

## MAS ALLA DE LA CONTEMPLACION

### Observaciones sobre el capítulo I de la Vox spiritualis de Eriúgena

SECCION DE ESTUDIOS DE  
GUSTAVO A. PIEMONTE \*  
FILOSOFIA MEDIEVAL  
Puán 480, 4to. Piso  
(1406) Buenos Aires  
Argentina

Introducción \*\*

FRANCISCO BERTELLONI  
DIRECTOR

La única homilía de Juan Escoto Eriúgena que actualmente poseemos<sup>1</sup>, obra seguramente de plena madurez (865/870), en la cual

\* Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

\*\* Principales abreviaturas utilizadas:

*Hom.*, *Homilía* = Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean*. Introduction, texte critique, traduction et notes d'Édouard Jeuneau, Paris 1969 (Sources chrétiennes, 151). (Las referencias que no indican sino capítulo y línea, p. ej.: IV, 3, remiten a esta edición).

*Comm. Jn.* = Jean Scot, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index d'Édouard Jeuneau, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 180). (Se indica también la columna de la ed. Floss, PL 122).

*Periph.* = Iohannis Scotti Eriugenae *Periphyseon (De Divisione Naturae)*, edited by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, Dublin, 1968 (I), 1972 (II), 1981 (III). (Los libros IV y V son citados según la ed. Floss, PL 122; la columna de esta última se indica también para los libros I al III, antes de la pág. y línea de Sh.-W.)

*Expos.*, *Expositiones* = Iohannis Scoti Eriugenae *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, edidit J. Barbet, Turnhout 1975 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, XXXI).

PL = *Patrologia latina* de J. P. Migne.

PG = *Patrologia graeca* de J. P. Migne.

<sup>1</sup> Algunos testimonios permiten conjeturar que Eriúgena podría haber compuesto también otras homilías, que tal vez no han llegado hasta nosotros, o no han sido identificadas hasta ahora (cf. *Hom.*, p. 58, n. 1).

Cabe preguntarse, por otra parte, si el haber sido autor de una homilía implica que el maestro irlandés, de quien se sabe que hacia 851 (controversia sobre la predestinación) no poseía ningún grado eclesiástico, alcanzó más tarde el sacerdocio o por lo menos el diaconado: Cappuyns se inclinaba a dar una respuesta afirmativa a esta cuestión (cf. *Jean Scot Érigène; sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles 1969 [reimpresión de la edición de 1933], pp. 66-67, 239). Pero, a decir verdad, disponemos de demasiado pocos elementos ciertos en la biografía de Escoto Eriúgena. Puede verse una crítica reciente del principal relato medieval de sus

el autor, al explicar uno de los pasajes de mayor elevación especulativa de la Escritura —el prólogo de San Juan—, retoma sucintamente sus principales temas filosóficos personales, en un lenguaje tan original y característico por su vocabulario como perfecto por su expresión<sup>2</sup>, ha tenido un destino bastante peculiar. En efecto, la *Vox spiritualis*, transmitida por más de cincuenta manuscritos —en tanto que el *Comentario sobre el evangelio de Juan*, por ejemplo, cuyo contenido es muy afín y cuya composición data probablemente de la misma época, nos es conocido por un solo ejemplar—, aparece atribuida en la mayoría de ellos, y en todas las ediciones hasta el siglo XIX, no a su verdadero autor sino a Orígenes, de quien separan a nuestro irlandés más de seis siglos, por no mencionar la distancia entre los ambientes geográficos y culturales en que vivieron estos dos grandes pensadores cristianos<sup>3</sup>.

Por otro lado, la abundancia de manuscritos no implica que nos encontremos en condiciones mucho más favorables para establecer el texto original en el caso de la *Vox spiritualis* que en el de otras obras menos difundidas de Escoto Eriúgena. En lo que respecta, por ejemplo, al *Comentario* mencionado, el único manuscrito de que disponemos es contemporáneo del autor, y ha sido incluso corregido por una mano que

---

últimos años y de su muerte, ocurrida supuestamente en Inglaterra, en É. Jeauneau, "Guillaume de Malmesbury, premier éditeur anglais du *Periphyseon*", *Sapientiae doctrina*, Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Wildebrand Bascour OSB, Louvain 1980, pp. 148-179.

<sup>2</sup> El estilo de la *Homilía* impresiona desde la frase inicial. "The trumpet-like resonance of the opening sentence, *Vox spiritualis aquilae auditum pulsat ecclesiae*, —escribía I. P. Sheldon-Williams—, is maintained throughout on unfaltering rhythms of poetic prose." (*Journal of Theol. Stud.*, 31 (1970), p. 508). Cf. el trabajo de P. Dronke citado más adelante, n. 5 del n.º 1.

<sup>3</sup> Pueden señalarse, sin embargo, algunas analogías entre el autor del *Peri arkhōn* y el del *Peri physeōn* (Cappuyns, *op. cit.*, p. 185, n. 1, indica incluso que en un manuscrito del siglo X se atribuye al teólogo alejandrino una obra que lleva este último título, pero, según él, se trata probablemente de un error de copista). Mas las razones precisas de la atribución de la *Vox spiritualis* a Orígenes —atribución a que debe en buena parte esta obra su amplia difusión desde la alta Edad Media— no son conocidas. Jeauneau critica con razón la explicación excesivamente rápida de Cappuyns (para quien *Origenes* no es "con toda evidencia" más que una variante de *Erigena* o *Herigene*: *op. cit.* p. 232), pero su prudente conclusión es meramente negativa: "Mieux vaut avouer que nous ignorons pourquoi et comment le nom d'Origène s'est substitué à celui de l'Érigène." (*Hom.*, p. 56, n. 2). Recientemente, L.-J. Bataillon, al observar que en dos de los cinco manuscritos que atribuyen la *Homilía* a Escoto Eriúgena el nombre de éste aparece en las formas 'Thoanis Scotigine' y 'Iohannis Scotige', se preguntaba si alguna inscripción de este tipo, más o menos deteriorada, no habría podido dar pie a la conjetura 'Origenis' ("Sur quelques éditions de textes platoniciens médiévaux", I. Jean Scot Érigène, *Revue des sc. phil. et théol.*, 61 (1977), 243-253; p. 252). La deformación del nombre, en cualquier caso, debería haberse producido a lo sumo en los dos siglos posteriores a la muerte del autor, ya que el nombre de Orígenes figura ya en los dos manuscritos más antiguos (los cuales pertenecen a dos familias codicológicas diferentes) conocidos hasta el presente (de fines del siglo XI).

bien podría ser la suya<sup>4</sup>, al paso que aquellos en donde hallamos la *Homilía* no son más que copias bastante tardías; las más antiguas no se remontan más allá del siglo XI<sup>5</sup>.

La *Vox spiritualis*, por último, estaba muy lejos de haber permanecido inédita cuando Félix Ravaisson la “descubrió” en el manuscrito 149 de la Biblioteca municipal de Alençon; había sido objeto ya de no menos de siete ediciones principales, con varias reediciones, desde el incunable publicado en Colonia en 1475. Pero la edición de Ravaisson es en verdad la primera que lleva el nombre de Juan Escoto Eriúgena<sup>6</sup>; la siguieron las de Saint-René-Taillandier (1843) y H. J. Floss (en *PL* 122, Paris 1853, 2ª edición 1865). Esta última, a pesar de sus imperfecciones, era la más corrientemente utilizada hasta que apareció, hace algunos años, la edición magistral de Édouard Jeauneau (1969). Por el muy considerable número de manuscritos consultados por primera vez, por su aparato crítico muy completo y sus copiosas notas exegéticas con indicación de fuentes y lugares paralelos, por su muy rica introducción, sus apéndices y tablas —en especial el tan valioso índice de términos latinos—, dicha edición merece ciertamente el calificativo de “ejemplar” con que la ha distinguido la crítica especializada<sup>7</sup>. La edición de Jeauneau señaló —junto con la del libro I del *Periphyseon*, publicada un año antes en Dublín por I. P. Sheldon-Williams— el comienzo, en el campo de las ediciones críticas de las obras de Eriúgena, de la renovación de los estudios eriugenianos que presenciamos hoy<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Se trata, como se sabe, de la mano que los paleógrafos denominan *i*<sup>1</sup>, de grafía irlandesa al igual que la *i*<sup>2</sup>, que aparece también en los manuscritos eriugenianos del siglo IX. Sobre el problema general, bastante complejo y todavía no resuelto, de los autógrafos supuestos de Escoto Eriúgena, señalados por L. Traube y E. K. Rand en los primeros años del presente siglo, se pueden hallar exposiciones que reflejan el estado actual de las investigaciones en: *Comm. Jn.*, pp. 76-77; B. Bischoff, “Irische Schreiber im Karolingerreich”, en *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (Actas del Coloquio de Laon, 7-12 de julio de 1975), Paris 1977, pp. 47-58, especialmente en las pp. 56 y sig.; T. A. M. Bishop, “Autographa of John the Scot”, *ibid.*, pp. 89-94; B. Bischoff y É. Jeauneau, “Ein neuer Text aus der Gedankenwelt des Johannes Scottus”, *ibid.*, pp. 109-116; cf. asimismo la introducción de la comunicación de É. Jeauneau, “La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène”, en *Eriugena; Studien zu seinen Quellen* (Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27-30. August 1979), Heidelberg 1980, pp. 33-54.

