el género de los animales, ¿cómo lo que es animal puede también ser creado a imagen de Dios? La cuestión exige mostrar que, de hecho, el hombre no sólo se sitúa en el género animal sino que todos los movimientos que se entienden en el género animal se contienen en el hombre, el único animal racional⁹, de modo que él posee en sí mismo todo lo que caracteriza a los animales, es decir, comparte con ellos la sensibilidad del sentido exterior, la vida nutritiva que administra el cuerpo y los impulsos de las bestias que en él se traducen en las acciones irracionales. El hombre es un animal perfecto y se comunica con todos los animales en lo que ellos tienen en común. Sin embargo, el hombre no es sólo un animal, sino que guarda dentro de sí algo que no es en absoluto animal: el movimiento racional de su alma. En esta parte de su naturaleza, él cobija la memoria de la eternidad y de las cosas divinas, y por ello dice el Maestro:

“Si alguien observa la admirable y profundamente inefable condición de su naturaleza, verá con claridad que el mismo hombre es una forma del género animal y que subsiste más allá de todas las formas de los animales, y por esto admite la afirmación y la negación, pudiéndose de él predicar: el Hombre es animal, el Hombre no es animal”¹⁰.

Para corroborar esta duplicidad de predicados, el Maestro tiene a su lado la autoridad de San Pablo que habla de dos tipos de hombre, el exterior o animal, que “no conoce las cosas de Dios”, y el interior o espiritual, que “juzga a todas las cosas, mas no es juzgado por ninguna” (I Cor. 2, 14-15). Una vez más, el Maestro hace ver al Alumno que la aparente contradicción de la duplicidad del hombre es fruto de una doble consideración de una misma

⁸ IV.750CD.

⁹ IV.751C. Esta clásica definición, que aquí es tomada como cierta, recibirá la crítica y la ironía del Maestro. Sobre el tema: Jeauneau, E., “Jean Scot et l'ironie”, en *Jean Scot Écrivain*, Allard, 1986, pp.13-28.

¹⁰ IV.752CD.

naturaleza. Así, el hombre es, ciertamente, un animal cuando es considerado en la carne y en los demás atributos propios de los animales, al tiempo que no es animal cuando se considera lo que es más elevado en él y que se asemeja a las creaturas celestiales, es decir, la inclinación natural e intelectual hacia Dios. La duplicidad de predicados no significa que subsistan en el hombre dos partes independientes entre sí, como dos almas separadas, una relativa a lo que es animal en el hombre, y otra que es hecha a la imagen divina. El Maestro aborrece tal dualismo:

“Una cosa firmemente mantengo, que el alma es simple y carece de toda composición de partes; y otra cosa verdaderamente rechazo en absoluto, que reciba en su naturaleza algún tipo de composición de partes que se diferencian entre sí. Pues es toda en sí misma y su totalidad se ubica en sí misma. Por lo tanto, toda ella es vida, toda intelecto, toda razón, toda sensibilidad, toda memoria; toda ella vivifica, nutre, sostiene e incrementa el cuerpo”¹¹.

En realidad, dice el Maestro, el alma se mantiene en sí misma en una unidad que se diferencia únicamente por los movimientos que en ella tienen lugar. Así, cuando se ocupa de la divina esencia, se denomina intelecto, *intellectus*; cuando se ocupa de las causas de la creación, razón, *ratio*; cuando recibe las impresiones de las cosas sensibles, se dice que es sensibilidad, *sensus*; y cuando nutre al cuerpo y cuida de él se llama movimiento vital, *motus vitalis*. En todos estos casos el alma permanece como un todo simple e indivisible. Con todo, aunque estos argumentos reciban el consentimiento del Alumno, éste expresa dificultades en aceptar que sean verdaderos predicados contradictorios:

“No veo bien cómo un único y mismo hombre, según lo discutido, es animal y no es animal, o cómo es animalidad y no es animalidad, es carne y no es carne, es espiritual y no es espiritual, cómo estas contradicciones y opuestos entre sí pueden ser entendidos de una naturaleza sumamente simple”¹².

Más que procurar defender el argumento de lo que parece una evidente contradicción, el Maestro reafirma la duplicidad de la naturaleza humana y, además, anuncia que tal contradicción le conviene¹³. Ello da lugar a una división de la naturaleza cuya meta es mostrar que en el hombre están contenidas todas las creaturas. Según esta división, todas las creaturas son o cuerpo, o viviente, o sensible, o racional o intelectual, y es sólo en el hombre en quien todas las partes están presentes. Así, considerado a partir de su cuerpo, en la vida nutritiva que rige el cuerpo, o de los sentidos a partir de los cuales forma una imagen de lo sensible, el hombre comparte su natura-

¹¹ IV.754BC.

¹² IV.755A: “Quomodo ergo unus atque idem homo, secundum praedictam controuersiam, et animal est et non est animal, uel quomodo et animalis est et animalis non est, et caro est et caro non est, et spiritualis est et spiritualis non est, et quomodo haec sibi inuicem opposita et contradicentia in una simplicissima natura possunt intelligi, non satis uideo”.

¹³ IV.755B: “Non solum non esse contrarium, uero etiam omnino conueniens”.

leza con los animales. Pero en aquella parte que sólo él posee por haber sido creado a imagen de Dios, esto es, porque posee sensibilidad, razón e intelecto, el hombre participa de la divina esencia y de ningún modo puede ser considerado animal, "y es, por lo tanto, en esa su parte hecha a imagen de Dios, la única en la cual Dios se comunica con los hombres aptos para ello"¹⁴.

El último argumento para probar la coherencia de la contradicción respecto del hombre se refiere a Dios mismo. Siempre que la palabra procura afirmar de Dios ciertos atributos que parecen muy apropiados a su naturaleza, inmediatamente aparece lo opuesto a lo que se afirma, de modo que más que afirmar, el discurso acerca de Dios debe procurar negar que alguna palabra le sea apropiada: "pues la afirmación vale menos que la negación para expresar la inefable esencia de Dios"¹⁵. Y, puesto que el hombre fue creado a imagen de Dios, la duplicidad de los predicados, diciendo que es animal y que no es animal, es la confirmación de la relación exacta entre lo que es una imagen y lo que la imagen copia: su prototipo. Como luego veremos, tal relación es utilizada con frecuencia por el Maestro y es fundamental en la elaboración del sentido antropológico de la filosofía del irlandés.

La contradicción que manifiesta la naturaleza humana designa la trascendencia que lo caracteriza, es decir, el hombre al ser más que animal se sitúa en una región propia de la creación. Propia, es decir, es en su mundo y en su universo, donde viene a existir y a realizarse como hombre. Es propio de su naturaleza, perfecta según el plan divino, constituir un mundo que refleja, de un modo inefable, lo que es la naturaleza divina:

"Y, en verdad, el espíritu, en el cual se evidencian todas las virtudes del alma, hecho a la imagen de Dios, es el espejo del supremo bien, puesto que en él la incomprendible forma de la esencia divina está presente de un inefable e incomprendible modo"¹⁶.

Tal es la vocación del hombre y en ella consiste su posición dentro del relato bíblico: reflejar aquello que de ningún otro modo puede aparecer. Ahora bien, la tradición entiende que el hombre fue creado en el paraíso y que por medio del pecado perdió esta condición. Para Eriúgena, sin embargo, esta condición no puede perderse, es decir, si es propio de la naturaleza humana ser creada a la imagen de Dios, ¿cómo, lo que fue creado por Dios, y que subsiste eternamente en él, puede dejar de existir o ser destruido? Puesto que todas las cosas creadas son eternas en la voluntad y sabiduría

¹⁴ IV.755C: "In illa siquidem parte sui ad imaginaem dei facta est, ad quam solam in idoneis hominibus loquitur deus".

¹⁵ IV.758A: "minus ualet ad ineffabilis diuinae essentiae significationem affirmatio quam negatio".

¹⁶ IV.790C. Cfr. Bertin, F: "L'être humain dans son éternel passage à l'effet manifesté devient donc le miroir de Dieu, et la théophanie constitue le lien ontologique entre la créature et l'auto-creation de Dieu en elle, par un mouvement d'immanence qui rend Dieu connaissable à Lui même et fonde leur dépendance réciproque", p. 308. "Les origines de l'homme chez Jean Scot", en *Jean Scot Eriúgena et l'histoire de la Philosophie*, Roques, 1977, pp. 307-314.

divinas y por ello se dice que Dios se crea a sí mismo y se manifiesta por medio de las creaturas, entonces, "todo lo que en el hombre es creado naturalmente, permanece necesaria y eternamente íntegro e incorruptible"¹⁷.

Por medio de la Analítica Eriúgena ha evidenciado que el mundo de los efectos, apareciendo como una multiplicidad de diferencias y accidentes, mantiene en sí mismo algo que es eterno e incorruptible y que determina su existencia. La búsqueda acerca del hombre no sigue otro camino: es decir, se trata de descubrir en qué consiste el ser humano tal como subsiste en la mente divina. Una tarea sin embargo imposible a primera vista aparece, según Eriúgena, en el relato de la creación. Por lo tanto, la investigación se debe dirigir hacia la Escritura misma. Por consiguiente, la pregunta es ¿qué entiende Eriúgena por paraíso? La respuesta que nos da es la siguiente:

"La palabra paraíso es un modo figurado del lenguaje de la Sagrada Escritura para significar que la naturaleza humana fue hecha a imagen de Dios. Pues la verdadera plantación de Dios es la naturaleza misma que Él creó en el Edén, esto es, en las delicias de la eterna felicidad y beatitud de la divina similitud, a su imagen y semejanza, esto es, la imagen que en todo es similar, excepto en relación al sujeto, una naturaleza que es mayor y mejor que todo el mundo sensible, no por tamaño sino por la dignidad de su naturaleza"¹⁸.

