

## LAS REALIDADES QUE SUPERAN TODA INTELIGENCIA

### Observaciones sobre el capítulo I de la *Vox spiritualis* de Eriúgena (segunda parte) \*

GUSTAVO A. PIEMONTE \*\*

#### 3. cum post deum sint et eorum numerum quae ab una omnium causa condita sunt non excedant (I, 10-11)

Este pasaje de la *Homilía* ha dado ocasión a un curioso episodio de crítica textual. Cuando la *Vox spiritualis* era copiada de un manuscrito a otro, en el curso de la Edad Media, y cuando más tarde, hasta el siglo XIX, se la editó repetidas veces bajo la falsa paternidad de Orígenes, las líneas que ahora consideramos no parecen haber merecido ninguna atención particular. Se las entendía, o no se las entendía: esto último debía suceder bastante a menudo, pero no por ello se pensó, al parecer, en modificarlas o suprimirlas<sup>1</sup>, ni tampoco en mudarlas del lugar que la tradición les asignaba, el cual se hallaba, no donde las encontramos en las ediciones más recientes, es decir tras la explicación del sentido de la expresión 'quae sunt' (líneas 8-9), sino después de la correspondiente a la expresión contraria 'quae non sunt' (líneas 11-12). El discutible progreso de efectuar tal traslado había de ser obra de Félix Ravaisson, quien por lo demás no se tomó el trabajo, ni de informar al lector sobre el cambio que introducía, ni de ensayar justificación alguna de su innovación. La necesidad de ésta le parecía tal vez evidente por sí misma.

La corrección de Ravaisson pasó a Saint-René-Taillandier, a Floss (*PL*) y también, desafortunadamente, a la hermosa edición de É. Jeau-

\* El presente artículo es continuación y fin del titulado "Más allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la *Vox spiritualis* de Eriúgena", publicado en *Patristica et Mediaevalia*, Vol. IV-V (1983-1984), pp. 3-22. (En lo sucesivo se dará la referencia abreviada, "Más allá de la contemplación".) Véase allí la introducción (pp. 3-7) y la lista de las principales ediciones citadas con las abreviaturas respectivas (nota \*\*, p. 3).

\*\* Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

<sup>1</sup> Cf. sin embargo *infra*, la nota I de la Conclusión, sobre su omisión en la cita de Nicolás de Cusa.

neau. Este último sí señaló el punto en su aparato crítico y trató además de “explicar” el orden “ciertamente erróneo” de los manuscritos formulando la hipótesis —paleográficamente verosímil— de que las palabras en cuestión constituían originariamente una glosa marginal, que un copista poco diestro introdujo en el cuerpo del texto poniéndolas en un lugar equivocado. Mas las razones doctrinales por las cuales nuestro editor juzgaba que referir esa supuesta glosa a las “cosas que no son” —como hace unánimemente la tradición manuscrita— era “inadmisible”<sup>2</sup> no resultaban quizá tan perentorias como se hubiera esperado, cuando de lo que se trataba era de opugnar la totalidad de los códices y de las ediciones antiguas. De hecho, tras aceptar las observaciones y sugerencias que al respecto le fueron dirigidas poco después de la aparición de su edición<sup>3</sup>, Jeaneau abandonó, hace ya varios años, la corrección de Ravaisson y su propia hipótesis de una “glosa incorporada”, y retornó al orden tradicional del texto<sup>4</sup>; dicho orden tradicional —que nunca hubiera debido desecharse— es el que se encontrará en la reedición de la *Vox spiritualis* que tiene pensada. Y será así, paradójicamente, como el sabio francés innovará en cierto modo en este punto, ya que todas las ediciones en que la *Homilia* es atribuida a Eriúgena han aceptado hasta el presente, según se ha dicho, la conjetura de Ravaisson.

Hoy no es ya preciso, pues, adentrarse en una discusión pormenorizada de la argumentación aducida por Jeaneau en 1969. He creído útil, sin embargo, confirmar el orden textual de los manuscritos mediante la comparación con algunos textos paralelos de Eriúgena, así como agregar algunas consideraciones sobre el sentido de la fórmula ‘*quae sunt et quae non sunt*’ y sobre una influencia escasamente estudiada que probablemente ha desempeñado un papel en la formación de esta terminología tan típicamente eriugeniana.

a) La polivalencia semántica de la conjunción ‘*cum*’ ha contribuido a la confusión que hizo creer que las subordinadas ‘*cum post deum sint et eorum numerum ... non excedant*’ se hallaban fuera de su lugar propio. Las llamadas “cosas que no son” no pueden, evidentemente, sobrepasar las fuerzas de toda inteligencia *porque* son inferiores a Dios y están dentro de los límites de las realidades creadas: si eso es lo que quieren decir los manuscritos, es claro que su texto debe haber sido alterado. Efectivamente, harto sabido es que para Escoto Eriúgena, fiel a la teología negativa de los griegos que tanto admiraba, es precisamente la realidad más elevada, y en primer lugar Dios mismo, lo incomprensible e inefable. Pero si en lugar de ver

<sup>2</sup> *Hom.*, p. 204, n. 2.

<sup>3</sup> Observaciones formuladas, por una parte, por Michel Foussard, y por otra parte, en forma independiente y al parecer más extensamente, por mí mismo (en carta del 25 de mayo de 1970).

<sup>4</sup> Este cambio, que me fue anticipado en su carta del 31 de mayo de 1970, ha sido confirmado posteriormente por É. Jeaneau, por ej., en *Comm. Jn.*, n. 15, pp. 187-188; *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, p. 252.

en 'cum' una conjunción causal ("porque son inferiores a Dios...") se la interpreta como concesiva ("aun cuando son inferiores a Dios..."), la dificultad se desvanece, y al mismo tiempo se hace patente la analogía del texto antiguo y tradicional de la *Homilía* con ciertos pasajes del *Periphyseon*:

*Homilía*, I, 8-12, según el orden de los manuscritos

(*explicación de*: ultra omnia quae sunt et quae non sunt: I, 6)

Dico autem quae sunt, quae siue humanum siue angelicum non omnino fugiunt sensum; quae uero non sunt, quae profecto omnis intelligentiae uires relinquunt, cum<sup>5</sup> post deum sint, et eorum numerum quae ab una omnium causa condita sunt non excedant.

*Periph.*, V, 907 B

Credis, ut opinor, omnia quae sunt et quae non sunt,

hoc est, quae sensui et intellectui succumbunt,

et quae sensum omnem et intellectum superant,

et tamen post Deum, ut et uerbis sancti Dionysii Areopagitae utar, circa Deum uoluntur,

inferioribus se naturis incognite in Verbo Dei facta esse.

*Periph.*, III, 670 C-D

(Sh.-W., p. 142, 36 - p. 144, 2)

omne quod est in uniuersitate rerum conditarum

siue sensu siue intellectu humano uel angelico comprehendatur,

siue omnem sensum omnemque mentis aciem excedat

et tamen conditum est,<sup>6</sup>

in uerbo dei et semel et simul aeternum et factum esse...<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Una nota al margen, a propósito de 'cum': como se sabe, Eriúgena emplea muy a menudo la conjunción 'dum', con diversos significados, entre ellos el concesivo. Indico a continuación las referencias de algunos pasajes de los últimos libros del *Periphyseon*, espigados un poco al azar, donde 'dum' tiene dicho sentido concesivo: IV, 787 D (línea 3), 799 B, 821 A (traducción de Gregorio de Nisa), 822 B, 828 D, 838 A; V, 865 A, 942 D, 944 A, 960 A, 1005 B (traducción de Máximo). En alguna ocasión la ed. Floss da, en concurrencia con 'dum', la variante 'cum': p. ej. IV, 786 C (primera línea del cap. 11). ¿Vendrá acaso el 'cum' de *Hom.*, I, 10 —que es el único caso de 'cum' conjunción registrado en esta obra, cf. el índice, p. 356— de un 'dum' primitivo? Sea de ello lo que fuere, el sentido no cambia: tanto el 'cum' que leemos actualmente como un hipotético 'dum' deben ser en este pasaje traducidos: "aunque, aun cuando".