<sup>5</sup> La *Vox spiritualis* es a este respecto uno de los escritos eriugenianos menos favorecidos; en casi todos los demás casos (salvo en el de la traducción de las *Quaestiones ad Thalassium* de Máximo Confesor) se poseen manuscritos del siglo IX o (para las *Expositiones in Ierarchiam coelestem*) de la primera mitad del X.

<sup>6</sup> Cf. *Hom.*, pp. 121-129 y 343-347. El verdadero autor había sido reconocido ya en el siglo XVIII (*ibid.*, pp. 163-164); sin embargo, la atribución a Orígenes reaparece, después de publicados los trabajos de Ravaisson, en una reedición de la *Homilía* hecha en 1859 (*ibid.*, pp. 125, 165), y aun mucho después (en 1955...: *ibid.*, p. 326).

<sup>7</sup> L.-J. Bataillon, art. citado, pp. 245, 250-251.

<sup>8</sup> Casi todas las ediciones recientes son enumeradas en la nota \*\* del presente artículo (más la n. 34 del nº 2). A las allí citadas hay que agregar: a)

El texto que nos ofrece esta hermosa edición es indudablemente muy superior al de las precedentes; no deja sin embargo de ser perfectible —como dice Jeaneau con la sencillez que cabe esperar de un erudito de primera clase como él—, debido principalmente a la falta de manuscritos más cercanos cronológicamente al original. La paleografía, observa también Jeaneau, no está en condiciones de dar respuesta a todas las cuestiones que le plantea al editor la *Vox spiritualis*: es menester entonces usar otros recursos y “tomar en consideración, por ejemplo, la coherencia del pensamiento y el vocabulario eriugenianos para decidir el texto que se adoptará”<sup>9</sup>.

Sobre esta clase de consideraciones —de crítica interna y de comparación con otras obras del autor—, y no directamente sobre la consulta de manuscritos —que sólo me han sido accesibles en la medida en que la propia edición de Jeaneau trae su testimonio, en el aparato crítico o en algunas reproducciones fotográficas— se basan precisamente las modestas observaciones que siguen<sup>10</sup>. Las mismas se refieren a determinados pasajes del capítulo I de la *Homilía* que me han parecido tener suficiente interés doctrinal (pienso sobre todo en los temas considerados en el punto 2º del presente trabajo —de los cuales este primer artículo toma su nombre—, así como en los del nº 3<sup>10</sup>) como para merecer ser discutidos por otros más competentes que yo. Si estas

---

la del comentario sobre el libro I del *De nuptiis* de Marciano Capella, según el manuscrito *Oxford Bodl. Auct. T.II.19*, que incluye É. Jeaneau en su obra *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal-Paris 1978, pp. 101-186 (Cl. Leonardi, por su lado, proyecta una edición de conjunto de las glosas de Eriúgena, que tomará en cuenta todos los manuscritos conocidos hoy, a fin de reemplazar a la de Lutz; véase su ponencia “Glosse eriugeniane a Marziano Capella in un codice Leidense”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 171-182: p. 174, n. 8 y p. 176); b) la del *De diuina praedestinatione liber*, por G. Madec, Turnhout 1978 (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, L).

Las ediciones de las obras de Escoto Eriúgena hasta 1975 pueden verse citadas en M. Brennan, “A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenian Studies 1800-1975”, *Studi Medievali*, 3ª serie, XVIII (1977), 401-447: pp. 415 y sig.

Lo que aún falta en este terreno es en primer lugar la edición crítica de los libros IV y V del *Periphyseon* (Sheldon-Williams había llegado sólo al libro III, publicado varios años después de su muerte), y luego las de las traducciones eriugenianas más importantes, es decir la traducción de los *Ambigua* de Máximo Confesor (cuya preparación ha concluido ya É. Jeaneau) y la *Versio Dionysii* (el texto de la misma publicado en *PL* 122 es muy insuficiente). Recordemos por último que dos obras eriugenianas cuya existencia es probable no han sido halladas: un *Tractatus de uisione dei* que se conocía aún, al parecer, en el siglo XVII (siempre que se tratara de una obra independiente y no de un extracto del *Periphyseon*, como sugería Cappuyns, *op. cit.*, p. 98; cf. J. J. O'Meara, “Eriugena's Use of Augustine in his Teaching of the Return of the Soul and the Vision of God”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 191-200), y la traducción del *Ancoratus* de Epifanio de Salamina, cuya existencia ha sido conjeturada por J. Dräseke y M. Cappuyns (*Jean Scot Érigène*, pp. 178-179).

<sup>9</sup> *Hom.*, p. 129.

<sup>10</sup> Los puntos nº 3, 4 y 5, así como la Conclusión del trabajo, serán publicados en un segundo artículo de próxima aparición.

páginas estimulan un poco la reflexión sobre temas que son importantes en la doctrina de Escoto Eriúgena, y presentan ciertos aspectos de actualidad intrínseca permanente, habrán logrado su objetivo.

Veamos, pues, el texto del capítulo primero de la *Vox spiritualis*, tal como lo da la edición de 1969. Subrayo los términos examinados en particular en el presente trabajo<sup>11</sup>. En el aparato, indico con *F* las variantes seguidas por Floss (*PL* 122, 283 B-C)<sup>12</sup> y con *J*<sup>2</sup> algunas modificaciones que É. Jeauneau tiene la intención de efectuar en una reedición próxima<sup>13</sup>:

- 1 *Vox spiritualis aquilae auditum pulsat ecclesiae.*  
 Exterior sensus transeuntem accipiat sonitum, interior  
 animus manentem penetret intellectum. *Vox altiuoli* uola-  
 tilis, non aera corporeum uel aethera uel totius sensibilis  
 5 mundi ambitum superuolitantis, sed omnem theoriam,  
 ultra omnia quae sunt et quae non sunt, citiuolis intimae  
 theologiae pennis, clarissimae superaeque contemplationis  
*obtutibus* transcendentis. Dico autem quae sunt, quae siue  
 humanum siue angelicum non omnino fugiunt sensum,  
 10 *cum post deum sint et eorum numerum quae ab una*  
*omnium causa condita sunt non excedant*; quae uero non  
 sunt, quae profecto omnis intelligentiae uires relinquunt.  
 Superuolat itaque beatus theologus Iohannes non solum  
 quae intelligi ac dici possunt, *uerum etiam in ea* quae  
 15 superant omnem intellectum et significationem superue-  
 hitur, *extraque omnia*, ineffabili mentis uolatu, in archana  
 unius omnium principii exaltatur, incomprehensibilemque  
 ipsius principii et uerbi, hoc est patris et filii, unitam  
 superessentialitatem necnon et distinctam supersubstan-  
 20 tialitatem pure dinoscens, euangelium suum inchoat  
 dicens: 'In principio erat uerbum'.

3 *altiuoli* : *altiuidi* F J<sup>2</sup> 10-12 *cum post deum sint* - relinquunt F: *cum post deum sint* - excedant *post* quae uero non sunt - relinquunt J<sup>2</sup> 12 *omnis*: *omnes* L J<sup>2</sup>

### 1. *altiuoli* (I, 3)

Esta lección, que sólo se encuentra en dos manuscritos —de un total de 53— y en algunas citas antiguas de la *Homilía*, fue preferida a 'altiuidi' por É. Jeauneau en su edición de 1969, por razones que él

<sup>11</sup> Este primer artículo abarca hasta la línea I, 8. Cf. la nota precedente.

<sup>12</sup> No tengo en cuenta las diferencias meramente ortográficas entre la edición de Jeauneau y la de Floss.

<sup>13</sup> Según él mismo me lo hecho saber en sus cartas del 8 de noviembre de 1981 y del 22 de enero de 1983.

daba entonces<sup>1</sup> y que, a mi entender, siguen teniendo validez. Sin embargo, como el sabio editor parece haberla abandonado después, para volver a la lección que ofrecen la mayor parte de los manuscritos y de las ediciones<sup>2</sup>, quiero consignar acá algunas consideraciones de mi cosecha a favor de 'altiuoli': a) Escoto Eriúgena utiliza en el comienzo de la *Vox spiritualis* el símbolo del águila, aplicado tradicionalmente al evangelista Juan; ahora bien, en la *Jerarquía celeste* del pseudo Dionisio se dice al respecto que el águila significa 'REGALE ET ALTIFERVM ET CITIVOLVM diuinorum animorum'<sup>3</sup>, y Eriúgena explica el segundo atributo de esta manera: 'Aquila quippe... alte fertur uolando', lo cual, añade, conviene a la 'angelorum... altissime... contemplationi'<sup>4</sup>. Constatamos, pues, una equivalencia, tanto en el sentido propio como en el sentido figurado, entre el neologismo 'altiferum' (calco del griego *hypsipheron*) y el adjetivo más clásico 'altiuolus', emparentado con 'citiuolus'; este último, por su parte, aparece en la *Homilía* un poco más lejos (I, 6). Es entonces probable que al escribir estas líneas nuestro autor tuviera presente el pasaje citado del Areopagita, aunque reemplazó 'altiferus' por 'altiuolus' por razones de eufonía y de estilo. b) Habría que tener en cuenta, a este respecto, la aliteración, seguramente intencional, que se observa en 'alti-uoli uola-tilis'. Se trata de un procedimiento particularmente apreciado por los irlandeses, y del cual encontramos otros ejemplos en Eriúgena<sup>5</sup>. La repetición de la líquida *l*, especialmente sensible para el oído, desaparece si se lee 'altiuidi'. c) En el capítulo I de la *Homilía*, el autor pone de relieve el movimiento ascensional del evangelista, que lo arrastra, según intento mostrarlo más abajo (nº 2), más allá de la visión misma. Si el águila 'agilis est uisu atque uolatu'<sup>6</sup>, en este caso el vuelo alcanza una altura tal que sobrepasa a la mirada. 'Altiuoli' parecería, pues, adaptarse mejor que 'altiuidi' al contexto inmediato<sup>7</sup>. d) 'Altiuidi' puede ser explicado sin dificultad como una corrupción meramente gráfica de 'altiuoli'.