La separación que supone el pecado entre la condición original y eterna del ser humano y la condición en el tiempo que determina su existencia en el mundo, debe ser entendida a partir de una figura de lenguaje, *anticipatio* o *prolepsis*, un artificio retórico para narrar un acontecimiento que jamás tuvo lugar. Según Eriúgena, el paraíso no representa un lugar y un tiempo determinados en el cual haya existido alguna vez el ser humano, sino que es el modo por el cual el narrador de las sagradas páginas asigna una posibilidad a ser cumplida. El Maestro, no sin ironía, rechaza la idea de que el paraíso fuera terrenal, pues de haberlo sido, bastaría con cercar el árbol prohibido para evitar que el hombre pecara¹⁹. Que todo el paraíso nombre aquella creatura hecha a la imagen de Dios, sólo puede significar que toda la creación está establecida en el hombre y en esa condición, que elude toda comprensión, se refleja con más nitidez la imagen y semejanza de Dios. Por ello, dice el Maestro: "*in interiori homine habitat ueritas et omne bonum*" (IV.826A).

Con esta visión del paraíso, Eriúgena procura pensar en la posición que posee la naturaleza humana según el plan divino, donde no puede haber nada que no esté ya previamente conocido por Dios. Los límites de la naturaleza humana coinciden con los del paraíso, más allá del cual nada existe verda-

¹⁷ IV.760BC.

¹⁸ IV.822AB: "humanam naturam ad imaginem dei factam paradisi uocabulo, figuratae locutionis modo, a diuina scriptura significari. Vera enim plantatio dei est natura ipsa, quam ad imaginem et similitudinem suam hoc est ad imaginem omnino sibi similem, praeter rationem subiecti, ut praedictum est, creauit in Eden, hoc est in deliciis aeternae felicitatis et beatitudine diuinae similitudinis, maior et melior omni sensibili mundo, non mole, sed dignitate naturae".

¹⁹ V.861BC.

deramente²⁰. Por ello, la relación entre el hombre y el paraíso no puede ser pensada como algo pretérito, sino más bien como un destino hacia el cual debe dirigirse. El Edén, símbolo de la naturaleza humana, designa las delicias eternas de ser como Dios, una posibilidad exclusiva del ser humano. Es, como dice el Maestro, una perspectiva de lo que puede llegar a ser:

“Por tanto, la gloria de la vida humana en el paraíso se refiere más a la vida que ha de ser si permanece obediente, que a una vida pasada en la cual sólo comenzó y que en ningún momento se conservó”²¹.

Esta vida futura no significa una existencia más allá de la doble condición del ser humano. En cuanto futuro²², el paraíso no está más allá de la naturaleza humana, él nombra la esencia de su naturaleza y el destino que le fue asignado: el paraíso ya está en él, aunque permanece oculto por la ignorancia en la cual se instaura el hombre a partir del pecado. Por lo tanto, la perfección del hombre necesariamente pasa por el cumplimiento de esa condición originaria que representa el paraíso, algo que, para Eriúgena, significa rescatarse a sí mismo de la más profunda de las ignorancias: el olvido de sí mismo y de su Creador²³.

Se dice que el paraíso simboliza la condición originaria de la naturaleza humana en cuanto imagen y similitud divina, y que tal condición permanece incorruptible. Lo que es originario, y eso significa que lo primero en el hombre es relacionarse con Dios de un modo tal, que entre ambos no cabe ninguna diferencia, salvo el hecho de que Dios es por naturaleza y el hombre por participación. Éste es el destino a cumplir: ¡ser como Dios! Sin embargo, el primer pecado designa una ignorancia en la cual el hombre está sumergido desde siempre, puesto que, como se dijo, nunca hubo un hombre fuera del tiempo. Como dice el Maestro, “no se debe entender que el hombre permaneció por algún intervalo de tiempo en el paraíso”²⁴ y, por lo tanto, la igno-

²⁰ IV.825C.

²¹ IV.809B: “Proinde plus, ut arbitrator, laus illa uitae hominis in paradiso referenda est ad futuram ei uitam, si oboediens permaneret, quam ad peractam, quae solummodo inchoauerat, nec unquam steterat”.

²² La idea del hombre del futuro pensada en términos históricos como la sucesión de los tres “sacerdocios” y en la transitoriedad del Nuevo Testamento (Commentaire sur l’Évangile de Jean I, XXX) podría haber alcanzado a Joaquín de Fiore (1130-1202) en su teoría de los tres órdenes de hombres y de la correspondencia histórica entre ellos y los Testamentos. M. Cappuyns incluye a Joaquín de Fiore en lo que él denomina “L’âge d’or de l’influence érigénienne”, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, op. cit., p. 246. H. de Lubac, sin embargo, rechaza esta idea y afirma que Eriúgena posee “tendencias pesimistas” y que sus textos se “refieren al más allá”, *La Posteridad Espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentros, Madrid, 1988, p. 32. Si el irlandés influencia directa o indirectamente al abad calabrés fue un tema considerado por los antiguos historiadores. Cfr. Brunhes, G., *La Foi chrétienne et la philosophie. Au temps de la Renaissance Carolingienne*. Beauchesne ed., 1903, p. 165; Brunhes se refiere a la obra de Tallandier, R., *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Paris, 1813, 3^a, IV. Sobre los órdenes humanos en Joaquín ver su *Psalterium Decem Chordarum*, Framasud, Cozenza, 1983, pp. 203 ss.

²³ IV.761^a.

²⁴ IV.809BC.

rancia no es algo que pueda ser excluido de su vida, sino que pertenece al modo de ser del hombre en el tiempo. En realidad, como veremos, la ignorancia en la filosofía del irlandés conlleva una ambigüedad de sentidos; tanto designa el ser en el mundo, donde el conocimiento se ve oscurecido por las fantasías exteriores que rodean la existencia humana, cuanto, por otra parte, la ignorancia puede ser vista como la clara expresión de lo infinito. La cuestión, por lo tanto, consiste en saber cómo es posible aceptar que afirmaciones tan distantes puedan ser conciliadas acerca de una misma creatura. Por un lado, el hombre ha sido creado de tal forma que todo lo que se pueda predicar de Dios, se podrá predicar de él mismo; por otro lado, la existencia mundana del hombre se muestra siempre a partir de los límites propios de la creatura, el tiempo y el lugar.

La duplicidad que se instaura acerca del hombre exige que sea retomada la diferencia fundamental entre lo que es el hombre y lo que no es. Como vimos, la creatura puede ser contemplada de una doble manera, ya sea a partir del mundo aparente de los efectos, ya sea cuando permanece oculta en sus razones y en las causas primordiales que subsisten en Dios mismo. En el caso del hombre, el paraíso nombra lo que no aparece y es la propia esencia humana, mientras que su manifestación, en tiempos y lugares y demás accidentes que adhieren a la sustancia, muestra lo que no es el hombre desde el punto de vista de su razón de ser. Con ello se adentra en una paradoja de cuyo interior solamente el conocimiento más elevado puede tratar de salir, y como veremos, el intento no tiene fin. Lo paradójico aquí es la posibilidad que el paraíso representa; que el hombre pueda cumplir su destino significa ya haber alcanzado una comprensión de la naturaleza que entiende que sólo en una creatura se da la imagen de lo infinito: llegar a ser esta imagen es hacerse hombre.

La dignidad de la naturaleza humana encuentra su fundamento en el hecho de que 'paraíso' es un nombre para designar lo humano. Con ello se evidencia que todas las creaturas fueron creadas en el hombre, de modo que en él Dios contemplara toda su creación. La reiteración de la definición del hombre como lugar donde todas las cosas vienen a ser no aleja la perplejidad del Alumno acerca del significado de la naturaleza humana. De hecho, la dificultad es una consecuencia de la ambigüedad de tal definición del hombre como reunión de todo lo creado²⁵, pues a partir de ella se admite no sólo que Dios ha creado todas las cosas en el hombre, sino también que el hombre mismo se incluye entre las creaturas. El Alumno no alcanza a entender cómo lo que es continente puede al mismo tiempo ser contenido; una condición en apariencia conflictiva que exige saber por qué y cómo toda la creación está contenida en el hombre y subsiste en él²⁶.

El Maestro hace ver al Alumno que, en cuanto a saber el porqué de la

²⁵ Sobre las contradicciones de esta definición, cfr. Gracia, J., "Ontological Characterization of the Relation Between Man and Created Nature in Eriugena", *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978, pp. 155-166.

²⁶ IV.764C.

creación del hombre, la cuestión no parece razonable y que, incluso, más valdría no decir nada porque exige el conocimiento acerca de lo que no puede ser conocido, la inescrutable voluntad del Creador²⁷. Dios quiso crear al hombre a su imagen y semejanza, como afirma el relato, y para ello, para que no fuera deficiente en ningún sentido en relación al prototipo que refleja, todo el mundo sensible fue creado en el hombre, de modo que él mismo pudiera trascender toda la creación²⁸. En cuanto a la otra cuestión, la respuesta debe mostrar que las creaturas están en el ser humano, "donde ellas tienen el mejor conocimiento de ellas mismas, ahí se debe considerar que reciben su verdadero existir"²⁹.