<sup>6</sup> En el manuscrito *Reims 875*, folio 198v, línea 1, se puede constatar que las palabras 'et tamen conditum est' no constituyen una de las numerosas adiciones o glosas, interlineares o marginales, que fueron agregadas unas veces por manos continentales y otras por manos irlandesas, sino que pertenecen al cuerpo del texto original.

<sup>7</sup> 'Aeternum et factum esse' ha sido corregido, en el manuscrito citado, sobre

Los textos citados, como otros que tal vez se podrían también señalar, corroboran la vinculación de las líneas I, 10-11 de la *Homilia* con 'ca quae non sunt'. Dejemos de lado por un momento la ubicación precisa de estas realidades "que no son" dentro del universo eriugeniano; lo cierto es que, según nuestro autor, trascienden los sentidos y la inteligencia, y *no obstante* son posteriores a Dios y hechas en el Verbo, por lo cual forman parte de la 'universitas condita'<sup>8</sup>.

b) El tema evocado por la fórmula 'quae sunt et quae non sunt', que aparece en este pasaje de la *Vox spiritualis* y en muchas otras páginas de las obras del pensador irlandés, es de una riqueza y una complejidad tales que su estudio en profundidad nos llevaría demasiado lejos del objeto del presente artículo. Me limitaré, pues, a ensayar en esta sección una exposición de conjunto de los distintos aspectos de la cuestión, y a bosquejar en el apartado siguiente una comparación con uno de los autores que a mi entender más ha influido sobre Eriúgena en este tema, a saber Mario Victorino. El lector interesado hallará un desarrollo mayor de estos dos puntos b) y c), con citas y referencias adicionales y un análisis detallado, en paralelo con un pasaje de Victorino, de uno de los textos principales donde Eriúgena emplea esta terminología, en una comunicación que he presentado recientemente al IV Coloquio internacional de estudios eriugenianos<sup>9</sup>.

Intentemos, pues, para comenzar, una clasificación de las numerosas proposiciones que encontramos en la obra eriugeniana referidas a las "cosas que son" y a las que "no son" y a la relación de

---

'aeterna (el aparato crítico de la ed. Sh.-W., *loc. cit.*, pone por error 'aeterni') et facta sunt'.

<sup>8</sup> Como más adelante se dirá (cf. el final del apartado b) de este n° 3, así como el n° 4) en este pasaje de la *Vox spiritualis* se puede interpretar que 'ca quae non sunt' = las causas primordiales. Ahora bien, en *Periph.*, V, 887 D - 888 A, se reserva el nombre de 'creatura', en sentido propio, para las cosas que 'per generationem motu quodam temporalis in species proprias sive visibles sive invisibles profluunt', y se excluye de tal denominación a las causas y substancias de las cosas. Pero nótese que al mismo tiempo se dice, sin embargo, que estas 'incommutabiles rerum rationes' son 'factae' o 'substitutae' en el Verbo antes de todos los tiempos, y se les engloba en la 'universalitas, quae post Deum est'. La restricción respecto del término 'creatura' allí enunciada no es, por otro lado, coherente con el uso constante del autor, puesto que las causas primordiales son la segunda división de la naturaleza, que 'et creatur et creat'.

<sup>9</sup> "L'expression 'quae sunt et quae non sunt': Jean Scot et Marius Victorinus"; esta comunicación será publicada en las Actas del Coloquio, de próxima aparición. El tema general de esta cuarta reunión internacional convocada por la *Society for the Promotion of Eriugenian Studies (S.P.E.S.)* y efectuada en Montreal, Canadá, del 28 de agosto al 2 de septiembre de 1983, fue "Jean Scot écrivain". Se encargó de su organización el profesor Guy H. Allard, del Institut d'Études Médiévales de l'Université de Montréal. Participaron en la misma unos cuarenta especialistas, provenientes de nueve países, y fueron presentadas dieciséis comunicaciones.

El Secretario de S.P.E.S. es el profesor John J. O'Meara, University College, Dublín; la asociación fue creada en 1970.

ambas categorías con Dios. Se constatará que dichas proposiciones nos presentan visiones contrastantes, ora complementarias, ora contradictorias entre sí —al menos en apariencia—; ello se explica por la evolución del pensamiento del filósofo irlandés y por las diversas influencias que actuaron sobre él, simultánea o sucesivamente.

1) El punto de partida parece ser una concepción, inspirada sobre todo en San Agustín, para la cual el no ser sólo tiene un significado negativo y peyorativo. Así, por ejemplo, la inestabilidad radical de las creaturas, creadas de la nada (en sentido literal) hace posible esa ausencia de ser, esa otra “nada” que es el pecado, el cual a su vez es raíz de la muerte y la infelicidad, que son privaciones de la vida y de la beatitud, y por ende, a su vez, “no ser”. Dios, ‘prima atque summa essentia’, es en su substancia absolutamente ajeno y opuesto al no ser, y como causa, da origen solamente a las cosas que son, no a las que no son. Tal es el punto de vista del *De praedestinatione*, que en parte permanece aún vigente en el *Periphyseon* y en otras obras de la madurez; p. ej., en la cuarta y quinta maneras de entender la división entre las cosas que son y las que no son, el ser sigue siendo considerado como superior al no ser<sup>10</sup>. Mas esta perspectiva ya no es única, y ha quedado relegada a un segundo plano; debe subordinarse a otra manera de ver más sutil, que emplea un lenguaje diferente.

2) En efecto, la profundización de su reflexión personal, y sin duda también la lectura de otros autores —corresponde acá mencionar especialmente, pero no exclusivamente, a los Padres griegos que traducía para su protector regio—, llevan a Eriúgena a una concepción distinta de las “cosas que no son”. Por un lado, percibe cada vez con mayor claridad las dificultades para concebir un no ser en sentido literal que sea algo más que una mera construcción mental<sup>11</sup>. Por otro lado, medita sobre el carácter de las realidades que escapan no sólo a la percepción de los sentidos, sino aun a la comprensión de la inteligencia; ¿no cabe decir, bajo este respecto, que parecen en verdad “no ser”? Ahora bien, dichas realidades, de las cuales no nos es posible llegar a saber qué son (‘quid sint’), pero cuya existencia no ofrece dudas para nuestro autor, son precisamente —como ya se apuntó antes— las más altas: se trata del no ser ‘per excellentiam’, la primera manera

<sup>10</sup> Sobre la concepción del no ser en el *De praed.*, cf. 15, 197-198 y 208-209 (las referencias remiten a la ed. G. Mader, Turnhout 1978); su aplicación a las nociones de pecado, muerte e infelicidad: *op. cit.*, 3, 66; 7, 124-127; 10, 89-94, 103, 129-132, 137, 152-154; 15, 3-4, 9, 11, 50-51, 78, 98; etc. Dios como ‘summa essentia’: 3, 84-85; 15, 98 y 180; 16, 179-180, 183; 18, 105 y 147; como contrario al no ser: Praef., 64-65; 9, 76; como causa solamente de las cosas “que son”: 3, 88-90, 15, 180-183.