<sup>1</sup> *Hom.*, pp. 200-201, n. 2.

<sup>2</sup> Carta de Édouard Jeauneau, del 8 de noviembre de 1981.

<sup>3</sup> *Expos.*, XV, 832-833; *PG* 3, 337 A.

<sup>4</sup> *Expos.*, XV, 833-834, 835-837.

<sup>5</sup> Cf. vg. en los *Carmina*: 'Te Christum colimus caeli terraeque potentem' (ed. Floss, I, I, 43); 'Nunc reditum Caroli celebremus carmine grato' (*ibid.*, 57); 'Eheu, quam turpis confundit corda cupido' (*ibid.*, 63); 'Praesta, versificos tute tuere tuos' (*ibid.*, 80); 'Mundum quem potuit perdere primus homo' (I, III, 56); 'Consumptos gladio gurgite merge maris' (I, IV, 48); 'Empto potitur, possidet et pretium' (I, VI, 32); 'Divino radio perfusum perfice, purga' (I, VIII, 83); 'Inque Deum vertit vestem de virgine sumptam' (II, I, 27); etc.

El uso de los recursos de la *Kunstprosa* en la *Vox spiritualis* ha sido estudiado por Peter Dronke, "Theologia veluti quaedam poëtria: Quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, 243-252: en especial pp. 244-248. En la p. 245, Dronke menciona 'altiuoli', sin que se hable de un posible cambio de esta lección, ni allí ni en el diálogo posterior con É. Jeauneau (p. 252).

<sup>6</sup> *Expos.*, XV, 846-847.

<sup>7</sup> La argumentación expuesta va en sentido exactamente opuesto a la de G. Mathon, quien en su recensión de la edición de Jeauneau defendía 'altiuidi'

## 2. obtutibus (I, 8)

En una obra de prosa tan cuidada como la *Vox spiritualis*, las líneas I, 5-8 no resultan enteramente satisfactorias desde el punto de vista de la construcción sintáctica: 'omnem theoriam', complemento directo de 'transcendentis', se encuentra algo lejos de dicho participio, y los dos ablativos instrumentales ('pennis' y 'obtutibus'), con sus respectivos complementos, aparecen meramente en aposición, cuando sería más claro vincularlos entre sí con un '-que', un 'uel', o incluso un 'hoc est'. Así lo hacen, por ejemplo, los manuscritos Z y P 8 (al igual que B, que pertenece también a la familia ε, clase II)<sup>1</sup>, adoptando la variante 'clarissimis', en lugar de 'clarissimae':

... sed omnem theoriam, ultra omnia quae sunt et quae non sunt,  
 { citiuolis intimae theologiae pennis clarissimis  
 } superaeque contemplationis obtutibus  
 transcendentis.

Imaginemos otra posibilidad, no atestiguada en este paso por los manuscritos, pero muy familiar para el autor:

citiuolis intimae theologiae pennis,  
 hoc est clarissimae superaeque contemplationis obtutibus...<sup>2</sup>

Me apresuro a dejar en claro que yo no propongo ni la variante citada ni la conjetura formulada en segundo término. Una y otra dejan en pie, efectivamente, otra dificultad más seria, de contenido y no meramente de forma, que veo en estas líneas. Eriúgena afirma que el águila mística se eleva por encima de toda teoría "con las miradas de una luminosa y alta contemplación" ("par ... les regards d'une lumineuse et haute contemplation", según la traducción de Jeuneau); ahora bien, 'theoria' y 'contemplatio' son para él términos prácticamente

---

con estas palabras: "Ne s'agit-il donc pas de voir effectivement des *altiora*?" (*Bulletin de Théol. Anc. et Méd.*, t. XII, 1976, n° 146, p. 52. El subrayado es de G. M.). Pues bien, la respuesta es no, ya que, justamente, los 'altiora' están aquí por encima de la visión. Cf. más abajo, el n° 2.

<sup>1</sup> Z = Zaragoza, *Seo 17-34* (= Yale University Library, T. E. Marston 137); P 8 = Paris, *Bibl. nat.*, Lat. 5302; B = Barcelona, *Archivo Capitular 110* (cf. la lámina II, frente a la p. 83 de la *Hom.*, y pp. 118-120).

<sup>2</sup> 'Hoc est' aparece 30 veces en la *Vox spiritualis*, según el índice de Jeuneau; cf. en especial IV, 7-9: 'omne caelum conditum omnemque creatum paradisum, hoc est omnem humanam angelicamque ... naturam'; *ibid.*, 12: 'in paradiso paradisorum, hoc est in causa omnium'; V, 18: 'Intuere caelum apertum, hoc est summae ac sanctae trinitatis reuelatum mundo misterium'; XIV, 14-16: 'aethereus ille igneusque ardor empyrii caeli, hoc est, superae contemplationis diuinae naturae'. Sobre el mismo giro en las *Expositiones*, cf. J. Barbet, "Le traitement des 'Expositiones in Ierarchiam coelestem' de Jean Scot par le compilateur du corpus dionysien du XIIIe siècle", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, p. 128.

Alternan con 'hoc est', a veces en el mismo párrafo, los equivalentes 'uide licet' y 'scilicet' (cf. p. ej. *Periph.*, V, 1001 B-C), y también el adverbio 'plane', bastante frecuente en las *Expositiones* (cf. II, 975-977; III, 173-174, 311-314; IV, 225-229, 386, 425-430, 462, 520-524; etc.).

intercambiables<sup>3</sup>; ¿habría podido decir, entonces, de no haber sido por la inquietud estilística de dar variedad a su vocabulario:

omnem theoriam ... theoriae obtutibus transcendentis<sup>4</sup>

o:

omnem contemplationem... contemplationis obtutibus transcendentis?

Si queremos interpretar esta afirmación eriugeniana en el sentido de que la contemplación de San Juan, por ser muy elevada, trasciende a toda otra forma de contemplación, tropezamos con dos dificultades: 1) 'omnem theoriam' es expresión absolutamente universal y sin restricciones, que abarca todos los modos y grados de contemplación; todos son sobrepasados por el evangelista, por ende los más altos también; 2) aquello por lo cual San Juan se eleva por encima de toda teoría sería 'clarissimae superaeque contemplationis obtutibus'. Mas el vocablo 'obtutus', cuando no es empleado por Escoto Eriúgena con el sentido genérico de "mirada", "vista", sino en una acepción más específica, con la determinación 'mentis obtutus' u otras análogas— entre ellas 'contemplationis obtutus'<sup>5</sup>—, designa una forma de conocimiento intelectual seguramente muy elevada, pero no la más elevada. Así por ejemplo, al hablar de los 'tres uniuersales motus animae' en el *Periphyseon*, II, 572 C y sig., Eriúgena explica:

<sup>3</sup> *Hom.*, p. 203, n. 6; p. 212, n. 2. Lo que supera la 'theoria' ('ipsa ueritas quae superat omnem theoriam', *Periph.*, II, 614 C; Sh.-W., p. 200, 29) es, pues, por eso mismo, inaccesible para la 'contemplatio' ('quod contemplari per se ipsum nequeunt' *ibid.*, 615 A; Sh.-W., p. 202, 10). ¿Cómo es posible, entonces, "elevarse por encima de toda 'teoría'" "con ... las miradas de una luminosa y alta contemplación" (cf. la traducción de Jeauneau, *Hom.*, p. 203)?

<sup>4</sup> Cf. *Expos.*, I, 281-282, donde Eriúgena parafrasea la expresión de Dionisio: 'IMMATERIALIBVS ET NON TREMENTIBVS MENTIS OCVLIS', de esta manera: 'spiritualibus et firmissimis theorie obtutibus'. (El subrayado es mío, aquí y en los demás textos citados, salvo indicación en contrario). Este trozo de la *Jerarquía celeste* trata de la manifestación de las jerarquías angélicas 'per quaedam symbola' (*ibid.*, 290).

<sup>5</sup> Respecto del uso del término 'obtutus' por autores anteriores a Eriúgena, puede mencionarse, además del texto de Beda a que remite Jeauneau (*Hom.*, p. 72 y n. 4, p. 203; véase *infra*, n. 10 *in fine*), dos pasajes de San Agustín que se encuentran en el libro XII del *De Genesi ad litteram* —libro que es una especie de tratado independiente sobre la visión de Dios, dedicado a la exégesis de *II Cor.*, 12, 2-4 (rapto de San Pablo al tercer cielo; ver más adelante, la n. 38)—; dichos pasajes son: cap. VII, 16, y sobre todo cap. VIII, 19 ('mentis obtutu').