La idea de que en el hombre está contenida toda la creación ya se había presentado cuando se consideró que es en las definiciones donde las creaturas llegan a ser y, por lo tanto, es en el alma humana donde se determina el lugar de cada una de ellas. Como hemos visto, el hombre gesta en su realización cotidiana un mundo que le es propio. El hombre es la *officina omnium*, "pues en él crecen juntas todas las cosas que fueron creadas por Dios, produciéndose una armonía singular de diversas naturalezas como de diferentes sonidos"³⁰. El hombre reúne y expresa por medio de su palabra lo que de ningún otro modo se podría llevar a cabo. Es decir, lo que por naturaleza está separado como mundos apartados entre sí, lo que es invisible por un lado y lo sensible por otro, se encuentran en el hombre. Eriúgena nunca abandonaría la idea de que la naturaleza humana es el artífice de su propio mundo, el *tercius mundus*, o *medietas*³¹ entre los extremos de la creación. En efecto, en la Homilía escribe:

"El tercer mundo es aquel que como una razón mediadora une en sí el superior de lo espiritual y el inferior de lo corporal, haciendo de estos dos uno, que se entiende únicamente en el hombre, en quien todas las creaturas se reúnen. Pues consiste de cuerpo y alma. Uniendo el cuerpo de este mundo y el alma de otro mundo, hace un cosmos único. Pues el cuerpo posee toda la naturaleza corporal y el alma toda la naturaleza espiritual: reunidos en una unidad constituyen el mundo cósmico del ser humano. Por eso el hombre se llama todas las cosas, pues en él, como en una oficina, están todas las creaturas"³².

²⁷ IV.763CD.

²⁸ IV.764A.

²⁹ IV.774A: "Vbi enim melius cognitionem suam patiuntur, ibi uerius existere iudicanda sunt".

³⁰ II.530D.

³¹ Para un análisis detallado del término, cfr. Allard, G., "Medietas chez Jean Scot", en *Begriff und Metapher*, Beierwaltes, 1990, pp. 95-107.

³² Homilía, XIX.294BC: "Tercius mundus est, qui rationem medietatis habet, et superiorem spiritalium, et inferiorem corporalium in se ipso copulat, et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur, in quo omnis creatura adunatur. Corpore enim constat et anima. Corpus de hoc mundo, animam de altero mundo colligens, unum facit ornatum. Quae, dum compagine una conglobantur, omne mundanum hominis conficiunt ornamentum. Ideoque homo dicitur omnis; omnis namque creatura in ipso veluti in officina quadam conflatur". Según Jeaneau, "Il n'est pas douteux qu'en écrivant les mots

El hecho de que el hombre cree una región especial en medio de la creación se debe a su condición edénica. Por ello el Edén designa, como dice el Maestro, la verdadera plantación de Dios: el hombre. Con ello se da paso a un aspecto fundamental de la interpretación eriugeniana, el profundo sentido intelectualista que caracteriza toda su filosofía. En diversos pasajes de su obra el irlandés hace constar que por medio del conocimiento el alma humana puede alcanzar y retornar a su condición original. Algo que entiende simbolizado por el guardián que Dios dispone a la entrada del Jardín; el Serafín, dice el Maestro, representa la razón y el intelecto³³. Con ello, sin embargo, no se determina una relación meramente cognoscitiva entre el hombre y el resto de la creación, ni siquiera entre el hombre y Dios. En una filosofía que entiende la naturaleza a partir de una diferencia fundamental, el conocimiento y el ser coinciden en la palabra humana de manera tal que aquello que es conocido recibe, al mismo tiempo, su existencia, y quien conoce da cabida en sí mismo a todo lo que conoce.

La relación entre cognoscente y conocido es de una pertenencia mutua, en la medida en que quien conoce define aquello que conoce y éste por su parte viene a existir produciendo una verdadera impresión en la memoria del conocedor. Como dice el Maestro, citando a Máximo: "cualquier cosa que el intelecto pueda comprender, en aquello mismo se convierte"³⁴. Este aspecto será determinante en la elaboración de la teoría del cielo y del infierno y de la identidad entre el mal y el castigo, pues aquello que viene a ser en el alma humana, ahí permanece para siempre. Ahora bien, cuando se dice que todas las creaturas fueron hechas en el hombre, se entiende que ellas permanecen en él en cuanto conocimiento. Admitir otro modo haría del hombre un *turpissimum monstrum* (IV.765B).

Según Eriúgena, la figura de Adán, nombrando lo que Dios había creado, quiere significar que él poseía el conocimiento de todas ellas, pues de no tenerlo "¿cómo podría llamarlas y gobernarlas correctamente?"³⁵. A partir de esta imagen, se prepara un camino para evidenciar no sólo la estrecha relación de semejanza entre el conocimiento divino y el humano, sino también una enseñanza decisiva en la filosofía del irlandés, a saber, que las nociones de las cosas son mejores que las cosas mismas, en la medida en que lo que comprende es mejor que lo que es comprendido³⁶. Algo que se ha puesto de manifiesto a partir del segundo de los modos de la diferencia primordial que

ornatus et ornamentum Jean Scot se réfère au sens de *kósmos*". Cfr. *Homélie sur le Protogéne de Jean*, 295, n. 4. En el *Comentario sobre el Evangelio de Juan*, escribe Eriúgena: "Cosmos quippe grece ornatus proprie interpretatur, non mundus".

³³ V.865A.

³⁴ I.449C: "quodcumque intellectus comprehendere potuerit id ipsum fit". Para la relación entre Máximo el Confesor y Eriúgena, cfr. Perl, E., "Metaphysics and Christology in Maximus Confessor and Eriugena", en *Eriugena. East and West*, McGinn/Otten, 1994, pp. 253-270.

³⁵ IV.769A: "Si enim non intelligeret, quomodo recte uocare posset?".

³⁶ IV.766B: "Quod enim intelligit melius esse quam quod intelligitur, ratio docet".

establece una jerarquía cognoscitiva entre las creaturas intelectuales y racionales, de manera que cuanto menos conocido es uno, más elevada se muestra su naturaleza. Por una parte, en el hombre se encuentra toda la creación en cuanto nociones o conceptos, que es el verdadero y más elevado modo de ser de la creatura, en la medida en que ellas están contenidas en una naturaleza que es superior y que, por ello mismo, las comprende por medio de su capacidad y de las artes liberales, virtudes coeternas con la mente humana³⁷. Además, la afirmación de que las creaturas adquieren una existencia superior en el conocimiento sólo puede significar que “las cosas de las cuales los conceptos son innatos en la naturaleza humana subsisten en sus conceptos”³⁸.

En la certeza de que el conocimiento y el modo de adquirirlo están eternamente en él, reside la posibilidad de la curación del hombre mismo. En este sentido, se podría aceptar un “intelectualismo eriugeniano”, si con ello se quiere significar un pensamiento que, aceptando que el conocimiento está en el hombre y que en él permanece, se dirige hacia una conclusión inevitable: el descubrimiento de sí mismo promete ser el paraíso mismo. Un destino que contemplado a partir de la existencia de la naturaleza humana en este mundo, parece lejano y poco probable. Con todo, lo que ahora permanece sólo como una posibilidad para todos los hombres debe de estar en acto en los hombres elevados³⁹ y aunque ahora ella pague la pena de su transgresión,

“una vez reformada por las reglas de la doctrina, puede descubrir en sí misma a su Dios y a sí misma y su capacidad y disciplina y todas las cosas que naturalmente en ella subsisten según la naturaleza, iluminada por la gracia de su redentor”⁴⁰.

Una vez considerado que toda la creación está en el hombre, el Maestro da un paso decisivo para argumentar que la relación que se establece entre el conocimiento divino y el humano obedece a los cánones que se entienden de una causa y de su efecto. En la similitud que se entiende entre ambos consiste la gloria de la naturaleza humana. Lo que Dios crea ha sido visto por Él antes de que sea creado y esta “visión” divina es la verdadera esencia de lo que es creado. Del mismo modo, la sabiduría creada, que es el hombre, conoce todas las cosas que fueron hechas en él, antes de que fueran hechas, y este conocimiento es la verdadera e indestructible esencia de todas las creaturas. La diferencia entre uno y otro apenas puede ser señalada, excepto por la condición propia de cada uno, es decir, que la sabiduría divina es la esencia primordial y causal de todo lo creado, mientras que el conocimiento humano es como una *secunda essentia* y subsiste como efecto del conocimiento divino. Y, así como el intelecto divino precede a todas las cosas y es todas las cosas, “así, el conocimiento intelectual del alma precede a todas

³⁷ I.486C: “artes esse aeternas et semper immutabiliter animae adhaerere ita ut non quasi accidentia (...) sed naturales virtutes actionesque”. Eriúgena utiliza indistintamente disciplina y artes liberales, cfr. IV.774C.

³⁸ IV.774A.

³⁹ IV.778C.

⁴⁰ IV.766C.

las cosas que ella conoce y es todas las cosas que ella conoce previamente"⁴¹. Por lo tanto, todas las creaturas subsisten como causas en el conocimiento divino, que es la condición primordial, y como efectos en el conocimiento humano, como en una segunda condición⁴². Con ello no se designa una diferencia entre la esencia que permanece en la Palabra divina y la esencia que es creada en el hombre; ahí no hay lugar para pensar una diferencia, sino que se trata de la única y misma esencia que es contemplada en sus aspectos distintos, ya como causa, ya como efecto, en el primer caso en la Palabra divina, en el segundo en la mente humana⁴³.

A partir de la exposición del paraíso como destino a ser cumplido por la naturaleza humana, la investigación debe profundizar en la imagen y semejanza divina que denominan la naturaleza humana. A continuación veremos cómo Eriúgena piensa la relación entre hombre y Dios a partir de la certeza bíblica de que el primero está hecho a la imagen y semejanza del segundo.

Imagen y prototipo: el 'ser como Dios'

A partir de la interpretación del relato bíblico, la relación entre Dios y el hombre exige evidenciar qué significa ser una imagen, puesto que en ello consiste la condición fundamental atribuida al ser humano. Una imagen es una fantasía, la manifestación de lo que no aparece. Ello no significa que lo que aparece sea algo distinto a lo que se oculta; en la lógica que se establece entre imagen y prototipo, ambos designan una misma naturaleza que es considerada bajo aspectos diferentes. Lo mismo debe ser entendido respecto del ser humano, es decir, no debe ser contemplado según las condiciones limitadas por la temporalidad y demás circunstancias que caracterizan la vida humana desde la caída, sino en aquella vida que simboliza el paraíso, donde no hay sombra de esa ignorancia que se introduce en la existencia por medio del error y del olvido de su condición original⁴⁴. Con ello se advierte que acerca del hombre el análisis debe considerar esta doble condición: por un lado, el hombre puede ser entendido a partir de su condición eterna en la mente divina, donde subsiste perfecto según los designios divinos y por ello se entiende que no es otra cosa que la imagen de Dios, reflejando a la perfec-

⁴¹ IV.779BC.