Las maneras cuarta y quinta de entender la división entre ‘quae sunt’ y ‘quae non sunt’: *Periph.*, I, 445 B-D (Sh.-W., p. 44, 5-24). Cf. *infra*, apartado c), 2), con n. 35.

<sup>11</sup> Cf. *Periph.*, I, 443 C-D (Sh.-W., p. 40, 8-15) y III, 686 A - 687 B (Sh.-W., p. 178, 18 - p. 180, 36).

de entender la 'primam summamque diuisionem' entre 'quae sunt' y 'quae non sunt' que indica el *Periphyseon*<sup>12</sup>. Se produce así un verdadero trastrueque conceptual: el "no ser" no significa ya ausencia o privación sino exceso, no implica una disminución o degradación sino un sobrepasamiento; y Dios, a quien Eriúgena sigue sin embargo denominando 'summa essentia', 'qui solus uere est', se convierte entonces, desde un determinado punto de vista, en la primera de estas "cosas que no son".

3) Pero aún no está dicha la última palabra: hay un modo de ver todavía más profundo. Pues si bien Escoto Eriúgena ubica en alguna ocasión a Dios entre las "cosas que no son", tiene conciencia de que la naturaleza increada supone una negación mucho más radical aún. Dios no es tan sólo un "no ente", en cuanto incomprensible e inefable, como las causas y esencias de las cosas; es también y sobre todo la "Nada" ('nihilum'), en cuanto realidad superesencial y absolutamente trascendente a toda determinación<sup>13</sup>. Esa Nada niega no solamente las cosas que son, sino también las que no son: 'nihil eorum quae sunt et quae non sunt eum esse pronuntiat'<sup>14</sup>.

4) Dios queda así situado 'super omnia quae sunt et quae non sunt'; si se reemplaza cada miembro de esta expresión por su definición, se afirmará igualmente que es superior tanto a lo que puede ser dicho y entendido como a lo que no es comprendido ni expresado<sup>15</sup>. A esa altura suprema es transportada la humanidad de Cristo, en la Ascensión, y hasta allí se eleva también, según la *Homilía*, el águila del Evangelista: 'ultra omnia quae sunt et quae non sunt'<sup>16</sup>.

5) Pero como nada puede existir fuera de Dios, tampoco es absolutamente exacto representarse al Creador en un plano superior a las cosas creadas, como si éstas fueran exteriores a él. Dios es más bien 'ambitus omnium quae sunt et quae non sunt'<sup>17</sup>, él rodea y contiene todo lo que es y todo lo que no es. Y no lo hace espacialmente, sino porque es su

<sup>12</sup> I, 443 A-C (Sh.-W., p. 38, 19 - p. 40, 8); cf. *ibid.*, 441 A (Sh.-W., p. 36, 5-6).

<sup>13</sup> Puede verse sobre este tema mis "Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena", *Sapientia*, XXIII (1968), 37-58 y 115-132.

<sup>14</sup> *Periph.*, III, 687 B (Sh.-W., p. 180, 35-36); cf. *ibid.*, 683 B (Sh.-W., p. 172, 16-18); 686 D - 687 A (Sh.-W., p. 180, 19-20); I, 510 C (Sh.-W., p. 192, 3-4); II, 574 A (Sh.-W., p. 108, 33-34); 599 C (Sh.-W., p. 166, 29-30, 33-34); etc. El enunciado citado es el más completo y adecuado, aunque a veces se dice también, más sucintamente, que Dios no es "ninguna de las cosas que son".

<sup>15</sup> *Periph.*, II, 598 A (Sh.-W., p. 162, 33-34); III, 634 C (Sh.-W., p. 60, 34); 681 B-C (p. 168, 11); etc. La misma fórmula explicada en I, 500 B (Sh.-W., p. 168, 2-3); 512 C-D (Sh.-W., p. 196, 15-17); III, 689 B (Sh.-W., p. 186, 15-16).

<sup>16</sup> *Periph.*, V, 895 B, 911 A; *Comm. In.*, III, XI, 4-10 (327 D); *Hom.*, I, 6.

<sup>17</sup> *Periph.*, I, 517 B (Sh.-W., p. 206, 29-30); cf. III, 622 A (Sh.-W., p. 32, 20-21) y también 667 A (Sh.-W., p. 136, 1-3); 675 A (Sh.-W., p. 152, 34); V, 964 D; *Hom.*, VIII, 16 con la nota 3, pp. 238-239.

principio causal, 'causa omnium quae sunt et quae non sunt'<sup>18</sup>, 'causa creatrix existentium et non existentium omnium'<sup>19</sup>.

6) Todas las cosas, las "existentes" y las "no existentes", derivan de Dios como el río de su fuente, y no son sino participaciones de la única Causa de todo<sup>20</sup>. Ahora bien, puesto que Dios es el único que es verdaderamente en todo cuanto participa de él y lo manifiesta, se debe decir, finalmente, que él es a la vez las cosas que son y las que no son<sup>21</sup>. Esta última afirmación ('ipse est simul omnia quae sunt et quae non sunt') no contradice a la proposición que recibió arriba el número 3: pues si Dios es 'omnia' desde el punto de vista de su causalidad, es también 'nihil' desde el punto de vista de su trascendencia.

Las "cosas que no son" no se identifican, pues, sin más con Dios, ni, en el uso concreto que de dicha expresión se constata a través de la obra eriugeniana, queda tampoco por lo común la Causa universal incluida dentro de esta clasificación (salvo en algún texto como el indicado *supra*, proposición 2). La misma se aplica más bien, generalmente, a una categoría de creaturas, que componen junto con las "cosas que son" la armonía universal<sup>22</sup>; las palabras de la *Vox spiritalis*, 'quae ab una omnium causa condita sunt', les convienen, pues, con toda propiedad. Por otra parte, si hablamos específicamente de 'quae non sunt non secundum priuationem... sed secundum excellentiam'<sup>23</sup>, tales realidades "no existentes" son mejores que las "cosas que son", más semejantes a Dios y más cercanas a él<sup>24</sup>; mas esta misma relación preferencial con Dios, que afirma el pensador irlandés, indica que siguen siendo distintas de e inferiores al Creador: corresponde entonces decir, con la *Homilia*, que son 'post deum'.

<sup>18</sup> *Periph.*, I, 442 A-B (Sh.-W., p. 38, 3). El aparato crítico de Sheldon-Williams indica que el autor había escrito primeramente: 'in causa omnium quae sunt, quae deus est' (ms. *Reims 375*); pero en el ms. *Bamberg Ph. 2/1* las palabras subrayadas fueron reemplazadas por 'et quae non sunt'. Cf. *supra*, n. 14, una observación análoga sobre la proposición 3.

En lugar de 'causa' hallamos también 'principium', p. ej. en *Periph.*, III, 638 B (Sh.-W., p. 70, 6-7); V, 871 C, 890 C ('principium causamque'); *Hom.*, VIII, 12-14.

<sup>19</sup> *Periph.*, IV, 741 C.

<sup>20</sup> *Periph.*, III, 684 C (Sh.-W., p. 174, 29-31); 643 D-644 A (Sh.-W., p. 82, 24-28); 644 B (Sh.-W., p. 84, 13-16).

<sup>21</sup> 'Si enim ipse est simul omnia que sunt et que non sunt, quis dixerit aliquid cum esse uel non esse, dum omnium sit esse et plus quam esse? Aut, si aliquid non est per excellentiam, non priuationem, conficitur nihil esse per infinitatem'. (*Expos.*, IV, 78-82). Sobre la fuente probable de este pasaje de Eriúgena, véase más abajo, la nota 42.