El término de que hablamos era ya utilizado por Eriúgena en el *De prae-destinatione* (375 A; ed. G. Madec, 4, 235), con el significado de "ojo" ('sed etiam obtutum infirmae uoluntatis sanando aperit...'). Cf. también *Periph.*, III, 726 B (Sh.-W., p. 270, 14) ('animalium obtutibus', que Sheldon-Williams traduce: "to the eyes of the animals").

En Escoto Eriúgena se dan además expresiones equivalentes a las formadas con 'obtutus', pero que ponen 'oculus' (o a veces 'contuitus') en vez de ese vocablo. Un pasaje interesante en este aspecto es *Periph.*, III, 702 B-C; Sh.-W., p. 216, 11-27, donde vemos sucederse, tras 'contemplatiuus animus' (Sh.-W., línea 11), 'mentis oculis' (l. 16), 'intellectualibus oculis' (l. 20), 'mentis contuitu' (l. 24)

Secundus . . . motus animae est *ratio* quae *ueluti quidam obtutus substantialis* in animo intelligitur ac ueluti ars ab ipso de se ipso in se ipso genita, in qua ea quae uult facere praenoscit et praecedit; ideoque non immerito forma eius nominatur, siquidem ipse per se ipsum incognitus est sed in sua forma quae est ratio et sibi ipsi et aliis apparere incipit<sup>6</sup>.

Sabemos que la 'ratio' sólo conoce a Dios en cuanto causa, a través de las causas primordiales y la manifestación de las teofanías<sup>7</sup>; la 'ratio' corresponde al Hijo en la Trinidad<sup>8</sup>. En forma análoga, 'mentis' (o 'cordis nostri', o 'humanae naturae') 'obtutus' nombra la facultad mediante la cual el alma conoce las causas primordiales<sup>9</sup>, al Verbo en

y finalmente 'animi obtutibus' (l. 27). Cp. también *Periph.* V, 865 A ('oculos cordis nostri') con 865 C ('cordis nostri obtutibus'). Sobre expresiones análogas en Máximo Confesor, véase *infra*, n. 35.

<sup>6</sup> *Periph.*, II, 577 B; Sh.-W., p. 116, 7-12 (corrijo un poco la puntuación de Sheldon-Williams).

La identificación de la "mirada" o de los "ojos" del espíritu con la 'ratio' es también explícita en otros pasajes eriugenianos, como *Periph.*, III, 624 C; Sh.-W., p. 38, 28-29 (el contexto se refiere a la contemplación del orden de las causas primordiales): 'mentis oculum qui est uera ratio'; cf. asimismo *Expos.*, III, 67: 'oculus mentis, quem philosophi rationem dicunt'; *ibid.*, 327-329, parafraseando el 'MENTIS OCULUS' de Dionisio (III, 298, 309; véase también *supra*, n. 4), Eriúgena intercala al pasar: 'interiore oculo, *ratione dico*...'

Dicha identificación se inspira sin duda en San Agustín; cf. *De quant. animae*, XXVII, 53 (PL, 32, 1065): 'ut ratio sit quidam mentis aspectus. . . . Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem uocamus. . .'; *De immort. animae*, VI, 10 (PL 32, 1026): 'Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus uerum intuetur'; *Solil.*, I, 6, 12 (PL 32, 875); *De ord.*, II, 3, 10 (PL 32, 999); etc. Véase E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3ª ed., Paris 1949, p. 103 con n. 1; p. 157, n. 3; R. A. Markus, en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, pp. 364-366.

Hay que agregar, sin embargo, que en el *De praedestinatione*, al hablar del mal uso de la dialéctica, nuestro autor decía que el mismo induce a los otros a error, de tal suerte que 'falsis. . . ratiocinationibus simplicium sensus confundat, confundendo caliginat, ne eorum oculus interior qui est animus ad notitiam purae ipsius ueritatis perueniat' (382 C; ed. G. Madec, 7, 24-26). No es por cierto el único caso en que se encuentra en el *De praed.* un enfoque distinto del de las obras posteriores (cf. el n.º 3, en la segunda parte de este trabajo, que será publicada próximamente). Por ser la *Homilía* una composición de la madurez, es el uso de estas últimas el que debe prevalecer en nuestra interpretación. Puede admitirse cierta evolución en el pensamiento eriugeniano sobre el tema, o, en todo caso, en la precisión de su terminología (sentido técnico de 'animus' y su distinción de 'ratio' y de 'sensus', etc.).

<sup>7</sup> *Periph.*, II, 576 C - 577 A; Sh.-W., p. 114, 22 - p. 116, 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 579 B - 580 A; Sh.-W., p. 120, 21 - p. 122, 19.

<sup>9</sup> *Periph.*, III, 623 C-D; Sh.-W., p. 36, 23-30: 'Praedicta siquidem theoria [Eriúgena termina de exponer el orden de las causas primordiales] uniformiter in omnibus rerum omnium principiis in infinitum progredientibus *mentis obtutibus* deiformiter arridet ubique siue in his quae et intelligi et nominari possunt siue in his quae solo intellectu percipiuntur significationibus tamen deficiunt siue in his quae nec intellectu comprehenduntur nec nominationibus exprimentur, fugiunt enim omnem sensum omnemque mentis contuitum, nimia siquidem altitudinis suae claritate obscurantur.'

cuanto pléroma de las causas <sup>10</sup>, las teofanías <sup>11</sup>, 'omnia quae post Deum sunt' <sup>12</sup>.

Volvemos a encontrar 'mentis obtutus' en vinculación con el as-

De una manera más genérica, 'intelligentiae obtutu' aparece en *Periph.*, I, 484 A (Sh.-W., p. 130, 32), contrapuesto a 'sensibus corporeis', como la facultad mediante la cual se contempla lo invisible; en dicho pasaje, 'uisibile' e 'inuisibile' son considerados como las divisiones primarias de 'omne... quod dicitur esse' (*ibid.*, 30-31). En el contexto, Eriúgena se refiere a las definiciones y a las entidades geométricas; y también en relación con objetos matemáticos (proporciones y proporcionalidades) encontramos en *Periph.*, V, 966 A, 'acutissimis rationabilis animi obtutibus'.

<sup>10</sup> *Periph.*, V, 864 C: 'Dei namque Verbum, in quo sunt thesauri scientiae sapientiaeque absconditi [Col., II, 3], semper sine ulla intermissione *humanae naturae obtutibus* praesto est.' Cf. *ibid.*, 865 C: 'quod ipsum Verbum numquam *cordis nostri obtutibus* recedat.'

Por otra parte, en la explicación del simbolismo del águila, *Expos.*, XV, 837 y sig. (continuación del texto citado en el n.º 1 del presente artículo), 'obtutus' está en relación 'AD COPIOSVM ET MVLTO LVCENTEM RADIVM DIVINI SOLIS'; ahora bien, Escoto Eriúgena identifica (ya *ibid.*, I, 311-325) ese "rayo" con el Verbo, 'qui Patris inuisibilis radius eidentissimus est' (*ibid.*, 856-857). Volvemos a encontrar aquí, pues, la vinculación: 'obtutus' → *segundo* nivel del conocimiento de lo divino; en efecto, si bien el Verbo, en cuanto consubstancial con el Padre, está por encima de toda contemplación de las creaturas, en cuanto 'natura omnium' (*Periph.*, III, 685 A - 686 A) se hace accesible a la inteligencia, a través de las causas primordiales y de sus efectos. Cf. *Expos.*, I, 331-335: 'Quid enim simplicius Verbo Dei, dum per seipsum in Patre suo super omnia cogitatur, quantum se sinit cogitari? Quid eodem multiplicius dum, super omnia quae in ipso et per ipsum facta sunt, expanditur, intellectibusque se capere ualentium numerose distribuitur?' Esta doble consideración del Verbo es típica de Eriúgena, y las ambigüedades que de ella derivan parecen insalvables en su pensamiento.

La relación de los 'intellectuales oculi' con el 'fontalis radius' (Dionisio), es decir, según Escoto Eriúgena, con el Verbo de Dios, es explicada asimismo en *Expos.*, IX, 404 y sig.

Es interesante recordar, por último, los términos que utiliza Beda al fundamentar, en la homilía mencionada por Jeauneau (cf. más arriba, n. 5), la aplicación a Juan Evangelista de la figura del águila: 'Cunctis quippe avibus aquila celsius volare, cunctis animantibus clarius *solis radiis* infigere consuevit *obtutus*.' (PL 94, 38 D). Se observa inmediatamente la analogía verbal con los textos citados de Eriúgena; mas hay que añadir que en éste la imagen alcanza una profundidad nueva, ya que el irlandés da, como acabamos de decir, al "rayo del sol" divino un significado preciso (= el Verbo de Dios).

<sup>11</sup> *Periph.*, III, 681 B; Sh.-W., p. 168, 7-10: 'In quantum uero longius ordo rerum deorsum descendit in tantum *contemplantium obtutibus* manifestius se aperit, ideoque formae ac species rerum sensibilibus manifestarum theophaniarum nomen accipiunt.' En vez de 'manifestarum', el manuscrito *Reims 875*, f. 208r, trae 'manifestis<s>imarum'; esta lección no es indicada por Sheldon-Williams.