⁴² Cfr. Roques, R.: "Jean Scot place l'éternelle actualité de la création et la totalité de ses effets dans l'intelligence divine (causaliter) et dans l'intelligence humaine (effectualiter) qui, à des niveaux différents et selon des modalités diverses, font et sont ce qu'elles comprennent", p. 194, "Genèse I, 1-3", en *Libres Sentiers vers l'Eriugenisme*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1975. Cfr. también, Steels, C.: "la pensée humaine, laquelle, en pouvant pénétrer l'essence des choses, les pense (les recrée) dans l'extériorité des accidents par lesquels elles se manifestent", p. 209, en *L'Homme et son Univers au Moyen Âge*, 1986, Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale, pp. 205-210.

⁴³ IV.779C.

⁴⁴ IV.760D-761A: "Non ergo debemus de humana natura iudicare secundum quod corporeis sensibus apparet, et merito praeuuaricationis poenaliter (...) uerum secundum quod ad imaginem dei, priusquam peccaret, condita est".

ción todos los atributos divinos; mas, por otro lado, ser hombre significa, desde su creación, llevar en sí mismo la marca del pecado y del tiempo. Cómo conciliar estas dos condiciones en una única naturaleza es la cuestión que se plantea, pues, ¿cómo el mismo hombre comparte con Dios sus atributos, y, al mismo tiempo, no deja de manifestar por dondequiera los límites de su finitud? A partir de aquí la investigación debe mostrar, primero, que todos los atributos que se pueden predicar de Dios pueden ser entendidos de la naturaleza humana; y, una vez alcanzada la identidad entre Dios y el hombre, evidenciar que, a fin de cumplir su destino y siendo coherente con esa identidad, el hombre debe embarcarse en una búsqueda de sí mismo y de su Creador, una búsqueda infinita por definición.

Desde el comienzo del *Periphyseon*, la naturaleza humana ha servido de imagen para ilustrar lo que es propio de Dios. Como hemos visto, la idea fundamental acerca de la creación divina es que Dios crea todas las cosas y, en la medida en que nada subsiste fuera de él, se entiende que también se crea a sí mismo; la idea de que existe una autocreación divina viene reflejada en el ser humano cuando se considera que él se crea a sí mismo manifestándose por y en su palabra, mientras permanece silencioso en sí mismo, así como Dios permanece más allá de cualquier significación mientras se manifiesta por toda su creación.

A partir de la analogía entre la creación divina y la humana, se determina un horizonte que se podrá contemplar por toda la obra, a saber, que conociendo al hombre, se conoce a Dios, tanto cuanto ambos pueden ser conocidos. De hecho, pregunta el Alumno: "¿cómo sería una imagen si en algo fuera diferente de aquello de lo que ella es imagen, excepto en relación al sujeto?"⁴⁵. Ninguna diferencia puede ser contemplada entre una imagen y el prototipo que la imagen copia, "*excepta subiecti ratione*", es decir, el hecho de que el prototipo subsiste por y en sí mismo, mientras que la imagen no subsiste por sí misma, sino que recibe su existencia de Aquél. Por lo tanto, la única diferencia que debe ser comprendida entre Dios y el hombre, y que atiende a las exigencias lógicas de una relación imagen-prototipo, consiste en que los atributos que se refieren a Dios, son en él naturales y en el hombre son por participación y gracia. La diferencia entre el sujeto de los atributos no impide, sin embargo, que aquello que se entiende del prototipo sea entendido de la imagen, de modo que "todas las cosas que se predicán de Dios puedan ser predicadas de su imagen, de Dios esencialmente, de la imagen por participación"⁴⁶.

El aspecto fundamental para pensar en la relación de identidad entre Dios y el hombre es la constitución del alma. En ella están impresas la imagen y semejanza divinas y, por ende, la estructura trinitaria que forma su unidad

⁴⁵ IV.778A: "Nam quomodo imago esset, si in aliquo ab eo cuius imago distaret, excepta subiecti ratione?". II.585A: "Hominem ad imaginem et similitudinem dei perfectissime factum et in nullo defecisse in paradiso ante peccatum credimus excepta ratione subiecti".

⁴⁶ IV.778AB: "caetera quoque omnia quae de deo praedicantur, de imagine eius praedicare posse, sed de deo essentialitate, de imagine uero participatione".

debe reflejar las relaciones que mantienen las Personas de la Trinidad divina. La dignidad que el alma otorga al ser humano no tiene límites: sólo en él debe aparecer la imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo:

“pues esta Unidad y Trinidad, que elude todo intelecto por la infinitud de su excesivo resplandor, no aparecería en sí y por sí misma, si no imprimiera en su imagen los vestigios de su conocimiento”⁴⁷.

Ello exigirá una interpretación cuyas líneas principales son teológicas en cuanto se refieren a Dios. Sin embargo, es a partir de una necesidad propia de su filosofía desde donde arranca la exposición de la Trinidad divina. Puesto que se entiende que Dios es la Causa Universal, primera especie de la naturaleza, siempre en sí mismo y sin ningún tipo de vicisitud, de modo que en Él no se encuentra ninguna partición de diferencias; y, como atestigua la autoridad de la Escritura, es Trino; entonces, la cuestión consiste en saber si hay alguna diferencia en la Causa Universal y qué significa que en ella exista alguna relación. La cuestión no atiende sólo a una profesión de fe; más allá del Credo, Eriúgena atiende a una exigencia lógica: todo lo que se cree y se entiende de Dios, se cree y se entiende de la Causa; y, puesto que Dios es uno y trino, como afirma la autoridad de la Escritura, la Causa es también trina. Por ello, dice el Maestro:

“Pienso que deberíamos considerar cómo la Causa Universal, siendo unidad y trinidad –pues la divina Bondad es una esencia en tres sustancias y tres sustancias en una esencia; o según el uso de la lengua romana, una sustancia en tres personas y tres personas en una sustancia– posee en sí misma, como sustancias, causas diferentes entre sí, es decir, así como se predica de ella una esencia en tres sustancias, así también se cree y se entiende que es una Causa esencial en tres causas subsistentes y tres Causas subsistentes en una Causa esencial”⁴⁸.

La verdad de la Causa una y trina posee una historia anterior al cristianismo y es una nota esencial del pensamiento neoplatónico. Según Eriúgena, no se debe aceptar esta verdad sólo a partir de la revelación y como parte de la doctrina cristiana, sino también como un descubrimiento propio de la creatura racional e intelectual. Observando la naturaleza creada concluye que ella es la esencia de las cosas que son; observando el orden y la división, concluye que sabe; y al observar el movimiento y el reposo, que ella es vida. La Causa es, conoce y vive, y “en la esencia es necesario ver al Padre, en la sabiduría al Hijo, y en la vida al Espíritu Santo”⁴⁹. Por lo tanto, para Eriúgena con la expresión ‘una esencia en tres sustancias’, se afirma la unidad de la Causa, principio indiviso de todas las cosas, y al mismo tiempo se evidencia la procesión desde ella de todas las creaturas.

Acerca de los problemas de interpretación del Dios uno y trino que

⁴⁷ II.579B: “*quae unitas et trinitas in se ipsa per se ipsam non appareret quia omnem intellectum effugit eximia suae claritatis infinita nisi in sua imagine uestigia cognitionis suae imprimeret*”.

⁴⁸ II.598D.

⁴⁹ I.455C.

emergen de las diversas fuentes que conocía, la postura de Eriúgena sirve de ejemplo de tolerancia y concordia entre las tradiciones griega y latina⁵⁰, mostrando que las diferencias deben su origen más al lenguaje que a la fe, pues "todos creen en lo mismo aunque se expresan con palabras diferentes"⁵¹. Los griegos dicen 'una esencia en tres sustancias' y entienden que 'esencia' (*ousía*) nombra la unidad y la simplicidad de la naturaleza divina, mientras que 'sustancia' (*hipóstasis*) se refiere a la sustancia propia e individual de cada una de las Personas. Por otro lado, los latinos dicen 'una sustancia en tres personas', donde sustancia nombra la unidad y personas la trinidad. Ahí no hay diferencia de significación, pues en griego se dice que la *ousía* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una y la misma, mientras que las *hipóstasis* pertenecientes a cada una de las Personas no son idénticas entre sí, pues la Persona del Padre es propiamente suya y no pertenece al Hijo ni al Espíritu que poseen también sus propias Personas como algo especialmente suyo. Una fórmula que los 'griegos modernos' aceptan y expresan diciendo 'una sustancia (*hipóstasis*) en tres personas (*prosopa*)'. Para Eriúgena ambas proposiciones son verdaderas si se atiende al significado propio de cada idioma, aunque suele utilizar con frecuencia los términos de la formulación griega⁵², esto es, con *essentia* o *ousía* se refiere a la unidad de la naturaleza divina y con *sustantia* nombra a las Personas separadamente. Por lo tanto, concluye el Maestro: "la deidad que engendra, la deidad engendrada y la deidad que procede, aunque sea una deidad indivisible, aun así no es indistinguible en diferencias de sustancias"⁵³.