<sup>22</sup> 'Quid ergo mirum, si ex his, quae sunt substantialiter, et naturalibus accidentibus, et ex his, quae non sunt, sive per excellentiam, sive per defectum et priuationem, totius creaturae harmonia componatur...' (*Periph.*, V, 966 A-B).

<sup>23</sup> Cf. *Periph.*, III, 667 A (Sh.-W., p. 136, 1-2).

<sup>24</sup> *Periph.*, III, 628 B (Sh.-W., p. 46, 32-p. 45, 2); Prefacio de la *Versio Dionysii, MGH, Epist.*, VI, p. 161, 15-16: 'plus similia esse et appropinquare Deo quae non sunt, quam quae sunt' (en la edición de PL 122, 1035 A 2-3, el 'plus' falta).

Si nos preguntamos, por último, en cuáles realidades de su universo pensaba concretamente el autor de la *Vox spiritualis* al escribir que el águila del Evangelista se remonta en su vuelo más allá de las cosas que son *y de las que no son* (I, 5-6), lo más adecuado parece ser interpretar estas últimas palabras como referidas sobre todo a las causas primordiales, es decir a la segunda división de la naturaleza. En efecto, dichas causas, que han sido creadas por Dios 'in principio', sobrepasan toda capacidad intelectual, y sólo se hacen comprensibles en sus efectos<sup>25</sup>.

c) Se ha mencionado con razón, a propósito de las fuentes de esta doctrina eriugeniana, los nombres del Pseudo Dionisio y de Máximo Confesor<sup>26</sup>. Creo, empero, que cabe suponer también otra influencia muy probable, de un autor que Eriúgena no cita nunca explícitamente, pero que sin duda había leído: Mario Victorino. Este escritor de origen africano, distinguido maestro de retórica en la Roma de mediados del siglo IV, pensador neoplatónico resonantemente convertido al Cristianismo, era bien conocido en Francia en la época carolingia, y no sólo como autoridad en artes liberales: sus obras teológicas —*Ad Candidum arrianum*, una parte del *Adversus Arrium*, los *Himnos*— fueron utilizadas, p. ej., durante el reinado de Carlomagno, por Alcuino; más tarde, en 857, Hincmar de Reims, contemporáneo y fugaz protector de Eriúgena, cita también el *Ad Candidum*<sup>27</sup>. Por otra parte, cuantos se interesan en los estudios eriugenianos saben que en los folios 22r - 41r del manuscrito *Bamberg, Patr. 46 (Q VI 32)*, del siglo IX, que contienen la carta de Cándido y la respuesta de Victorino, reaparece, en algunas correcciones y glosas, así como en el título del *Ad Cand.* y en una noticia final sobre su autor, la mano irlandesa *i*<sup>2</sup>, que, según se dijo más arriba, es al parecer la de un

<sup>25</sup> Cf. *Periph.*, I, 443 A-C (Sh.-W., p. 38, 19 - p. 40, 8), con la nota 15 de la edición Sheldon-Williams, p. 223; III, 638 B (Sh.-W., p. 70, 7-13); la exégesis del 'Fiat lux' (*Gén.*, I, 3), *ibid.*, 692 A - 693 B (Sh.-W., p. 192, 23 - p. 194, 33). Por lo que respecta al carácter creado de las causas, cf. *supra* la nota 8.

No hay que olvidar, empero, que de acuerdo con el texto del libro I del *Periphyseon* que se acaba de indicar, confirmado por otros pasajes (p. ej. I, 471 B-C; Sh.-W., p. 102, 31 ss.), la esencia misma de las cosas es también incomprensible, tanto para los sentidos como para la inteligencia; la clase de las "cosas que no son" incluye, pues, una parte de los efectos creados, y las "cosas que son" según el primer modo eriugeniano son únicamente los accidentales (I, 443 B-C; Sh.-W., p. 40, 2-7). Respecto de la relación entre causas, substancias y cualidades o accidentales cf. asimismo *Periph.*, V, 885 C - 887 B.

<sup>26</sup> *Hom.*, p. 204, n. 1 *in fine*.

<sup>27</sup> Cf. Pierre Hadot, "Marius Victorinus et Alcuin", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XXI (1954), pp. 5-19; Idem, "Les hymnes de Victorinus et les hymnes *Adesto et Miserere* d'Alcuin", *Arch. d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, t. XXVII (1960), pp. 7-17; Idem, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, pp. 21-22. En las pp. 403-417 de la última obra citada, P. Hadot proporciona un Índice bibliográfico general muy útil, que puede ser completado, para las obras más recientes, con las indicaciones que brinda el artículo de Aimé Solignac, "Marius Victorinus", *Dictionnaire de spiritualité*, t. X, Paris 1980, col. 616-623.

colaborador cercano de Escoto Eriúgena<sup>28</sup>. La hipótesis de que Eriúgena conoció por lo menos en parte los escritos de Mario Victorino parece, pues, digna de consideración, tanto más cuanto que existen entre ambos pensadores analogías que no habían pasado inadvertidas, por ejemplo, para Nicolás de Cusa<sup>29</sup>. No obstante, sólo se hallaban hasta ahora en los especialistas algunas observaciones dispersas sobre esta cuestión<sup>30</sup>. No hace mucho, al presentar las Actas del Coloquio de Friburgo de Brisgovia (1979), dedicado a las fuentes de Eriúgena, el profesor Werner Beierwaltes lamentaba que no se hubiese efectuado tampoco allí una discusión rigurosa de la vinculación directa o indirecta del filósofo irlandés con ciertos autores antiguos que mencionaba, y entre los cuales estaba Mario Victorino<sup>31</sup>.

Las someras notas que pueden leerse a continuación no son más que un primer esbozo de comparación entre Eriúgena y Victorino sobre el tema particular aquí considerado. He intentado en otra parte, según he dicho al comienzo del apartado anterior, un examen más detallado del asunto; estimo, además, apropiado agregar que, al profundizar posteriormente mis investigaciones, he comprobado otras muchas similitudes de contenido y de forma literaria que sugieren fuertemente una dependencia de Eriúgena respecto del autor africano; dichas similitudes aparecen a menudo en páginas centrales de sus obras y se refieren a cuestiones de variada índole, que exceden largamente la temática abordada en el presente artículo. Espero estar próximamente en condiciones de dar a conocer los primeros resultados de estos más recientes estudios comparativos; por el momento, me limitaré a citar aquí brevemente algunos pasajes importantes del *Ad Candidum* donde aparece la expresión 'quae sunt et quae non sunt', distribuyéndolos según un esquema similar al que he utilizado para los textos de Eriúgena que versan sobre el mismo tema. Trataré de poner así de relieve las semejanzas exteriores entre los dos autores, sin pretender internarme en la cuestión de si tales similitudes terminológicas reflejan siempre, y hasta qué punto, correspondencias conceptuales<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Véase la nota 4 de la Introducción en "Más allá de la contemplación", p. 5.

<sup>29</sup> Cf. su *Apologia doctus ignorantiae*, ed. R. Klibansky, Leipzig 1932, pp. 29-30 ('Marii Victorini ad Candidum Arrianum' y 'Iohannis Scotigenae Periphyseos' figuran allí, junto con otras obras de inspiración neoplatónica, en una misma lista de libros que no deben ser mostrados a los 'viris parvi intellectus'). Sobre Nicolás de Cusa y Eriúgena, cf. la conclusión del presente artículo.