Cf. asimismo *Expos.*, VII, 477-480: 'ita ut in ipsis theophaniis, hoc est diuinis apparitionibus quas *intellectuali oculo* contemplantur, intimos diuinos intellectus perspiciant.'

<sup>12</sup> *Periph.*, V, 970 A: 'O quantum beati sunt, qui simul omnia, quae post Deum sunt, *mentis obtutibus* vident, et visuri sunt!'. También aparece esta expresión en un contexto ético, en relación con la 'prudencia carnis', en *Periph.* IV, 850 A-B; y en relación con la cuestión de las penas eternas, en *Periph.*, V, 956 A-B.

pecto manifestado de Dios, es decir con el dominio de la 'ratio', en el importante pasaje del libro III del *Periphyseon* donde se explica el significado del término 'nihilum' en la 'sancta theologia':

Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam —superessentialis est enim et supernaturalis— eo nomine significatam crediderim,

quae dum per se ipsam cogitatur neque est neque erat neque erit —in nullo enim intelligitur existentium quia superat omnia—,

dum uero per condescensionem quandam ineffabilem in ea quae sunt *mentis obtutibus* inspicitur ipsa sola inuenitur in omnibus esse et est et erat et erit<sup>13</sup>.

Resulta evidente que en la *Homilia* Eriúgena insiste enfáticamente en que San Juan alcanzó la forma más alta de conocimiento de Dios que se pueda concebir; por ende, el evangelista no pudo haberse quedado en el segundo movimiento del alma, sino que debió ascender al primero, el del 'animus', 'mens', 'intellectus' o *nous*, descrito en el *Periphyseon* con términos de los cuales se hallan varios ecos en la *Vox spiritualis* ('*ultra et suam et omnium rerum naturam ipsum deum omnino absolutum ab omnibus quae et dici et intelligi possunt nec non omnibus quae nec dici nec intelligi possunt —et tamen quodam modo sunt— intelligens, eumque esse aliquid eorum quae sunt et quae non sunt denegans...*'<sup>14</sup>).

Escoto Eriúgena dice también en otra parte que el orden de las cosas se revela cada vez más claramente a los 'contemplantium obtutibus' a medida que dicho orden va descendiendo hacia las cosas inferiores<sup>15</sup>; sería, pues, difícilmente comprensible que en la *Homilia* sea precisamente 'contemplationis obtutibus' como el águila espiritual se eleva 'ultra omnia quae sunt et quae non sunt'. Lejos de ser el instrumento del conocimiento inefable de la realidad superesencial que evidencia el comienzo del evangelio de Juan, estas "miradas de la contemplación" deben ser también superadas para entrar en los 'archana unius omnium principii'.

<sup>13</sup> *Periph.*, III, 680 D - 681 A; Sh.-W., p. 166, 19-26. A continuación del pasaje citado, Eriúgena insiste sobre la oposición entre ambos niveles, el no manifestado y el manifestado: 'Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito uocitatur, at uero in suis theophaniis incipiens apparere ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur proprie quoque in omni essentia cognoscitur ideoque omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania, id est diuina apparitio, potest appellari.' 'Obtutus' se vincula siempre con el segundo miembro (el aspecto manifestado). Cf. también *ibid.*, 688 A (Sh.-W., p. 184, 1-2).

<sup>14</sup> *Periph.*, II, 574 A; Sh.-W., p. 108, 30-34. Cabe incluso interpretar que para Eriúgena el evangelista no se detiene en su ascensión a nivel del 'intellectus'; es difícil discernir el alcance preciso de ciertas afirmaciones formuladas en un estilo como el eriugeniano, algo propenso al énfasis. En cualquier caso, parece claro que el águila mística sobrepasa en mucho la 'ratio'.

<sup>15</sup> Cf. el texto aducido *supra*, n. 11.

Creo por ende que debe leerse en I, 8 'obtutus' (acusativo plural) en lugar de 'obtutibus'; dicha lectura figura en Nicolás de Cusa<sup>16</sup>. 'Omnem theoriam' no será según esto complemento de 'transcendentis', sino de 'superuolitantis', y 'clarissimae superaeque contemplationis obtutus' constituirá una construcción formalmente paralela a 'totius sensibilis mundi ambitum':

{ totius } sensibilis - mundi ambitum superuolitantis	{ clarissimae } superaeque - contemplationis obtutus transcendentis
--	--

Es decir:                    { adj. calificativo  
                                   { adj. calificativo - compl. determinativo  
   compl. directo  
   participio

Se advierte además un paralelismo de contenido entre:

superuolitantis	...	omnem theoriam	//	
//		//		
y: citiuolis ... pennis				
transcendentis	...	contemplationis obtutus		

La lección 'obtutibus' pudo haberse originado, ya meramente en una mala lectura de la terminación *-us*, ya en una confusión gramatical entre desinencias<sup>17</sup>, ya en una corrección de algún copista que no hubiera entendido el pensamiento del original, y considerara imposible que lo que éste calificaba de "muy luminosa y alta contemplación" fuese objeto de un sobrepasamiento.

Si se considera el conjunto de las líneas I, 3-8, se encuentra a mi modo de ver una confirmación de la lección 'obtutus'. Al subrayar que el águila mística no sobrevuela el aire *material* ('non aera corporeum'), el éter o todo el universo *sensible*, el autor nos sugiere que veamos en tales imágenes recibidas de la tradición una alusión a la analogía entre los elementos del mundo sensible y los elementos del

<sup>16</sup> En la cita de la *Vox spiritualis* incluida en su sermón de Navidad *Verbum caro factum est* (*Hom.*, pp. 146-148).

<sup>17</sup> La terminación *-ibus*, que había desaparecido del lenguaje corriente desde hacía mucho tiempo, fue usada en ocasiones, durante los primeros siglos de la Edad Media, en forma desconcertante: Carlomagno, en su carta *De litteris colendis*, escribe por ejemplo 'in sacris paginibus' (*MGH, Epist.*, IV, p. 248, 25); y antes de sus reformas, se encuentra dicha terminación como desinencia de acusativo plural en ciertas fórmulas estereotipadas (cf. Dag Norberg, *Manuel pratique de latin médiéval*, Paris 1968, pp. 31, 54). 'Obtutus' es un sustantivo relativamente poco frecuente, y de la cuarta declinación, en la cual *-us* puede indicar tanto un nominativo o un genitivo singular como un acusativo plural. ¿Explicarán acaso estos hechos, por una u otra vía, que un copista haya podido escribir 'obtutibus' en vez de 'obtutus'?

mundo inteligible que desarrolla en el capítulo XIV. La 'spiritualis aquila' no vuela sobre el aire o el éter materiales, sino sobre lo que esos símbolos significan: el aire simboliza la 'naturalis scientia', o *physikē* (XIV, 10-13); el éter, por su lado, es imagen 'superae contemplationis diuinae naturae, quam graeci theologiam nominant' (*ibid.*, 15-16), y en cuanto elemento superior del mundo material merece también el calificativo de 'clarissimus', "luminosísimo"<sup>18</sup>. Por lo tanto, si el águila sobrevuela lo que el éter simboliza, está claro que supera ('transcendentis') 'clarissimae superaeque contemplationis obtutus'<sup>19</sup>.

Releamos I, 4-6:

non aera corporeum uel aethera..... sed omnem theoriam  
uel totius sensibilis mundi ambitum..... ultra omnia quae sunt  
et quae non sunt...

superuolitantis,

<sup>18</sup> *Periph.*, II, 549 C; Sh.-W., p. 56, 18-19: 'purissimum clarissimumque illud <superius spatium> constat semper esse' ('superius spatium' es una adición de la mano <sup>2</sup> en el manuscrito *Bamberg Ph. 2/1*); cf. *ibid.*, V, 986 A; 'summas ... lucidasque (mundi partes)'.  
La estructura de las regiones superiores del mundo sensible según Escoto Eriúgena está también netamente resumida, p. ej., en el *Periph.*, V, 891 A; el autor distingue allí tres 'caeli':

1. 'astrigerum caelum, quod universitatem sensibilis creaturae circumscrit et ambit';
2. 'caelum aethereum, in quo septem planetae cursus suos peragunt';
3. 'aëreum caelum, quod inter terram et lunam coartatur'.

La significación del aire es expuesta de una manera levemente diferente cuando Eriúgena explica el versículo de San Pablo: 'rapiemur in nubibus obviam Christo in aëra' (cf. más adelante la n. 19); efectivamente, nuestro autor interpreta allí 'in aëra, hoc est in purissimae intelligentiae altitudinem et claritatem' (*Periph.*, V, 998 C; cf. *ibid.*, 999 A: 'in spirituali aëre virtutum et contemplationum'). Sucede que, como el texto bíblico sólo menciona el aire, el irlandés parece englobar bajo dicho nombre los espacios superiores que por lo común disocia en dos regiones (cp. *ibid.*, 999 B: 'aërea aetheriaque spatia').

<sup>19</sup> Según otra imaginaria eriugeniana, las "nubes" de que habla San Pablo (*I Tes.*, 4, 17) simbolizan las 'altitudines clarissimas diuinae theoriae' (*Comm. Jn.*, I, XXV, 93-94; 302 B. Cf. también los lugares paralelos del *Periphyseon* indicados por Jeaneau en las notas). Se creería ver al águila espiritual sobrepasándolas majestuosamente para desaparecer en el Infinito, arrastrada por una fuerza sobrenatural (como Cristo en su Ascensión, *Act.*, I, 9-11; cf. la exégesis de Eriúgena en el *Periph.*, V, 999 A-B).