Una vez alcanzada la certeza de la Trinidad, cabe considerar cómo las partes se relacionan entre sí, es decir, descubrir la razón por la cual se llaman Padre, Hijo y Espíritu Santo. Para ello no es necesario elaborar una teología trinitaria, sino que bastará con investigar el alma humana, donde, porque debe atender a la imagen y semejanza, se encuentran los mismos movimientos que tienen lugar en la naturaleza divina. Antes, sin embargo, una cuestión no pasa desapercibida, a saber, que si ninguna categoría puede ser predicada de Dios, entonces cabe considerar en qué sentido se predica de Él algún tipo de relación. Eriúgena es consciente de la diferencia categorial entre

⁵⁰ Cf. Beierwaltes, W.: "Thus in Eriugena we find the establishment of a powerful synthesis between Augustine's concept of the Trinity (...) and the eastern Dionysian tradition", "Unity and Trinity in East and West", p. 224, en *Eriugena. East and West*, McGinn/Otten, 1994, pp. 209-231.

⁵¹ II.613C: "Vna eademque fides est in omnibus quamuis significationum diuersitas uideatur".

⁵² Según D'Onofrio, G.: "Eriugena explicitly signals his idea that the Latin Fathers witness to a logical-discursive attitude toward theology (...) they prefer the affirmative formula *filioque* (...) while the Greeks preferred to conceal this aspect and to omit the liturgical addition, opting for a silence that penetrated deeper into the secret of the mystery", "The Concordia of Augustine and Dionysius: Toward a Hermeneutic of the Disagreement in John the Scot's Periphyseon", p. 129, en *Eriugena. East and West*, McGinn/Otten, 1994, pp. 115-140.

⁵³ II.568B.

relatio y *habitus*, mas cuando se refiere a las relaciones que se señalan en la Trinidad, suele utilizarlas indistintamente, sin llegar a esclarecer la diferencia. Una explicación plausible sería pensar que para referirse a Dios Eriúgena considera más apropiado el hábito que la relación, en la medida en que el primero está presente y permanece siempre, mientras que la relación no se da siempre sino que depende de algo con lo cual relacionarse. Una explicación que se corrobora cuando dice:

“Pues acerca de la Trinidad de la divina Bondad, de la forma relativa del Padre respecto del Hijo y del Hijo respecto del Padre, me parece que se dice más por un hábito de posesión que por significar una relación de vicisitudes. Pues no es un accidente en el Padre poseer al Hijo o el Hijo poseer al Padre”⁵¹.

La categoría de la relación, *prós ti*, en cuanto accidente de la sustancia, supone, al menos, dos sujetos que establecen entre sí una correspondencia mutua respecto a lo que de ambos se predica. El Maestro da como ejemplo el caso de Abraham que, en relación a Isaac, era padre, al tiempo que Isaac era hijo en relación a Abraham. Ello no significa que lo que es predicado de Abraham y de Isaac nombre algo que sea esencial a cada uno de ellos; decir ‘padre o hijo’ denota la relación entre ellos y no las sustancias singularizadas por Abraham e Isaac. Con este ejemplo, Eriúgena fundamenta su ortodoxia frente a la acusación de triteísmo: cuando se predica de la Causa Universal los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, no se entiende que haya alguna diferencia de naturaleza o esencia, sino una diferencia de relación. Por lo tanto, la Trinidad misma no se dice esencialmente sino que se considera a partir del hábito de cada Persona hacia las demás. Como dice el Maestro:

“Y denominaron Padre al hábito, esto es, la relación de la sustancia ingénita a la sustancia engendada; Hijo al hábito de la engendada a la sustancia ingénita; y Espíritu Santo al hábito procedente de la sustancia ingénita y de la engendada”⁵².

Considerando el sentido metafórico que adquiere la palabra cuando se refiere a Dios y las enseñanzas de las teologías afirmativa y negativa, resulta difícil aceptar que Eriúgena pretenda establecer un discurso sentencioso acerca de la naturaleza divina. Así, se dice que Dios es Causa más por traslación desde la creatura al creador que por estar evocando algún nombre que pueda abarcar su infinitud. En realidad, como vimos, respecto a Dios resulta más adecuado negar que algún nombre signifique su inefable naturaleza, diciendo ‘Dios no es verdad’; y, luego, decir que es ‘más que verdad’, dando a entender que Él se encuentra más allá de toda verdad lograda por el conocimiento. En este sentido, si bien se acepta como verdadero que Dios es uno y trino, no se trata de una unidad y una trinidad que puedan ser comprendidas por el intelecto humano, y por lo tanto lo más adecuado sería decir que es “*plus quam unitas et plus quam trinitas*” (II.614C). La incognoscibilidad en la cual permanece la naturaleza divina, funda una realidad que no se

⁵¹ II.591CD.

⁵² I.456BC.

puede eludir: Dios no puede ser conocido porque Él no es Nada que se pueda conocer, salvo por medio de sus teofanías, algo que el Maestro considera después del laborioso análisis de las distintas doctrinas: "todo lo que se dice o se piensa o se entiende acerca de la sagrada trinidad de la muy simple Bondad son vestigios y teofanías de la verdad, no la verdad misma, que supera toda teoría"⁵⁶.

La conocida trinidad del alma se compone de intelecto, razón y sensibilidad⁵⁷; no como una composición de partes que se diferencian entre sí, como si el alma fuera ora intelecto, ora razón, ora sensibilidad, sino como una única unidad donde subsiste integralmente sin ninguna partición. Por otra parte, se había puntualizado que en cuanto creatura racional e intelectual la naturaleza humana poseía tres cosas inseparables: *ousía*, *dýnamis* y *enérgeia*, traducidos, respectivamente, por *essentia*, *virtus* y *operatio* o *creatio*⁵⁸. Estas dos trinidades, sin embargo, no se diferencian entre sí, salvo en el nombre⁵⁹. En realidad, se trata de la única trinidad que denomina la esencia humana, esto es, la imagen del Dios trino y designa, por lo tanto, los movimientos que en ella tienen lugar y determinan su propia integridad. Como dice Eriúgena:

"Pues, el ser esencial del alma no es otro que moverse sustancialmente. Pues el alma subsiste en sus movimientos y sus movimientos subsisten en ella. Por lo tanto, ella es por naturaleza simple e indivisible, y se diferencia únicamente por las diferencias sustanciales de sus movimientos"⁶⁰.

La fórmula es idéntica a la utilizada respecto a la Trinidad divina y por lo tanto, sus diferencias no designan actividades separadas que subsisten de forma independiente; la diferencia es sustancial, no esencial. Lo natural en ella es la incesante búsqueda de su origen, esto es, de su destino. Así, el primero de los movimientos, el intelecto (*nous*, *mens*, *intellectus*, *animus*) se refiere a la propia *ousía* humana, nombra la esencia y preside todos los movimientos del alma cognoscente. Por otra parte, la razón (*lógos*, *ratio*), se relaciona con *dýnamis*, el poder o la virtud que considera los principios de las cosas que vienen inmediatamente después de Dios. Finalmente, *sensus* se refiere a *enérgeia*, la operación y sentido interior, por medio del cual el alma entra en contacto con los efectos de las causas de lo que es exterior a sí misma. Estos movimientos no designan una división propia del alma, sino que, así como en Dios no hay distinción entre su ser, su conocimiento y su voluntad, del mismo modo, en forma semejante, tampoco en el alma existe distinción. Sus movimientos establecen una circularidad inteligible entre sus partes, similar a la Trinidad divina. Por ello dice el Maestro:

"su esencia es su virtud y su operación, su virtud, la esencia y la operación, su

⁵⁶ II.614C.

⁵⁷ II.568D.

⁵⁸ I.486B; II.567A.

⁵⁹ II.570A.

⁶⁰ II.574B.

operación, esencia y virtud, así como el Padre está en el Hijo y en el Espíritu Santo, el Hijo en el Padre y en el Espíritu Santo, y el Espíritu está en el Padre y en el Hijo"⁶¹.

Una vez nombrada la estructura trinitaria del alma, es necesario considerar las relaciones que se establecen entre las partes que la componen, pues en ellas se refleja la Trinidad divina. A partir del análisis de los movimientos del alma, necesariamente deben aparecer las mismas relaciones que se predicán de la Trinidad divina. Por ello, dice el Maestro: "la semejanza del Padre brilla más claramente en el intelecto, la del Hijo en la razón, la del Espíritu Santo en el sentido"⁶². Con este análisis, se abre un camino para pensar en qué sentido la ignorancia puede ser considerada como una nota esencial del ser humano, ya no como una consecuencia del pecado, sino en virtud de la identidad entre la imagen y el prototipo.

El intelecto es la esencia del alma, de modo que el hombre es esencialmente un movimiento intelectual. En este sentido, dice el Maestro, los intelectos humanos solo son "un inefable e incesante movimiento hacia Dios, en Quien ellos viven, se mueven y tienen su ser"⁶³. El intelecto nombra, por lo tanto, una inclinación natural, un *apetitus* presente en todas las creaturas, por encontrar el reposo del movimiento, algo que en el hombre se traduce en la búsqueda de sí mismo y de Dios. Encontrar reposo significa dar por cumplido el destino que es asignado por y en el conocimiento divino, donde todas las cosas subsisten perfectamente. En el caso del hombre, como vimos, se entiende que su destino no es otro que el simbolizado por el paraíso, esto es, ser como Dios.