<sup>30</sup> En la Comunicación a que se ha hecho referencia antes (cf. *supra*, la nota 9) proporciono algunos detalles sobre las menciones que en la literatura especializada pueden encontrarse de la vinculación entre las obras y el pensamiento de Victorino y Escoto Eriúgena: ver allí II, notas 3 y 4. De una manera general cabe decir que el tema no ha sido investigado hasta ahora sistemáticamente y que no se suele tener una idea precisa de sus verdaderos alcances.

<sup>31</sup> Cf. *Eriúgena. Studien zu seinen Quellen*, Vorträge des III. Internationalen Eriúgena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979, hrsg. von Werner Beierwaltes, Heidelberg 1980, p. 3.

<sup>32</sup> Las referencias a Mario Victorino que no indiquen otra cosa remiten al *Ad Candidum arrianum*, citado según la edición comentada de P. Henry - P. Hadot:

1) Al comienzo de su polémica con Cándido, Victorino niega por un momento que se pueda pensar que Dios es de manera alguna "no existente": 'Quid enim putamus deum esse? ... id quod sit, non id quod non sit, deum esse credimus'. 'Si igitur deus quod non est, non est...' <sup>33</sup>.

2) No obstante, con miras a la refutación de la herejía arriana, de acuerdo con la cual el Hijo había sido hecho 'ab his quae non sunt', el filósofo africano quiere profundizar la cuestión, y empieza por preguntarse cuál es la definición de 'id quod non est'. Este, responde, se concibe y se nombra según cuatro modos: I. 'iuxta negationem, omnino omnimodis ut privatio sit existentis', o 'iuxta nihilum omnino'; II. 'iuxta alterius ad aliud naturam'; III. 'iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse'; IV. 'iuxta quod supra omnia quae sunt, est esse', o también, más sencillamente, 'iuxta super omnia' <sup>34</sup>. Surge aquí irresistiblemente en la mente de un lector de Eriúgena la explicación de los 'quinque modi' de la 'primordialis omnium discretiva differentia' que abre el *Periphyseon*. De esos modos eriugenianos, el cuarto ('quae sunt' = las realidades inteligibles; 'quae non sunt' = las cosas materiales) y el quinto (propio de la naturaleza humana, que en el estado de pecado es considerada como no ser, en el de gracia como ser) no tienen equivalente en el pasaje citado del *Ad Candidum*, si bien es posible encontrar en otras páginas de Victorino ciertas analogías que sería largo exponer aquí <sup>35</sup>. En cambio, los modos segundo y tercero de Eriúgena presentan puntos de contacto claros con los modos correspondientes de Victorino; así, el 'secundus modus ... in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur ... Inferioris enim affirmatio superioris est negatio itemque inferioris negatio superioris est affirmatio'; y según el 'tertius modus', se denomina "no ser", en virtud de las convenciones del lenguaje humano, a aquello que aún está 'in secretissimis naturae sinibus' y no ha aparecido toda-

---

Marius Victorinus, *Traitéés théologiques sur la Trinité*, 2 vol., Paris 1960 (Sources chrétiennes, 68-69) ("P. Hadot, *Comm.*" indica el tomo II de esta edición, que contiene el comentario). He consultado también la *editio maior*, publicada por los mismos especialistas en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum: Marii Victorini Opera, pars prior, Opera theologica*, Vindobonae 1971 (CSEL, LXXXIII).

<sup>33</sup> 2, 18-21 y 23-24; cf. 3, 3-4.

<sup>34</sup> 3, 1-2; 4, 1-5; véase asimismo 5, 11-16; 12, 12-16.

<sup>35</sup> Acerca de las maneras cuarta y quinta del *Periphyseon*, puede verse lo dicho más arriba, apartado b), 1), (referencias en n. 10). El 'vere esse' y 'vere... non esse' del cuarto modo eriugeniano tienen cierta analogía con el primer miembro ('vere quae sunt') y el tercero ('quae non vere non sunt', o, según varios manuscritos, 'quae non vere sunt'), respectivamente, de otra división del *Ad Candidum*, la de 'quae sunt'; cf. 6, 5-7 (texto desarrollado en los capítulos 7-10). En cuanto al quinto modo de Eriúgena, la cita de *Rom.*, IV, 17 que allí aparece (cf. también *Comm. In.*, I, XXVII, 92-96; 304 D) es asimismo utilizada por Mario Victorino, en otra obra: *Adversus Arium*, I, 17, 12-15.

vía en el mundo sensible por la generación temporal: ‘...qui ... adhuc latent *futuri* tamen sunt’<sup>36</sup>. En cuanto al *primer* modo de Eriúgena, corresponde al cuarto de Victorino, el no ser que está por encima del ser; en el mencionado texto del *Periphyseon*, sin embargo, se entiende dicho “no ser” en un sentido más amplio, que se aplica no sólo a Dios, sino también a las causas y esencias de las cosas. Por otra parte, conviene no olvidar lo que el Irlandés añade tras explicar este no ser ‘per excellentiam’: ‘Quia ille [*sc.* modus] qui uidetur quodam modo esse, qui in *privationibus* et substantiarum et accidentium constituitur, nullo modo recipiendus, ut arbitror. Nam quod paenitus non est nec esse potest, nec prae eminentia suae existentiae intellectum exsuperat, quomodo in rerum diuisionibus recipi ualeat non uideo...’<sup>37</sup>. Escoto Eriúgena parece apuntar con estas palabras a una clasificación concreta en la cual el no ser ‘per priuationem’ constituía el primer miembro, como sucede en el *Ad Candidum*. No obstante, al criticar dicha concepción del no ser, no está realmente en desacuerdo con Mario Victorino, quien no había asignado a la ‘privatio existientis’ el primer lugar —guiándose probablemente por una tradición de la escuela neoplatónica—<sup>38</sup> sino para rechazarla después, casi inmediatamente, en función sobre todo de las necesidades de sus controversias teológicas. Eriúgena se limita a dar un paso más por el mismo camino, eliminando el no ser meramente negativo de su propia clasificación.

La intención de Victorino al emprender su extensa explicación de los modos de los no existentes era, según se apuntó más arriba, obtener elementos para contestar a los arrianos. Se proponía, en efecto, demostrar que, si el Hijo viene de la nada, esa nada no puede ser la nada en sentido literal, la nada absoluta, que es una mera ficción de nuestra mente, sino la Nada trascendente que es Dios (P. Hadot)<sup>39</sup>. Así pues, por un lado el pensador africano repudia, como queda dicho, el ‘*mē on iuxta priuationem*’, en forma explícita y reiterada<sup>40</sup>; y por

<sup>36</sup> *Periph.*, I, 444 A-445 B (Sh.-W., p. 40, 16-p. 44, 4). Al tercer modo eriúgeniano pertenece también, según las líneas finales del pasaje citado, la ‘*uirtus seminum*’, la cual ‘*eo tempore quo in secretis naturae silet quia nondum apparet dicitur non esse*’. Cabe comparar estas líneas con un texto posterior del *Ad Candidum* que remite al ‘*tertius modus*’ expuesto en 4, 4: ‘*non esse illa diximus*—recuerda Victorino— *quae in abscondito posita... nondum apparuerunt* actione... Eorum enim quae sunt semen logos est...’ (25, 5-7).

<sup>37</sup> *Periph.*, I, 443 A-D (Sh.-W., p. 38, 19-p. 40, 15).

<sup>38</sup> Cf. P. Hadot, *Comm.*, pp. 689, 700-701; Idem, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. I, pp. 167-171.