Esta imagen, del águila que sobrepasa las nubes, aparece en un pasaje de las *Expositiones* (XV, 834-835), ya citado parcialmente en el n.º 1. Además, es sumamente interesante hallarla en San Agustín, precisamente a propósito del inicio del prólogo de Juan, y con la especificación de que las nubes representan la totalidad de las creaturas: 'Attendit Joannes ipse evangelista coelum et terram, volens dicere de Filio Dei; attendit, et transcendit. Cogitavit supra coelum millia exercitus Angelorum, cogitavit et transcendit universam, sicut aquila nubes, sic sua mente creaturam: transcendit magna omnia, pervenit ad illud quod majus est omnibus; et dixit, *In principio erat Verbum.*' (*In Ioannis euangelium, Tract.* XLVIII, 6; *PL* 35, 1743). Véase la nota 22 de M.-F. Berrouard en *Homélie sur l'Évangile de saint Jean XVII-XXXIII*, Paris 1977 (Oeuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, 72), pp. 753-754.

Si el evangelista supera toda "teoría", ha de elevarse no sólo por encima de la historia, de la ética y de la física (XIV, 21), sino también, en cierto sentido, por encima de la ciencia contemplativa por excelencia, la teología, que Eriúgena menciona alegóricamente al hablar del éter<sup>20</sup>. Este pasaje del capítulo I de la *Homilía* viene así a vincularse con el tema de la "crucifixión espiritual", en su última etapa, tema que Escoto Eriúgena expone en su *Comentario sobre el evangelio de Juan* (tomándolo de Máximo Confesor), y que ya É. Jeauneau había relacionado con el capítulo XIV de la *Vox spiritualis*<sup>21</sup>:

"Alius ab eadem" simpla theologica scientia, quae maxime circa christi intellectum circonvoluitur, "in ipsam perfectam secretamque diuinam infinitatem, per negationem" omnibus quae post deum sunt moriens, "ueluti a quodam intellectu christi ad ipsius diuinitatem mystice ascendit". Sic agnus dei in cordibus fidelium mactatur et mactando uiuificatur<sup>22</sup>.

Un poco antes, Eriúgena había citado otro texto de Máximo: 'ad uniformem simplamque theoricæ scientiæ in mysteria introductio-nem...', que Jeauneau comenta así: "...Esta 'ciencia contemplativa' (*theorica scientia*) no es sino la 'teología'. Esta última no es el término de la ascensión mística; no es el santuario, sino el atrio de los misterios; en una palabra, la teología es 'mistagogia'"<sup>23</sup>. San Juan, que según Eriúgena (cap. IV) fue más allá que el bienaventurado Pablo mismo, arrebatado no al tercer cielo como este último, sino por encima de todo cielo y de todo paraíso, no podía quedarse en la introducción, sino que entró ciertamente en el corazón mismo de los misterios: 'in... secreta... ingressus est' (V, 4-6).

Es verdad que Eriúgena afirma también, refiriéndose a la teología: 'Ultra quam nullus egreditur intellectus' (XIV, 17). Pero por otra parte dice que el ave mística 'omnem uisibilem et inuisibilem crea-

<sup>20</sup> Más precisamente, San Juan supera la teología en cuanto 'theoria', con el "vuelo rápido" de otra teología, calificada de 'intima' ('citiuolis intimae theologiae pennis'): este adjetivo parece ciertamente tener aquí el significado de "mística". 'Theologia' es, pues, un término con varios significados (como los términos "análogos" de los escolásticos), tal como 'contemplatio' o 'theoria', por otro lado (cf. más abajo, la conclusión de este n.º 2). La división señalada coincide, al menos en parte, con la de la teología en *kataphatikē* y *apophatikē*, bien conocida.

Cabe observar, de paso, que aparecen en Escoto Eriúgena varios esquemas de división de las ciencias de orígenes diferentes y cuyas correspondencias mutuas y con los distintos niveles de la 'natura' no son siempre claras. Es preciso, por tanto, cuidarse de simplificaciones y de concordismos apresurados. (Estoy pensando en las relaciones entre las divisiones 'intellectus - ratio - sensus (interior)', teología - física - ética (+ lógica, o historia), 'sapientia - scientia', etc.).

<sup>21</sup> *Comm. Jn.*, p. 184, n. 10.

<sup>22</sup> *Ibid.*, I, XXXII, 68-74; 312 C-D.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 64-66; 312 C, y n. 12, p. 186.

turam superat, omnem intellectum tranat' (IV, 2-3)<sup>24</sup>, 'omnem humanam angelicamque transgreditur naturam' (*ibid.*, 8-9), que el evangelista era 'plusquam homo' y se había elevado por encima de sí mismo (V, 1-2), porque estaba 'deificatus' (IV, 4; V, 7), cuando penetró en el misterio de la Trinidad. Ahora bien, la deificación implica ciertamente la contemplación, pero la sobrepasa: ello se afirma explícitamente al final del libro V del *Periphyseon*, donde el autor resume la manera en que se efectuará el 'reditus' para aquellos que, por gracia divina, 'supra omnes naturae leges ac terminos superessentialiter in ipsum Deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso futuri'<sup>25</sup>. Habrá tres 'ascensionis gradus':

quorum unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt,  
*secundus* scientiae in sapientiam, hoc est *contemplationem* intimam veritatis, quantum creaturae conceditur,  
*tertius, qui et summus*, purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti *incomprehensibilis* et *inaccessibilis* lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur; et tunc nox sicut dies illuminabitur [Ps. 138 (9), 12], hoc est *secretissima divina mysteria* beatis et illuminatis intellectibus *ineffabili* quodam modo aperientur<sup>26</sup>.

Como se ve, la contemplación está en el segundo grado de la ascensión, y queda aún un tercero más alto<sup>27</sup>; a este último, superior a toda 'theoria', es exaltado San Juan en el momento en que escribe, en el prólogo de su evangelio: 'In principio erat uerbum'. Compárese con los términos subrayados en el texto citado los pasajes siguientes de la *Homilía*, p. ej.: '*incomprehensibilemque...*' (I, 17), '*incompre-*

<sup>24</sup> La variante 'tranat' en IV, 3, característica de los manuscritos de la clase II (*Hom.*, p. 116), es actualmente preferida por Jeauneau a la lección 'penetrat', que había adoptado en su edición de 1969 (cf. *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, p. 252; É. Jeauneau, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal-Paris 1978, p. 73 y n. 185).

<sup>25</sup> *Periph.*, V, 1020 C. Esa es ciertamente la noción de "deificación", aun cuando el vocablo no sea utilizado en las líneas citadas. Cf. *ibid.*, 978 D - 979 A.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1020 D - 1021 A. Este pasaje, verdadera culminación de todo el *Periphyseon*, no suele ser suficientemente tomado en cuenta cuando se expone el retorno a Dios según Eriúgena.

<sup>27</sup> No parece entonces adecuado afirmar, sin agregar ninguna especificación: "La contemplation est le terme ultime du retour de la nature humaine à sa première dignité. Sous sa forme la plus élevée, elle équivaut à la déification..." (*Hom.*, n. 2, p. 212). Una observación similar se aplica a las cuatro etapas de la ascensión espiritual (*Hom.*, p. 214, n. 3; *Comm. Jn.*, p. 112, n. 8): 1. *Fides*, 2. *Actio*, 3. *Scientia*, 4. *Contemplatio* (*Speculatio, Theologia*). Las etapas tercera y cuarta corresponden a los 'ascensionis gradus' primero y segundo, respectivamente, del texto del *Periphyseon* que he citado arriba (en el cual se identifica explícitamente 'sapientia' = 'contemplatio'). Pero hay un 'tertius, qui et summus': éste sería, pues, una quinta etapa.

Estos tres 'gradus', que tienen lugar 'supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum Deum' (*Periph.*, V, 1021 B), se vinculan con las tres personas de la Trinidad: 1. Espíritu Santo, 2. Hijo, 3. Padre.

*hensibilis ueritatis* (V, 12-13), *'in archana unius omnium principii* (I, 16-17), *'abdita... summi boni penetrare misteria* (II, 4-5), *'ineffabili mentis uolatu* (I, 16), etc.

Este último y supremo grado del retorno a Dios es, pues, aquel en que los bienaventurados llegan a las *'tenebrae'*, a la *'nox'*, que es el aspecto trascendente y no desplegado de la divinidad (denominado en otros pasajes *'nihilum'*), al cual corresponde en el sujeto el *'occasus'*, la superación de toda "vista" sensible e intelectual (los *'contemplationis obtutus'*), en una unidad inefable con el Incognoscible.

Por otra parte, ya en el libro I del *Periphyseon* se sostenía, en los más enérgicos términos, que nadie puede allegarse a Dios a menos que primero

corroborato mentis itinere sensus omnes deserat et intellectuales operationes et sensibilia et omne quod est et quod non est et ad unitatem (ut possibile est) *in scius* restituatur ipsius qui est super omnem essentiam et intelligentiam, cuius neque ratio est neque intelligentia neque dicitur neque intelligitur neque nomen eius est neque uerbum<sup>28</sup>.