El significado del intelecto en cuanto movimiento esencial del alma, debe ser analizado a partir de la diferencia fundamental que exige pensar que la esencia no se manifiesta por sí misma, sino por medio de sus apariciones. Lo mismo se debe entender del alma, esto es, que lo esencial en ella es la búsqueda de Dios, pues en ello consiste su razón de ser. El intelecto, por lo tanto, se dirige naturalmente hacia Dios, es decir, es natural que el hombre busque a Dios, aunque en su condición temporal esta inclinación permanece olvidada y desconocida. Ahora bien, la búsqueda que instauro el intelecto no tiene nada que decir acerca de lo que pretende, excepto que verdaderamente es. En su movimiento hacia lo desconocido, el intelecto comprende que Dios mismo está más allá tanto de sí mismo, cuanto de todas las creaturas y, por lo tanto, niega que Él sea alguna creatura y entiende que todo lo que se dice sobre Él tiene un sentido metafórico y no literal. Como dice el Maestro, acerca del primer movimiento del alma:

"es simple y sobrepasa la naturaleza del alma misma y carece de interpretación;

⁶¹ II 568A: "Sua enim essentia et uirtus et operatio est, sua uirtus et essentia et operatio, sua operatio et essentia est et uirtus, sicut et pater in filio et in spiritu sancto, et filius in patre et in spiritu sancto, et spiritus sanctus in patre et filio est".

⁶² II.579B: "Patris siquidem in animo, filii in ratione, sancti spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo".

⁶³ II.575D.

por este movimiento el alma se mueve hacia el Dios desconocido, pero por causa de su excelencia, a partir de las cosas que son no tiene ningún tipo de conocimiento acerca de lo que es, esto es, no puede encontrarlo en ninguna esencia o sustancia o en cualquier cosa que pueda decirse o comprenderse, pues Él supera todo lo que es y lo que no es y de ningún modo puede definirse qué es⁶⁴.

El movimiento intelectual está presente y antecede las actividades del alma. Cuando se dirige hacia Dios, el intelecto conduce el alma más allá de cualquier naturaleza y conocimiento, ya sea respecto de las creaturas ya sea respecto de sí misma; pero cuando comienza a considerar las causas primordiales que se manifiestan por medio de las creaturas, lo que es intelectual en el alma parece descender en las definiciones y ella imprime y guarda en sí misma las razones que forman y determinan todas las cosas; asimismo, cuando se dirige hacia los efectos de las causas, el alma entra en contacto con lo que es exterior y se encuentra disperso en una infinita multiplicidad de diferencias. Con ello no establece una jerarquía en el interior del intelecto; como dice Eriúgena, ahí no puede haber crecimiento o disminución, sino únicamente las diferencias que se originan en la condición de las propias cosas que contempla. Ahora bien, como hemos visto, el intelecto permanece en sí mismo informe, más allá de cualquier comprensión, y sólo puede manifestarse cuando recibe una forma en la que pueda aparecer, concretamente, la razón. Eriúgena utiliza la relación entre Padre e Hijo para mostrar que el intelecto da nacimiento desde sí mismo al segundo movimiento⁶⁵. Así como el Hijo es llamado arte del Artista divino, pues el Padre engendra el conocimiento de toda la creación en el Hijo, del mismo modo el intelecto humano engendra, por medio del acto del conocimiento, el arte que es la razón, una unidad de los principios que gobiernan todas las creaturas y a partir de tal conocimiento entiende que el *Deus incognitus* es la Causa de todas las cosas.

En cuanto al tercer movimiento, la relación con el Espíritu Santo es evidente. A partir de la sensibilidad, *sensus*, el alma distribuye el conocimiento de las causas primordiales y las razones específicas y es capaz de conocer todos los individuos relacionándolos con su propias razones. Así como el Espíritu Santo, la voluntad divina, que procede del Padre por medio del Hijo, es responsable de la distribución de lo que potencialmente permanece en el Hijo, de modo que aquello que es una única unidad en la Palabra divina, se manifiesta como múltiple y diversificado en tiempos y lugares. Por ello se dice que el Espíritu "fertiliza"⁶⁶ las causas primordiales y las distribuye en sus

⁶⁴ II.572CD.

⁶⁵ II.577A: "et hic est motus qui a Grecis *lógos* uel *dýnamis*, a nostris uero ratio seu uirtus uocatur, et ex primo motu nascitur qui est intellectus".

⁶⁶ Eriúgena ofrece otra traducción del pasaje bíblico, siguiendo a San Basilio y que supuestamente sería de Teófilo de Antioquía. Así, en lugar de "Et spiritus dei superferebatur super aquas", tendríamos "Et spiritus dei fouebat aquas"; II 554B. El Espíritu fertiliza con el Amor Divino las causas primordiales para que ellas puedan proceder en las cosas de las cuales son ellas las causas. Cfr. Roques, R., "Genèse I, 1-3", en *Libres Sentiers vers l'Eriúgenisme*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1975, pp. 180-182.

efectos, en géneros y especies, en individuos y diferencias, en esencias celestiales y sensibles. De modo semejante, la sensibilidad designa una parte del alma que se atiene a lo que es individual y diferenciado en los individuos particulares, formando las imágenes de lo que está fuera de ella, y desde ellas el alma aprehende no lo que es Dios, sino lo que no es.

A partir de los movimientos sustanciales se instaura una circularidad natural en el alma, pues por el intelecto es siempre conducida hacia lo desconocido, por la razón engendrada por el intelecto se aproxima a lo desconocido por medio del conocimiento de las Causas primordiales, y por su operación o creación, retorna una vez más a lo desconocido, una vez que confirma que las imágenes formadas a partir de los efectos individuales no dicen qué es Dios, sino únicamente que existe. De forma que los tres movimientos forman la unidad del alma y en ella se refleja la perfección de la naturaleza divina. Sin embargo, si bien la perfecta naturaleza humana puede ser vista como Dios, en el sentido en que sus movimientos sustanciales y su unidad esencial son semejantes al Dios uno y trino, Eriúgena no pierde de vista el relato bíblico, donde se afirma que por medio del pecado, el hombre abandona su condición original.

Como vimos, según Eriúgena, la condición en la cual fue creada la naturaleza humana no puede haberse perdido, sino que se mantiene oculta por el olvido que simboliza el pecado: el olvido de sí misma y de su Creador. Como se dijo, el hombre perfecto es una posibilidad que se plantea a cada uno de los hombres. Ahora bien, se plantea la cuestión de cómo llevar a cabo esta dignidad. El punto de partida es el acontecimiento único e irrepetible de la *inhumanatio* de la Palabra divina. Con Cristo se renueva la condición primordial de ser humano; Él es el *homo perfectus*⁶⁷ y manifiesta el destino a ser alcanzado. Cristo es la forma y el intelecto de todas las cosas, y por lo tanto ser cristiano, es decir, la imitación de Cristo, resulta ser el único medio para recuperar del olvido su verdadera condición: una forma de vida intelectual que supone, por medio de la filosofía, la reunión entre el hombre y Dios, esto es, *théosis*. Con ello se entiende que no hay diferencias entre ser filósofo y ser cristiano, ambos nombres se refieren a la misma búsqueda de la verdad. Si con Cristo toda la naturaleza humana es rescatada en su condición original, entonces la posibilidad que se señala con el paraíso, aún hoy permanece válida y nombra el destino a ser seguido. Por ello la trinidad del alma humana está condicionada perfectamente para alcanzar lo que se le determina como imagen de Dios y el conocimiento es el único medio para lograr tal condición. Un conocimiento que ya está en ella, aunque por culpa del pecado, el alma no sabe que sabe⁶⁸. Por ello, concluye el Maestro:

“Y éste es el principal y quizás el único paso para el conocimiento de la verdad, esto es, que la naturaleza humana debe primero conocerse a sí misma y amarse

⁶⁷ II.541C; IV743C.

⁶⁸ II.610CD: “sed quia merito praevaricationis naturae humanae in primo homine accidit ut mens nesciat se ipsam nosse dum naturaliter se ipsam nouit”.

a sí misma y, entonces, conducir la totalidad de su conocimiento y de su amor a la gloria, al conocimiento y al amor del Creador. Pues, si desconoce lo que ocurre en ella misma, ¿cómo quiere conocer las cosas que están sobre ella?"⁶⁹.

El conocimiento y el amor por sí mismo es el comienzo del camino hacia su destino. Ello significa que para llegar a cumplir la condición original que le asigna el paraíso, el hombre debe conocerse, esto es, debe retirar del olvido lo que en él es esencial. Y puesto que el hombre está hecho a imagen y semejanza, él debe encontrar en sí mismo la memoria de lo infinito, comprendiendo que él es como Dios; sólo entonces, todo lo que ocurra en él, se convertirá en la perfectísima imagen de Dios. Así, el hombre, aunque en este mundo comparte con los animales predicados muy lejanos de su verdadera naturaleza, cuando es purificado por el conocimiento y acto, lo que en él no es animal sino espiritual, es llamado otra vez al estado original de la dignidad de la imagen divina⁷⁰.

Una vez mostrada la semejanza del alma respecto de la Trinidad divina, resta considerar hasta qué punto la imagen copia los atributos del prototipo; puesto que se entiende que la Causa infinita, es, sabe y vive, entonces es omnisciente, omnipresente, y omnipotente. En relación al conocimiento, ya ha sido evidenciado que el hombre es infinito, pues guarda en sí mismo las nociones de todas las creaturas que han sido creadas en él. Por ello, se puede decir que el hombre es omnisciente, porque de no serlo, no sólo no atendería a su condición perfecta de imagen de Dios, sino que, incluso, toda la creación pensada en el paraíso, quedaría sin lugar, pues, como vimos el paraíso es el hombre. En este sentido, el hombre unifica todas las cosas por muy distantes que sean unas de otras, construyendo una armonía entre ellas, y les da lugar en sí mismo. Con ello se entiende que la división de todas las sustancias encuentra su término en la naturaleza humana, porque en él subsisten en una única unidad. Por lo tanto, el hombre es el fin de todas las cosas. Es más, no sólo es el fin, sino también el principio de todas las cosas, pues "el hombre no se mueve sino entre esas cosas que están bajo él, sobre las cuales él mismo es el principio"⁷¹. Por ello, siendo el principio y el fin de todas las cosas, todas las cosas están en él. Es, por lo tanto, omnipresente⁷².