<sup>39</sup> Cf. P. Hadot, *Comm.*, pp. 694 (sobre 2, 10-23, 10), 699 (sobre 3, 1-14, 5), 713-714 (sobre 12, 1-14, 5). Es preciso aclarar que la denominación “Nada trascendente”—*Néant transcendant*—, que usa Hadot, no se encuentra literalmente en Victorino, quien aplica a Dios los términos ‘*quod non est*’, ‘*mē on*’, pero no ‘*nihilum*’. Hay aquí una diferencia con Eriúgena, ya que éste distingue también en ‘*nihilum*’ dos sentidos, ‘*per priuationem*’ y ‘*per excellentiam*’, y utiliza el vocablo en el segundo de dichos sentidos para referirse a Dios; cf. más abajo, 3). A pesar de este matiz terminológico, las concepciones de los dos pensadores sobre el tema parecen muy similares entre sí.

<sup>40</sup> Cf. 5, 4-11; 6, 7-13; 11, 6-12; 12, 10-11; 24, 3-13. P. Hadot observa que

otro lado, sostiene a la vez que, según los otros modos que ha enumerado, 'mē on deus dicitur': Dios es, entonces, desde este punto de vista, 'quod non est'<sup>41</sup>.

3) Dios es llamado "no ser", sobre todo, según el cuarto modo, en cuanto es *proon* superior al *on*, por encima incluso de 'id quod vere est', del *ontōs on*. Dios no entra en sentido propio en ninguna clasificación: tal es la conclusión a que llega Victorino al final de la primera parte del *Ad Candidum*, tras pasar revista a todas las divisiones de los no existentes y de los existentes: 'Quid igitur vero deus, si ne unum quidem est: neque quae vere sunt neque quae sunt neque quae non vere non sunt neque quae non sunt?'. He aquí la respuesta que da este magnífico pasaje de teología negativa, el cual ejerció, en mi opinión, un influjo directo y fundamental en Eriúgena: Dios es algo invisible e incognoscible, infinito e "insubstancial"<sup>42</sup>. Una concepción análoga expresaría siglos más tarde el filósofo irlandés, al decir, más vigorosamente aún, que Dios es 'nihilum'.

4) Dios es, por lo tanto, superior a todo, a todo lo que es y a todo lo que no es: '...putamus deum esse supra omnia et quae sunt et quae non sunt'<sup>43</sup>. Ya hemos encontrado la misma fórmula en Eriúgena.

5) Por voluntad de Dios son generados tanto los existentes como los no existentes; con esta última expresión se significan, no los no existentes según la privación —mera ficción mental— sino los no existentes según la alteridad o según la potencia. Mario Victorino tiene así derecho a afirmar: 'causa est deus et eorum quae sunt et eorum quae non sunt'<sup>44</sup>.

6) Un último enfoque aún, como complemento de los precedentes, una última refracción del misterio inexplorable que es difícil conocer e

---

esta manera de ver lleva a Victorino a un rechazo de la creación *ex nihilo* (*Comm.*, p. 704, sobre 6, 8; p. 708, sobre 8, 17-19); el mismo rechazo aparece en Eriúgena, pero su distinción de dos sentidos del término 'nihilum' (véase la nota precedente) le permite luego una reinterpretación de la fórmula dogmática; cf. el artículo indicado *supra*, nota 13.

<sup>41</sup> 4, 11-14; 3, 6-7; 13, 11-12; etc.

<sup>42</sup> 13, 1-12; 14, 1-5 (*Ad Cand.*, 13, 1-14, 11 parece ser la fuente del pasaje de las *Expositiones* de Eriúgena del cual se han citado algunas líneas *supra*, n. 21; puede verse al respecto la parte III de la Comunicación mencionada antes, n. 9). Cf. también 2, 27-28; 3, 7; 4, 11-12.

<sup>43</sup> 2, 19-20; cf. *ibid.*, 16-17; 6, 1-2.

<sup>44</sup> 3, 8-9; cf. *ibid.*, 2-3; 5, 1-4; 6, 2-5; 13, 3-4. P. Hadot, *Comm.*, p. 700 (sobre 3, 3) cita fórmulas análogas de Porfirio y Proclo.

La expresión 'causa omnium', muy frecuente en Eriúgena, ya sola (cf. *Hom.*, n. 2, pp. 204-206), ya combinada con la fórmula que aquí nos ocupa (ver *supra*, apartado b), 5), aparece también en el *Ad Candidum*: cf. 3, 2; 14, 14; 18, 9-10; 22, 4-5.

imposible expresar <sup>45</sup>: Dios, el No existente superior al existente, no es conocido ni en cuanto existente ni en cuanto no existente, porque es simultáneamente existente y no existente: 'Quid autem istud *to mē on* super *to on* est? Quod non intellegatur ut *on* neque ut *mē on*, sed ut in ignoratione intellegibile, quoniam *on* et quoniam non *on*...' <sup>46</sup>.

Queda comprobado así que es posible encontrar, para la mayoría de las proposiciones eriugenianas que se refieren a las "cosas que son" y a las "cosas que no son", precedentes en Mario Victorino. El teólogo irlandés interpretó sin duda a su manera esos materiales antiguos, a menudo de difícil intelección, y los combinó con elementos tomados de otras fuentes, unas veces en lograda síntesis y otras en una amalgama cuya cohesión interna tal vez no veamos demasiado firme. En cualquier caso, creo que los temas de Eriúgena cuya inspiración, o al menos coloración, victoriniana parece probable tienen envergadura suficiente como para merecer un análisis comparativo más profundo que el que apenas se ha insinuado aquí a propósito de algunos de ellos. Se ganaría tal vez así un nuevo punto de vista para la comprensión de la génesis y el significado de la doctrina de Juan Escoto Eriúgena <sup>47</sup>.

#### 4. uerum etiam in ea (I, 14)

Mantengo en este punto (como en el n<sup>o</sup> 3 y el n<sup>o</sup> 5) la sugerencia que había hecho ya privadamente en 1970, es decir que propongo suprimir la preposición 'in'. Doy a continuación un resumen de las razones entonces aducidas, acompañadas por algunas consideraciones nuevas.

Tras las líneas 8-12, que explican las expresiones 'quae sunt et quae non sunt', utilizadas en I, 6, el autor retoma su discurso en la línea 13, como lo indica la conjunción 'itaque':

#### *Discurso principal:*

...superuolitantis, sed omnem theoriam, ultra omnia quae sunt et quae non sunt...

#### *Explicación intercalada:*

Dico autem

quae sunt = quae siue humanum siue angelicum non omnino fugiunt sensum

<sup>45</sup> Cf. 1, 5-16.

<sup>46</sup> 14, 1-3; cf. 4, 6-16; P. Hadot, *Comm.*, p. 696 (sobre 2, 16-30).

<sup>47</sup> Sobre un contacto entre la *Vox spiritualis* y la tradición manuscrita de las obras de Victorino, así como sobre la influencia probable de éste último en el vocabulario trinitario de Eriúgena, puede verse la Nota anexa al final del presente artículo.

quae . . . non sunt = quae profecto omnis intelligentiae vires  
relinquunt . . .