Esta última cita nos lleva naturalmente a la cuestión de las fuentes de la doctrina eriugeniana sobre la unión "meta-teórica" con Dios; fuentes que están, como cabía esperar, en Dionisio (y Máximo). En efecto, el texto de Escoto Eriúgena que acabo de citar no es más que un extracto un poco retocado del *De mystica theologia*, aun cuando nuestro autor no remite aquí explícitamente al pseudo Areopagita<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> *Periph.*, I, 510 C; Sh.-W., p. 192, 5-10.

<sup>29</sup> *De myst. theol.*, I y V (1173 A y 1176 A.B en la traducción de Eriúgena, PL, 122). Esta cita de Dionisio, que sigue a otra bastante larga del *De diuinis nominibus* (*Periph.*, I, 509 B - 510 B) —la cual, por su parte, es explícita—, no ha sido reconocida como tal por Sheldon-Williams. Indico a continuación las principales diferencias de la misma respecto del texto de la traducción eriugeniana editada por Floss (a la espera de una edición crítica de la *Versio Dionysii*); en el *Periphyseon* Eriúgena agrega: *'mentis itinere'*, *'sensus omnes deserat'*, *'ut possibile est'*; modifica *'omne non ens et ens'* en *'omne quod est et quod non est'*, y *'super omnem essentiam et scientiam'*, en *'super omnem essentiam et intelligentiam'*; puede advertirse además, tanto en la edición de Sheldon-Williams (p. 192, 6) como en PL 122, 510 C, una omisión (*'et invisibilia'* después de *'et sensibilia'*) que es seguramente accidental. Eriúgena advierte *ibid.*, 509 C; Sh.-W., p. 188, 30-34, que va a citar a Dionisio presentando su doctrina *'faciliori uerborum ordine ad intelligendum quam suo loco scripta est'*.

Hay que agregar que el mismo pasaje de Dionisio vuelve a aparecer en el libro IV del *Periphyseon* (759 C), con algunas palabras más al comienzo (*'O amice Timothee, circa mysticas speculationes...'*) y al final (*'ea enim teipso et omnibus immensurabili et absoluto mentis excessu, ad superessentialem diuinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus ascendes'*), pero sin la adición del fragmento del cap. V (*'cuius neque ratio ...neque uerbum'*). La cita es esta vez literal (excepto por la omisión de *'pure'* antes de *'mentis excessu'*) y se indica explícitamente la fuente (*'Quod etiam ipse Areopagita, Dionysium dico, in symbolica theologia pulchre docet dicens...'*).

Acerca del procedimiento que sigue a menudo Eriúgena, de tomar de otros

No se puede pensar, por supuesto, en recordar ahora todos los textos en que el pseudo Dionisio considera este conocimiento místico que se sitúa en la prolongación de la teología negativa y constituye, como dice R. Roques, su "paso al límite", autonegación del *nous* en un éxtasis que es a la vez unión perfecta y divinización<sup>30</sup>. Me limitaré a hacer rápida mención de los pasajes en que Dionisio, para destacar la inaccesibilidad de Dios, dice que está 'super visionem et cognitionem', 'super animum'<sup>31</sup>, y que es menester conocerlo 'per invisibilitatem et ignorantiam'<sup>32</sup>: 'invisibilitas' traduce aquí *ablepsia*. El pseudo Areopagita admite una visión de Dios, es decir una especie de conocimiento directo, pero se trata de una "visión" que es superior a los ojos del cuerpo y a los del espíritu: así, Moisés

ipsis absolvitur visibilibus et videntibus, et in caliginem ignorantiae occidit vere mysticam<sup>33</sup>.

Ideas análogas se hallan en Máximo Confesor, por ejemplo en las *Quaestiones ad Thalassium*, XXV. Leamos un trozo en que Máximo habla también de una visión "sin ojos", según la traducción de Escoto Eriúgena publicada recientemente<sup>34</sup>:

... dum oporteat ipsum omni nudum notitia scientiaque (*ennoias kai gnōseōs*) orbate (*anommatōs*) uerum deum uerbum uidere, aperte cognoscens quomodo in deo magis priuationes que sunt secundum excellentiam uere sint, tantillam indicantes diuinam positionem per eorum que sunt perfectam ablationem<sup>35</sup>.

varias frases, sin nombrar la obra citada ni su autor, cf. G. Madec, "L'augustinisme de Jean Scot dans le 'De Praedestinatione'", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 183-190: en especial p. 186.

<sup>30</sup> René Roques, "Contemplation, extase et ténèbre chez le pseudo-Denys", *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, Paris 1953, col. 1899-1900.

<sup>31</sup> Cf. *Ep. V*, PL 122, 1178 C; *Ep. I*, 1177 A (sigo siempre la traducción eriugeniana). Estos textos sobre la 'divina caligo' son citados *in extenso* en el *Periph.*, V, 920 A-C, como apoyo de la tesis sobre la imposibilidad de contemplar la naturaleza divina 'per seipsam' (919 C).

<sup>32</sup> '... Per invisibilitatem et ignorantiam videre et cognoscere ipsum super Deum et scientiam. Hoc non videre et scire, idipsum est vere videre et cognoscere, superessentialem superessentialiter laudare per omnium existentium ablationem.' (*De myst. theol.*, II, PL 122, 1174 A-B).

<sup>33</sup> *De myst. theol.*, I, PL 122, 1174 A.

<sup>34</sup> *Quaestiones ad Thalassium*, I (Quaestiones I-LV), una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita ed. C. Laga et C. Steel, Turnhout-Leuven 1980 (Corpus Christianorum, Series graeca, 7). La segunda parte de esta edición bilingüe, con el *index uerborum*, se halla en preparación.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, XXV, 96-100 (salvo indicación contraria, remito a las líneas del texto latino). El adjetivo *anommatos*, usado por Máximo —con una connotación diferente— en la q. LIV, 354 (gr.), es allí vertido por Eriúgena: 'sine oculis' (línea 295).

Encontramos también *anommatos* (que Eriúgena traduce 'invisibilibus', PL 122, 1135 A) en el pseudo Dionisio, *De div. nomin.*, IV, PG 3, 708 D. Cf. asimismo *De myst. theol.*, I, PG 3, 997 B y 1001 A.

A propósito de las *Quaestiones ad Thalassium* de Máximo, creo interesante señalar aquí algunas citas implícitas, o cuando menos reminiscencias probables,

A la luz de estos extractos de obras que Eriúgena había traducido personalmente algunos años antes de redactar la *Homilía*, y cuya influencia había sido determinante para él<sup>36</sup>, así como de otros textos del mismo origen que se podría seguramente señalar<sup>37</sup>, se comprende mejor que nuestro autor, tras afirmar que el águila del evangelista sobrevuela toda “teoría”, explique de esta forma su aserto: “superando las miradas (o ‘los ojos’) de la contemplación más luminosa y elevada con las rápidas alas de la teología mística”: ‘citiuolis intimae theologiae pennis clarissimae superaetue contemplationis obtutus transcendentis’<sup>38</sup>.

Juan Evangelista es no obstante para Eriúgena, como para San Agustín y para la tradición en general, el tipo de la vida contemplativa (*Hom.*, cap. III); en el *Periphyseon*, refiriéndose precisamente al primer versículo de su evangelio, afirma que San Juan se eleva por encima

---

que de dicha obra aparecen en la *Homilía* y que no han sido indicadas por Jeanneau, quien sí menciona varias otras (cf. el índice de autores, *Hom.*, p. 381): a) en relación con el tema de los “ojos de la contemplación” (*supra*, n. 5), se puede recordar, p. ej., *Introd.*, 171: ‘oculos animae’, y q. XXXVIII, 17: ‘intellectuales animarum oculos’; b) al referirse a la deificación, ‘passio’ que no es obra de la naturaleza sino de la gracia, Máximo escribe: ‘Patimur etiam cum ... in ipsam eorum quae sunt incognite intramus causam’ (q. XXII, 73-75); cp. *Hom.*, IV, 3-4: ‘et deificatus in deum intrat se deificantem’ (también V, 4-6: ‘in ea quae super omnia sunt ... ingressus est’); c) puede compararse igualmente q. XXV, 52: ‘supereminentem seipsum et ea quae sunt’ con *Hom.*, V, 2: ‘et seipsum et omnia quae sunt superavit’.

<sup>36</sup> Cf. *Hom.*, pp. 24-34, 67-70.

<sup>37</sup> El tema de la imposibilidad de contemplar a Dios, a causa de su trascendencia, está ya presente, como es sabido, en San Gregorio de Nyssa, quien en la *Vida de Moisés*, p. ej., al hablar de la tiniebla (*gnophos*) en que el legislador hebreo “ve” a Dios, utiliza los términos *atheōrēton*, *atheaton te kai akatalēpton*, para referirse a la naturaleza divina (PG 44, 376 D-377 A). Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, pp. 201 y sig. (donde se recuerdan también los precedentes de Filón, Clemente de Alejandría y Orígenes). Escoto Eriúgena no parece haber conocido esta obra del Niseno, pero recibe sin duda su influencia a través de Dionisio, etc.