Considerada a partir del conocimiento y de la presencia, la naturaleza humana refleja a la perfección los atributos divinos. Ahora bien, es necesario saber si también en lo que se refiere a su voluntad refleja el infinito poder divino. Dice Eriúgena: "Si la naturaleza humana no hubiera pecado ciertamente sería omnipotente"⁷³. Ello significa que si el alma humana descubre

⁶⁹ II.611A.

⁷⁰ IV.756B.

⁷¹ II 537A: "(...) homo non est motus, circa uero ea quae sub ipso sunt, quorum ipse diuinitus principari ordinatus est(...)".

⁷² Cf. Gersh, S., "Omnipresence in Eriugena: Some reflections on Augustino-Maximian Elements in the Periphyseon" en *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Beierwaltes, 1980, pp. 54-74.

⁷³ IV.778B: "Nam si humana natura non peccaret, (...) profecto omnipotens esset".

su verdadero ser, lo que es esencial en sí misma, entonces llegará a desear lo que desea Dios y ahí no habrá deseos distintos, sino los mismos. Así, la naturaleza humana es omnipotente, porque siempre quiere lo que Dios quiere y hace infinitamente las cosas buenas y es capaz de obtener sus deseos⁷¹. Con ello se advierte un problema ético por excelencia: pues si su voluntad no tiene límites y todo lo puede, y puesto que Dios es libre de cualquier tipo de necesidad y crea por su Amor, la naturaleza humana también es absolutamente libre y no es compelida por ninguna ley natural o moral. En él siempre se encuentra la capacidad de rescatar lo que es esencialmente y que ahora permanece en la sombra de su naturaleza; en él la infinita posibilidad de contemplar y elaborar las teofanías, esto es, de hacer que Dios se muestre por medio de la creaturas, de dotar con un sentido divino a sus acciones y a sus pensamientos. En él, por lo tanto, la capacidad de descubrir el paraíso o de preparar su infierno, aunque este último no existe sino como falso conocimiento.

Con la exposición de la relación entre el hombre y Dios se ha evidenciado que entre ambos no hay ninguna diferencia excepto por el hecho de que Dios es Dios por naturaleza y el hombre es Dios por participación y gracia. Con ello se entiende que todo lo que se predica de Dios se puede predicar del hombre, sea en relación a la estructura trinitaria del alma, sea en relación a los atributos que se originan en la infinitud que ambos comparten. En este sentido, el hombre manifiesta a Dios, mostrándolo por medio de su realización intelectual, esto es, la palabra que da forma a lo que naturalmente es informe. A continuación, veremos que la identidad no se mantiene sólo en relación al conocimiento y a lo que de ambos se aceptan como predicados, sino también respecto a lo que elude cualquier comprensión. Considerando el papel de la negación y el límite metafórico en el cual se instaura el discurso en relación a Dios, es necesario considerar cómo respecto a la naturaleza humana, también es más apropiado aceptar que de ella no se puede alcanzar ningún conocimiento esencial. Como Dios, sólo puede ser conocida por lo que no es. Se trata, por tanto, de evidenciar el valor fundamental de la ignorancia respecto del prototipo y de la imagen.

La “in-definición” del hombre

Con la exposición de la relación entre el hombre y Dios, pensada a partir de la condición original simbolizada por el paraíso, de modo que sea razonable que todo lo que se predica de Dios sea predicado del hombre, la investigación ha llegado a concluir que el destino del ser humano no es otro que el ser como Dios. Como vimos, este destino es natural en el hombre y, aunque en esta su vida se incluya siempre el pecado y, por ello, la ignorancia y el olvido de su verdadera razón de ser, es una posibilidad inherente a su con-

⁷¹ IV.796B: “sed per se potentem ad id quod desiderat habet uoluntatem”.

dición actual. Una posibilidad accesible y viable por un único medio: conociéndose a sí mismo, el hombre descubre que en él habita el Dios infinito. Por ello, cuando el hombre se embarca en la búsqueda de sí mismo, es a Dios a quien encuentra, y es justamente en esa alteridad donde reside la dignidad del hombre, es decir, lo que se oculta en el hombre no es otra cosa que Dios mismo y todo lo que manifiesta el hombre, el mundo que gesta en su palabra, es la manifestación de la obscuridad del ser divino. Ahora bien, puesto que el conocimiento de sí mismo es el comienzo de la curación, entonces la cuestión no es otra que tratar de saber qué tipo de conocimiento posee de sí mismo y en qué medida también en este aspecto refleja la naturaleza divina. Llevando a sus últimas consecuencias la relación de igualdad entre la imagen y el prototipo, el conocimiento que el hombre puede obtener sobre sí mismo debe poseer características similares a Dios y, por lo tanto, la cuestión acerca del hombre tiene como símil la cuestión acerca de Dios: así como se acepta razonable que el conocimiento divino está más allá de cualquier conocimiento, pues su infinita naturaleza no tiene límites y no puede ser definida, del mismo modo, el conocimiento que el ser humano obtiene de sí mismo, debe también en este aspecto reflejar la naturaleza divina y, por lo tanto, el hombre no puede obtener una definición acerca de sí mismo. Con ello el hombre alcanza su más elevada semejanza y comparte con Dios el conocimiento de que existe y la ignorancia de lo que es.

La cuestión acerca de la definición del hombre ha sido señalada desde el inicio de este trabajo y tiene comienzo en la exposición de la palabra humana como el lugar de todas las cosas. Puesto que la definición es el lugar, y toda definición está contenida y se mantiene en lo que define, entonces, todas las cosas tienen cabida en el alma humana. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el ser humano se vuelve hacia sí mismo y busca conocerse? La cuestión conduce a la ignorancia de sí mismo, es decir, que el hombre no puede llegar a elaborar una definición de sí mismo. Consecuencia del papel que ocupa en cuanto centro de toda la creación, como reunión de los extremos de la naturaleza, como hacedor de mundos, el ser humano se sitúa en una región especial de lo creado. El hombre es todas las cosas, todas las cosas están en él, es decir, en las definiciones que son la propia sustancia de todas las cosas. El problema consiste en la razón que entiende que lo que define debe ser mayor que lo definido⁷⁵:

"A: Pero el intelecto que se entiende a sí mismo, puesto que a sí mismo se define, resultará ser el lugar de sí mismo.

M: No sería absurdo decir tal cosa, si más allá de Dios —que es llamado intelecto de todas las cosas— algún intelecto pudiera entenderse. Pero si todo intelecto, salvo el de Dios, no se circunscribe a sí mismo sino por aquello que le es superior, entonces ningún intelecto será lugar de sí mismo, sino que se colocará en el interior del superior"⁷⁶.

⁷⁵ I.485B: "Maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur".

⁷⁶ I.486A: "A: ...sed intellectus qui se ipsum intelligit quoniam se ipsum diffinit suinet locus esse uidetur. M: Nec hoc absurde quis dixerit si ullus intellectus post deum, qui

De ese modo, el lugar, es decir, la definición del hombre no puede ser una creación humana, sino de una naturaleza intelectual superior, que es Dios. La conclusión inevitable de tal razonamiento es que el hombre es una "noción intelectual hecha eternamente en la mente divina"⁷⁷. Apenas podemos entender qué significa esta afirmación, pues la cuestión ya no pertenece al conocimiento humano sino que se desplaza al intelecto y al conocimiento de Dios mismo, donde la unidad no permite que las definiciones estén ahí como lo están en el conocimiento de un intelecto que no es divino.

Vemos, por lo tanto, que la dificultad de alcanzar una definición del ser humano es de orden lógico. Eriúgena, de un modo escéptico⁷⁸, rechaza la definición tradicional del hombre como "animal racional, mortal capaz de sentido y disciplina", argumentando que esas características del hombre no se refieren a la esencia misma, sino que son sus atributos accidentales. Tal definición es, incluso, contraria a lo que se entiende y se exige de una definición en cuanto tal, pues según Eriúgena una definición esencial, debe afirmar que algo es y negar qué es⁷⁹. El conocimiento del hombre acerca de sí mismo, como sucede con el conocimiento acerca de Dios, se encuentra con la ignorancia acerca del no ser que supera los límites de las circunstancias en las cuales aquellas características se originan. Es necesario, por lo tanto, pensar en la ignorancia que se origina no sólo desde la perspectiva del conocimiento, sino también desde una perspectiva ontológica y meontológica, donde ambos se refieren y constituyen el ser humano. Por una parte, el conocimiento y el ser, como vimos, coinciden en la palabra y entre ellos no hay ningún tipo de precedencia, es decir, que exista y que sepa que exista no nombran momentos distintos de la condición humana; por otra parte, aunque conozca su existir, el hombre no puede saber en qué consiste su intelecto y su razón, la condición esencial de su existencia⁸⁰. Por ello, el Alumno da muestra de su comprensión y funda lo que la tradición denominó "*cogito eriugeniano*"⁸¹, la manifestación última del conocimiento humano en búsqueda de sí mismo:

intellectus omnium dicitur, se ipsum potest intelligere. Si autem omnis intellectus praeter deum non a se ipso sed a superiori se circumscribitur, nullus intellectus suimet locus erit sed intra superiorem se collocabitur".

⁷⁷ IV.766B: "Homo est notio quaedam intellectualis, in mente divina aeternaliter facta".

⁷⁸ Según Jeaneau, Eriúgena retoma una argumentación que se encuentra en Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Ed. R. Santorio Maulini, Madrid, 1996, II, 16, 211. Véase *Periphyseon* IV, nota 73, p. 293.

⁷⁹ IV.768C: "Sola etenim ac vera oysiades diffinitio est, quae solummodo affirmat esse, et negat quid esse".

⁸⁰ IV.776C: "In supradictis quoque rationibus satis inter nos statutum haec duo humanae animae simul et inseparabiliter ac semper inesse, scire et nescire".