*Reanudación del discurso:*

Superuolat itaque beatus theologus Iohannes  
non solum quae intelligi ac dici possunt,  
uerum etiam ea quae superant omnem intellectum et signifi-  
cationem superuehitur

Parece claro que en este último pasaje, Escoto Eriúgena no hace más que reiterar una idea ya antes enunciada en el discurso (ob-sérvese la repetición del verbo, con una ligera modificación: 'superuo-litantis', 'superuolat'), pero reemplazando los términos técnicos 'quae sunt' y 'quae non sunt' por equivalentes expresados en un lenguaje más accesible, de acuerdo con las definiciones que acaba de dar en la explicación intercalada. En efecto,

quae intelligi ac dici possunt = quae siue humanum siue ange-  
licum non omnino fugiunt sensum = quae sunt  
quae superant omnem intellectum et significationem = quae  
profecto omnis intelligentiae vires relinquunt = quae non  
sunt.

Eriúgena no sería, pues, coherente consigo mismo si afirmara que San Juan es transportado *in ea quae superant omnem intellectum et significationem*, "al mismo corazón de las realidades que superan toda inteligencia y toda significación" ("au coeur même des réalités qui surpassent toute intelligence et toute signification", según la versión de Jeuneau <sup>1</sup>), puesto que tales realidades no son, como se acaba de ver, sino las llamadas "cosas que no son", las cuales, según I, 6, eran también sobrepasadas por el águila mística en su vuelo ascensional, junto con las "cosas que son".

Como se ha dicho antes, en el universo eriugeniano estas "cosas que no son" corresponden sobre todo a las causas primordiales, que nuestro autor ve mencionadas en el relato del *Génesis* cuando se habla de la "tierra invisible" (según los LXX) y del "abismo tenebroso": los adjetivos subrayados indican el carácter incomprensible de las causas, de las cuales se puede afirmar con verdad: 'primordiales causae . . . intellectualis rationalisque creaturae uirtutem . . . prae nimia suae naturae excellentia superare' <sup>2</sup>. En la misma página del *Periphyseon*

<sup>1</sup> *Hom.*, p. 207.

<sup>2</sup> *Periph.*, II, 552 C-D (Sh.-W., p. 62, 25-28); cf. *ibid.*, 550 B (p. 58, 16): 'etiam purissimos intellectus superantem', afirmación frecuentemente repetida, bajo distintas formas, en 550 B-556 A; ver también III, 665 C (Sh.-W., p. 132, 23-26), 692 B-693 B (Sh.-W., p. 192, 29-p. 194, 33), 706 C (Sh.-W., p. 224, 28-29).

se precisa que las causas no superan, en cambio, la infinita potencia cognoscitiva de Dios; la 'cognitionis eminentia' del Espíritu divino —o más bien de toda la Trinidad— respecto de los principios de todas las cosas sensibles e inteligibles es enseñada por la Escritura, según la exégesis de Eriúgena, en *Gen.*, I, 2: 'Et spiritus dei *superferebatur* super aquas'.

Ahora bien, el Evangelista participa en forma eminente de la Verdad incomprendible (V, 12-13), y por ende es transportado *por encima* de las realidades que superan toda intelección y toda significación: 'ea quae superant omnem intellectum et significationem *superuehitur*'. El verbo compuesto 'super-ueho' parece, en efecto, tener para Eriúgena un sentido similar al de 'super-fero': "ser llevado (y puesto) por encima de algo (que queda en posición inferior)" (y no "ser llevado al interior de algo superior"). Véase p. ej. un texto del *Periphyseon* donde dicho significado es muy patente:

(homo) nullis ejus [sc. mundi sensibilis] partibus subditus, sed *supra eum*, in nullo ejus indigens, solo regimine *superuectus*<sup>3</sup>.

---

Sobre la exégesis eriúgeniana del relato de la creación, se puede consultar R. Roques, "Genèse I, 1-3 chez Jean Scot Érigène", *In principio; interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 173-212: ver en especial pp. 196 y sig. (Este importante trabajo ha sido reeditado en R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975).

P. Dronke, "Theologia veluti quaedam poëtria", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977 (cf. "Más allá de la contemplación", nº 1, nota 5), p. 245, al interpretar *Hom.*, I, 1-12, dice con razón que "l'aigle dépasse l'air et l'éther, dépasse la contemplation même..."; pero continúa: "...pour atteindre les choses qui ne sont pas: les causes primordiales". Según él, sólo en I, 15-21 "la volée s'étend... des causes primordiales jusqu'au Verbe" (*ibid.*, p. 246). Ahora bien, si 'quae non sunt' = las causas primordiales —identificación que en líneas generales me parece justa, como he dicho arriba—, es preciso no olvidar que ya en I, 6 se situaba al ave mística '*ultra omnia quae sunt et quae non sunt*'; Eriúgena no afirma, pues, que el águila llega primero a las causas y luego, en una segunda etapa, sube hasta el Verbo, sino que, al sobrepasar la contemplación, trasciende a la vez las causas ('quae non sunt') junto con sus efectos ('quae sunt').

Por otra parte, un movimiento ascensional que se dirija en primer lugar hacia las "cosas que no son" puede encontrar algún fundamento en el texto si se lee en I, 14-16 '*in ea quae superant omnem intellectum et significationem superuehitur*'; pero precisamente por ello estimo que hay que suprimir 'in', a fin de evitar la contradicción con I, 6. Sea como fuere, el profesor Dronke, que cita todo el capítulo I de la *Homilia*, omite justamente, por razones propias (ver más adelante, la nota 6), el pasaje I, 13-16, '*Superuolat... superuehitur*'.

<sup>3</sup> *Periph.*, IV, 782 B. Conviene aclarar que el '*superferebatur*' del texto del *Genésis* citado arriba corresponde a la antigua versión latina (cf. en los LXX: *epiphéreto*), que aparece p. ej. en San Agustín, *De Gen. ad litt.*, I, V, 11 y sig., y también como variante en algún manuscrito de la Vulgata (cuyo *textus receptus* de 'ferebatur'). Es interesante mencionar aquí que Tertuliano, *De baptismo*, 4, 1, atestigua por su parte otra traducción antigua, '*superuectabatur*'. Cf. *Vetus latina. Die reste der altlateinischen Bibel* (Erzabtei Beuron), 2. *Genesis*, hrsg. von B. Fischer, Freiburg 1951-1954, pp. 6-7.

En las *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, 'superuehere' es presentado como una de las traducciones posibles (con 'transuehere' e 'inuehere') de *epokheteuestai* (*sic*), verbo que según nuestro comentarador se aplica a la acción de las jerarquías superiores que transmiten la luz divina a las inferiores<sup>4</sup>.

Hallamos además 'super (aliquid) uehere' en los *Carmina*:

Prospera concedat, hinc *super* astra *vehat*<sup>5</sup>.

Para regresar a la *Homilia*, observemos en primer lugar que, aun prescindiendo de la cuestión aquí planteada acerca de la inclusión o la omisión de 'in' en la línea 14, el pasaje 'Superuolat... superuehitur' (I, 13-16) presenta una estructura formal menos nítida que el resto del capítulo I, por lo menos desde el punto de vista estilístico<sup>6</sup>. En

<sup>4</sup> *Expos.*, XIII, 261-266. En el cap. III, el texto de Dionisio 'SVVM SVPER-EXCELLENS LVMEN IN EOS QVI DIGNI SVNT LVMINE SVPERVEHERE' (339-340) es parafraseado como sigue: 'ipsum lumen sapientie et scientie superexcellens his qui digni sunt lumine, hoc est his quos illuminant, oportet *desuper tradere*' (354-356).