<sup>38</sup> No hay que olvidar tampoco la influencia de San Agustín; cf. p. ej. *In Ioannis euang.*, *Tract.* XX, 13: ‘Joannes evangelista transcendit ... mentem suam ipsa ratione (o: ‘ipsamque rationem’) animi sui’. (PL 35, 1563; asimismo *ibid.*, XX, 12: ‘Transi ergo et animum tuum.’). Ver *Hom.*, n. 5, p. 203.

Sería útil a este respecto estudiar la utilización por parte de Eriúgena del libro XII del *De Genesi ad litteram*, sobre el cual ya he dicho algo más arriba (n. 5). San Agustín distingue allí tres géneros de visión: corporal, espiritual (o imaginaria) e intelectual; San Pablo, dice, vio a Dios con este último tipo de visión, ‘facie ad faciem, quod de Moyse dictum est, os ad os; per speciem scilicet qua Deus est quidquid est’; el Apóstol tuvo así un anticipo de la vida eterna (cap. XXVIII, 56): eso es el ‘tertium caelum’ de que habla a los corintios. En él están ‘ipsam Dei substantiam, Verbumque Deum per quod facta sunt omnia’; y no es irracional pensar ‘ibi fortassis esse paradysum omnibus meliorem, et si dici oportet, *paradysum paradysorum*’ (cap. XXXIV, 67). El lector habrá reconocido esta última expresión, que Eriúgena utiliza a su vez en la *Hom.*, IV, 12; pero el irlandés diferencia este “paraíso de los paraísos”, que se encuentra ‘ultra omne caelum’, del simple paraíso o tercer cielo al cual fue arrebatado el Apóstol Pablo. San Juan es quien ha estado “in paradiso paradysorum, hoc est in causa

de todas las cosas 'altitudine theoriae'<sup>39</sup>. ¿Puede entonces sostener aquí que lo que distingue al Teólogo por antonomasia es que trasciende la contemplación?

¿Debe pensarse, tal vez, en una cierta evolución del pensamiento eriugeniano sobre el punto, o se trata de un mero cambio de perspectiva, de enfoques complementarios? No he profundizado la cuestión, pero me parece que cabría ensayar una respuesta doble. Por un lado el estado habitual en la presente vida no puede ser el del 'mentis excessus', el éxtasis, que por lo general, según los místicos, sólo dura un tiempo relativamente breve; es lícito suponer, pues, que San Juan no se encontraba comúnmente en un estado espiritual superior incluso a la contemplación, estado excepcional que implica trascender toda creatura y a sí mismo y ser deificado. Por otro lado, en el campo de lo inefable, se habla como se puede, y se usan inevitablemente vocablos tomados de las experiencias que nos son familiares para designar otras que apenas vislumbramos —aunque aceptando a la vez que se califiquen dichos términos con complementos aparentemente contradictorios, a fin de subrayar su sentido especial ('*per invisibilitatem et ignorantiam videre et cognoscere*', '*orbate videre*'). Así, Dionisio sigue hablando de *theōria* "incluso en el estado 'teopático'... Pero tal *theōria* es de un nuevo tipo, en el sentido de que implica el rechazo de lo sensible y de lo inteligible (*MT*, cap. 1, 4 y 5)", y designa un estado unitivo, inefable y transdiscursivo<sup>40</sup>. Escoto Eriúgena puede también llamar a menudo 'theoria' o 'contemplatio' a todo conocimiento de lo divino; pero en ocasiones distingue de y opone a la contemplación en sentido restringido un movimiento (o un estado) superior del alma, incomprensible para la razón, tal como es inaccesible para la naturaleza sola: 'Nulli siquidem conditae substantiae naturaliter inest uirtus per quam possit et terminos naturae suae superare ipsumque deum immediate per se ipsum attingere. Hoc enim solius est gratiae, nullius uero uirtutis naturae'<sup>41</sup>.

---

omnium', y ha oído 'unum uerbum por quod facta sunt omnia' (*ibid.*, 12-13); su "entrar" en Dios es superior a la visión concedida a Pablo (la cual, como toda contemplación de Dios, incluida la visión beatífica, no llega a la naturaleza divina en sí misma). Hay allí, me parece, una innovación completamente ajena al pensamiento agustiniano. Sobre el trozo citado de San Agustín, véase la edición de P. Agaësse y A. Solignac, Paris 1972 (*Oeuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, 49), en especial las notas complementarias de las pp. 575-585; y sobre la utilización del *De Genesi ad litteram* (en conjunto) por Escoto Eriúgena, cf. J. J. O'Meara, "Magnorum Virorum Quendam Consensum Velimus Machinari' (804 D); Eriugena's Use of Augustine's *De Genesi ad litteram* in the Periphyseon", en *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg 1980, 105-116.

<sup>39</sup> *Periph.*, V, 897 C, citado en *Hom.*, p. 218, n. 2.

<sup>40</sup> Cf. R. Roques, art. citado, col. 1894; asimismo *ibid.*, col. 1786 (nº 5) y 1787.

<sup>41</sup> *Periph.*, II, 576 B; Sh.-W., p. 114, 5-8; cf. todo el contexto desde 576 A. Como ejemplo de la actividad del 'intellectus', superior a las posibilidades de la naturaleza, Eriúgena da acá (576 B) el rapto de San Pablo; en la *Hom.*, cap.

## RÉSUMÉ

Après une courte introduction rappelant les données essentielles de l'histoire de l'homélie *Vox spiritualis*, de Jean Scot Érigène et ses différentes éditions, on considère le texte du chap. I, où l'on soutient, sur des raisons de critique interne, certaines leçons moins fréquentes. Cet article — qui sera complété prochainement par une seconde partie — porte sur deux de ces leçons: 'altiuoli' (I,3), adoptée par É. Jeauneau en 1969, et 'obtutus' (I,8), que l'on trouve dans une citation de Nicolas de Cues. À propos de cette dernière, on signale d'abord les difficultés que soulève le texte reçu 'obtutibus'; on met ensuite en relief le sens technique de l'expression 'mentis obtutus', qui désigne pour Jean Scot la 'ratio', deuxième mouvement de l'âme: cette faculté, qui connaît Dieu en tant que cause, doit être dépassée par l'évangéliste Jean, présenté dans *l'Homélie* comme s'élevant à la connaissance du mystère divin la plus haute que l'on puisse concevoir, et transcendant dans un certain sens la 'theologia' elle-même (symbolisée par l'éther que confirme par d'autres textes érigéniens, en particulier du *Periphyseon*, V, 1020 C (existence dans la déification d'un 'ascensionis gradus' supérieur à la 'sapientia'). On cite enfin quelques textes du pseudo-Denys et de Maxime le Confesseur qui ont sans doute inspiré à leur traducteur cette doctrine d'une connaissance "sans yeux" (*anommatos*) des "ténèbres" divines.

IV, afirma, como ya se ha visto, que San Juan supera a Pablo; el trozo citado del *Periphyseon* se aplica, pues, *a fortiori* a él.

Es sabido que para Escoto Eriúgena la *contemplación* de Dios no llega nunca a su naturaleza increada, sino que se detiene en las "teofanías" creadas que son su manifestación. Por otro lado, acabamos de ver que admite un movimiento sobrenatural del alma 'circa deum incognitum' y que usa al respecto las expresiones 'adhaerere' (*loc. cit.*, p. 114, 3), 'atingere' (*ibid.*, 7). Este movimiento, que es superior a la 'contemplatio' o 'theoria' en sentido estricto, *que por ende no es una visión* (sino más bien una especie de "contacto substancial", incomprendible e inefable), ¿va, por su parte, más allá de las teofanías? No puedo considerar aquí esta última cuestión, que merecería un estudio aparte. No me parece, en todo caso, que se pueda aceptar sin reserva alguna afirmaciones como las de Sheldon-Williams en su recensión de la *Homilía*: "He [St. John] ascends above the third heaven which St. Paul was privileged to reach, above all *theophanies* and all the angelic orders, and enjoys a unique *contemplation* of the One purified of all plurality whatsoever..." (*Journal of Theol. Stud.*, 1970, p. 507). Si San Juan asciende sobre toda teofanía, no es para gozar de una *contemplación* del Uno, sino para unirle a él *más allá de la contemplación* misma. Señalo de paso otra diferencia de interpretación respecto del erudito inglés: en la teología apofática eriugeniana, no es, a mi modo de ver, el Logos, en cuanto tal, el 'nihilum per excellentiam' (*ibid.*, pp. 506-507), sino el Padre.

\* Sobre la cuestión de las fuentes del pensamiento de Eriúgena, es preciso leer las perspicaces observaciones del muy reciente artículo de Werner Beierwaltes, "Marginalien zu Eriugenas 'Platonismus'", en *Platonismus und Christentum*, Festschrift für H. Dörrie, ed. H.-D. Blume y Fr. Mann, Münster 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10), 64-74. En dicho trabajo, el profesor Beierwaltes pone entre los "wesentliche Momente in einer sachlichen Verbindung Eriugenas zum 'Platonismus'" el siguiente aspecto, directamente vinculado con el tema del presente artículo: "Welt als appellativer Anfang zu Rückgang des Denkens in sich zu dessen Auf- und Überstieg über sich selbst bis zur Berührung des Einen in der nicht mehr gegenständlich denkenden, sondern ins differenzlose Sehen übergegangenen *ékstasis*" (pp. 72-73).