⁸¹ Véase Stock, B., "Intelligo me esse: Eriugena's Cogito", en *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Roques, 1977: "Man, to anticipate Descartes, is a *res cogitans*", p. 330. Sin embargo, para Otten, W., *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden, 1991, "what Eriugena does here is not to be contemplated as establishing a modern concept of individuality (...). Thus, unlike a cartesian cogito, Eriugena is not attempting in any way to prove man's existence", p. 185. Según Moran, D.: "To know the self

"Pues conozco mi existencia y aun así el conocimiento de mí mismo no me precede, porque no son cosas distintas el hecho de que soy y el conocimiento de que soy; si no conociera mi ser, no ignoraría que no conozco mi ser. Por ello, sea conociendo, sea ignorando, no falta en mí el conocimiento de que existo: pues permanecería en mí el conocimiento de mi ignorancia. (...) Pues al mismo tiempo que recibo mi ser, conozco que soy y entiendo que ignoro lo que soy"⁸².

Ahora bien, es en la ignorancia de sí mismo donde el hombre refleja con mayor nitidez la imagen de Dios. Según Eriúgena, el hecho de que el hombre no pueda obtener un conocimiento de lo que es, denota la infinitud que en él está impresa. Como se dijo, el irlandés encuentra en los términos *quia* y *quid*, la diferencia fundamental respecto al conocimiento limitado por las circunstancias de lo que es finito y el no conocimiento o la ignorancia acerca de lo que es infinito. Por ello, el Maestro puede proclamar:

"la mente humana es más loable por su ignorancia que por su conocimiento (...). Pues la semejanza divina en la mente humana es más claramente discernida cuando sólo sabe que es e ignora qué es"⁸³.

Si esto es así, es decir, si por ignorar el hombre se asemeja a Dios, la cuestión debe dirigirse a Dios mismo y procurar saber cómo la ignorancia puede ser compartida por ambos. Como hemos visto, cuando el ser humano procura conocer a Dios se encuentra con una profunda ignorancia y con una inadecuación de todos los nombres. La exposición debe, por lo tanto, procurar explicar la ignorancia a partir de Dios, pues a partir de ella se evidenciará la ignorancia en relación al propio hombre. Ahora bien, uno podría pensar que la ignorancia que existe se refiere únicamente a la temporal –y por ello imperfecta– existencia humana⁸⁴, pero tal ignorancia, en realidad, designa la más elevada contemplación que se puede alcanzar de Aquél "cuya ignorancia es la verdadera sabiduría y Quien es mejor conocido ignorando"⁸⁵. Cuando se predica la ignorancia de Dios, la cuestión es doble:

fully it is necessary to know others minds and, ultimately, the Divine Mind. Awareness of our own nature must involve, becoming aware of God in Whose image we are made", p. 196, "Officina omnium or Notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta: The problem of the definition of man in the philosophy of John Scottus Eriugena", en *L'Homme et son Univers au Moyen Âge*, 1986, Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale, pp. 195-204. Sobre la influencia de Agustín en este aspecto, cfr. Bonafede, G., "Presencia de San Agustín en Escoto Eriúgena", *Augustinus* 16, 1971, pp. 263-286.

⁸² IV.776BD: "Scio enim me esse, nec tamen me praecedat scientia mei, quia non aliud sum et aliud scientia qua me scio; et si nescirem me esse, non nescirem ignorare me esse. Ac per hoc, siue sciuerio, siue nesciuerio me esse, scientia non carebo: mihi enim remanebit scire ignorantiam meam. (...) Simul enim accepi esse et cognoscere me esse, et intelligere me ignorare quid sum".

⁸³ IV.771C: "plus laudatur mens humana in sua ignorantia, quam in sua scientia. (...) Apertissime ergo divina similitudo in humana mente dinoscitur, dum solummodo esse scitur, quid autem est nescitur et, ut ita dicam, negatur in ea quid esse, affirmatur solummodo esse".

⁸⁴ II.586A: "Num tibi parua differentia inter illam naturam quae cognoscit se ipsam et esse et quid sit et illam quae tantum cognoscit se esse non autem intelligit quid sit?".

"Pues si Dios no se define a sí mismo, o si él no pudiera definirse a sí mismo, ¿quien negaría que la ignorancia y la impotencia tienen cabida en su naturaleza? (...). Por otra parte, si comprende y define lo que Él mismo es, ello mostrará que no es enteramente infinito"⁸⁶.

Según Eriúgena tal pensamiento no considera lo que es propio de la naturaleza divina. De hecho, puesto que todo lo que es predicado de la naturaleza divina posee un carácter metafórico, entonces el conocimiento que posee es más que conocimiento. Por ello, pregunta el Maestro:

"¿Cómo la naturaleza divina puede a sí misma comprenderse en lo que es, puesto que es Nada? (...) Pues Dios no conoce de sí mismo qué es porque él no es un 'qué', siendo del todo incomprensible sea para sí mismo sea para cualquier intelecto"⁸⁷.

Así, no sólo el hombre no puede conocerse, sino que Dios mismo no posee el conocimiento de lo que es⁸⁸. El conocimiento exige condiciones determinadas y finitas, condiciones a las cuales Dios no está sujeto. Si Dios pudiera conocer como conocen los hombres, entonces ya no sería Dios; estaría sometido a las circunstancias del lugar y tiempo y, por tanto a los accidentes. Una vez más se manifiesta el profundo apofaticismo eriugeniano, la negación supera la afirmación. Negando el conocimiento de Dios acerca de Dios se afirma el carácter inefable del supremo conocimiento. La imposibilidad de una definición acerca de Dios y a partir de Dios muestra de nuevo la estrecha relación e identidad entre lo que se predica del hombre y de Dios.

La ignorancia divina puede, incluso, ser ampliada en la medida en que el conocimiento divino no se encuentra limitado por las categorías, es decir, Dios no se reconoce en ninguna de ellas. Y, finalmente, con consecuencias fundamentales para la investigación, Dios no tiene ningún conocimiento acerca de lo que Él no ha creado, es decir, Dios no puede conocer el mal puesto que en éste sólo hay una falsa existencia que deriva de la mala utilización y del desvío del ser humano. El hecho de que Dios no conozca lo que no es obra suya abre un camino para pensar que el castigo divino depende únicamente del propio hombre: ¡El propio hombre es quien se inventa el infierno!

Una vez evidenciado que Dios no conoce por medio de definiciones, el conocimiento divino acerca del hombre no es conocimiento ni es del hombre. No hay conocimiento donde no puede haber definición. Puesto que ser y

⁸⁶ IV.771C: "cuius ignorantia uera est sapientia, quae melius nesciendo scitur".

⁸⁶ II.587C: "Si enim deus se ipsum non diffinit aut se diffinire non possit, quis ignorantiam et impotentiam in eum cadere negarit. (...) Si uero et intelligit et diffinit quid ipse sit non omnino infinitus esse probabitur".

⁸⁷ II.589B: "Quomodo igitur diuina natura se ipsam potest intelligere quid sit cum nihil sit. (...) Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in alio et sibi ipsi et omni intellectui".

⁸⁸ Véase la conclusión del excelente estudio de McGinn, B., "The Negative Element in the Anthropology of John the Scot", en *Jean Scot et l'histoire de la philosophie*, Roques, 1977: "The problem of the incomprehensibility of God and that of the incomprehensibility of man cannot be separated. The most basic connection between God and man, the deepest analogy and participation, is found in the ignorance which is transcendent wisdom", p. 325.

conocer coinciden en lo mismo, sea en la naturaleza humana, sea en la divina y, considerando que Dios es un infinito, entonces su conocimiento no encuentra límites. El hombre como noción en la mente divina debe ser simple y no puede ser llamado por este o aquel nombre, pues está más allá de cualquier definición⁸⁹¹. Así, qué es el hombre en el conocimiento divino, permanecerá oculto en la oscuridad de las tinieblas y en la profunda densidad de la ignorancia que constituyen el conocimiento divino, origen y fin de todo lo creado⁸⁹².

Con la in-definición humana y divina, el silencio alcanza su máxima expresión. Dios y hombre ignoran lo que son esencialmente y en esta ignorancia se evidencia la infinitud que ambos comparten. El conocimiento de esta ignorancia guarda la verdad más profunda que puede ser alcanzada y nombrada por el hombre, una paradójica, y no menos atractiva situación, para conocerse: debe ser como Dios. Una vez más, el destino del hombre no es otro que unirse a Dios. Para ello, él mismo debe dar lugar a la manifestación divina. Puesto que Dios, la verdad y la bondad ya están en él, nombrando al hombre como interlocutor divino, se devela su inefable condición.

ABSTRACT

With special reference to Biblical narrative, Eriugena treats in an original manner of the role of human nature in the plan of Creation. Divine image and similarity, distinctive characteristics of man, are analyzed from the standpoints of the divines attributes and of divine ignorance, ultimately suggesting a relation of the equality between image and prototype.

⁸⁹¹ IV.768C: "Notio nanque hominis in mente diuina (...) simplex est, nec hoc nec illud dici potest, omnem diffinitionem et collectionem partium superans".

⁸⁹² III.692B: "tenebrarum caligine, hoc est profundae ignorantiae densitate". Acerca de la ambigüedad en el sentido y uso de la luz y oscuridad por parte de Eriúgena y de sus fuentes, véase: Carabine, D., "Eriugena's Use of the symbolism of Light, Cloud and Darkness in the Periphyseon", en *Eriugena. East and West*, McGinn/Otten, 1994, pp. 141-152; McEvoy, J., "Metaphors of Light and Metaphysics of Light in Eriugena", en *Begriff und Metaphor*, Beierwaltes, 1990, pp. 149-167: "His (of God) unconceptualisable reality appears to human thought as darkness; but it is in reality and truth the unlimited and undetermined plenitude of light", p. 167.