<sup>5</sup> Ed. L. Traube (*MGH, Poetae lat. aevi Carol.*, t. III, Berlin 1896), II, V, 42. Una expresión comparable, con otro verbo, en VII, II, 15: 'Alta dehinc volitans Paulum super astra secutus'. (Ver también la nota 7, más abajo). Es interesante cotejar con estos versos, y también en general con las primeras páginas de la *Vox spiritualis*, los hexámetros que se encuentran en el f. 96v (comienzo del Evangelio de Juan) del llamado *Codex aureus* (= *München, Bayerische Staatsbibliothek Cbn. 14000*), manuscrito de los Evangelios ricamente ornado que fue hecho en 870 para el rey Carlos el Calvo, y en el cual hay indudables huellas de influencia erigeniana, como ha sido bien mostrado por P. E. Dutton-E. Jeuneau, "The Verses of the 'Codex aureus' of Saint-Emmeram", *Studi Medievali*, 3ª serie, XXIV (1983), 75-120, con 14 láminas (ver texto en p. 96; asimismo el verso III, 12, p. 94, y p. 98). Sobre las fuentes de los *tituli* del *Codex aureus*, tal vez pueda agregar próximamente alguna sugerencia a lo ya indicado por Dutton-Jeuneau.

A propósito de los poemas de Eriúgena, permítaseme incluir aquí algunos complementos a la nota 5 del n.º 1 ("Más allá de la contemplación", p. 8). Indico ante todo las referencias de las citas dadas entonces a la edición Traube (más completa que la de Floss), que circunstancialmente no tenía disponible al redactar aquella nota. Son, respectivamente (señalo también algunas pequeñas diferencias entre las dos ediciones): II, I, 43; *ibid.*, 57 (Karoli celeberrimus Traube: Caroli celeberrimus Floss); *ibid.*, 63 (Heheu *Tr.*: Eheu *FL.*); *ibid.*, 80; II, III, 56; II, IV, 48; II, VI, 32; II, VIII, 84; IV, I, 27.

A esos ejemplos de aliteración se pueden añadir, entre otros, los siguientes (las referencias remiten siempre ahora a la ed. Traube): '*Ingens ingenium perfecta Palladis arte*' (II, IV, 7); '*Territus attonitus fugit ad ima domus*' (II, VI, 8); '*Nullum namque deus nolentem vivere cogit, Nullum velle boni depellit limine lucis*' (II, VIII, 77-78); '*Fervida vis ignis suscitit sibi serpere frigus?*' (IV, I, 13) y '*Corporis humani servillis forma fefellit*' (*ibid.*, 50), donde la *f* y la *v* probablemente daban sonidos similares; '*Ac sensim tranet tenero theoremata lapsu*' (IX, 17); y, por último otro ejemplo que no pude registrar antes por estar incompleto el poema IX, *Aulae sidereae*, en la edición Floss, y que es quizá para el caso el más importante, ya que por su vocabulario y la aliteración en *v*, *l* y *t* recuerda de cerca el 'altiuoli uolatilis' de *Hom.*, I, 3: 'Sic caro facta deus vere levis evolat alta' (IX, 71).

<sup>6</sup> Cf. P. Dronke, *op. cit.*, p. 245: "Puis, pour un instant, avec le mot *Supervolat*..., l'auteur fait une pause dans sa trajectoire: il s'agit d'un moment de récapitulation, d'un rythme peu marqué et sans rimes, qui prépare le prochain

cuanto a la sintaxis, si se atribuye a 'superuehitur' valor pasivo y se estima a la vez que la preposición 'in' debe ser eliminada, por no ofrecer un sentido satisfactorio dentro del contexto, parece necesario reemplazarla por otra. Mas la única que, según la interpretación propuesta, resultaría adecuada, sería 'super (supra)', de la cual no hallo rastro alguno en el lugar que ocupa 'in'; por lo demás, un hipotético '*super ea quae superant omnem intellectum et significationem superuehitur*' parecería sin duda demasiado reiterativo y poco feliz como expresión. Otra posibilidad sería leer 'super uehitur', en dos palabras; es una conjetura paleográficamente sencilla, pero sintácticamente resulta un tanto artificial: tendríamos un verbo simple pasivo ('uehitur') y una "preposición" ('super') que estaría situada después de su régimen (en los poemas eriugenianos no faltan ejemplos de posposición de 'super')<sup>7</sup>. Finalmente, podría también tomarse 'superuehitur' como verbo deponente (existen precedentes de un 'superuehor' con sentido activo), del cual 'ea quae ... significationem' sería complemento directo.

Por otra parte, cabe preguntarse si, en caso de que Eriúgena hubiera querido expresar la idea de "ser llevado al interior de una realidad superior", utilizando una construcción con 'in' + acusativo, no habría escogido, antes que 'superuehere', el verbo 'subuehere', que aparece p. ej. en la *Homilía*, V, 4 y X, 30 (en su participio 'subuectus'), en el *Comentario al Evangelio de Juan*<sup>8</sup>, en las *Expositiones*<sup>9</sup>, etc.; o también el verbo 'subleuare'<sup>10</sup>.

No está de más observar, por último, que algunos autores que utilizaron este pasaje de la *Vox spiritualis* pusieron de relieve la correlación 'non solum ... uerum etiam' y dejaron pura y simplemente de lado el verbo 'superuehitur', como si el segundo miembro fuera también complemento de 'superuolat'<sup>11</sup>. Una lectura de este tipo, que, si

battement des ailes, qui commence, caractéristiquement, par un autre mot rare d'envol, *superuehitur*".

<sup>7</sup> Cf.: '*Quam super effertur sanctus ratione regentis / Spiritus ...*' (ed. Traube, II, V, 9-10); '*... te colit omne super*' (II, II, 8); '*Ducas aetherios sidera supra choros*' (II, IV, 52).

<sup>8</sup> I, XXXII, 34-35 (312 A): '*et in altiores gradus subuehitur*'; cf. *ibid.*, 63 (312 C); IV, IV, 44 (335 C); etc. A continuación del primer texto indicado, hallamos con la misma construcción y un significado similar el verbo 'prouehit': '*... et in sublimiores de eo theophanias fide atque intelligentia prouehitur*' (I, XXXII, 36-38); este último verbo es asimismo usado por Mario Victorino en un contexto análogo, según mostraré próximamente en otro trabajo.

<sup>9</sup> P. ej., VII, 276-277: '*eos supra mundum in summum bonum subuehit*'; IX, 108-109; X, 17-18, 77-78; etc.

<sup>10</sup> Cf. *Expos.*, III, 47-48: '*in ipsum Deum subleuat*'; VII, 279; XV, 658; etc. 'Subleuat' y 'subuehit' se presentan como equivalentes, p. ej., en *Periph.*, V, 1014 C-D.

<sup>11</sup> Cf. Pedro Sloss de Ravensburg (cisterciense del siglo XV): '*Superuolauit enim non solum quae intel(l)igi possunt ac dici, uerum etiam ea quae omnem intellectum excedunt*' (*Hom.*, p. 148); y, en buen castellano del siglo XVI, el francis-

bien omite matices significativos reales, puede ser considerada substancialmente correcta, se encuentra ya (aunque con cambio del verbo) en la *Homilía I, 11* de Heric de Auxerre, la cual, como el mismo Jeaneau ha mostrado, depende en gran medida de la *Vox spiritualis*:

quando omnia  
 quae non solum dici aut intelligi possunt,  
 uerum etiam quae superant omnem intellectum  
 transcendens . . .<sup>12</sup>

La omisión de 'in' no encuentra apoyo en ninguno de los manuscritos que Jeaneau seleccionó para su aparato crítico; puede constataársela, empero, en la reproducción fotográfica que da en su edición del folio 79r del códice *Barcelona, Archivo Capitular 110* (siglo XII), así como en la cita de Nicolás de Cusa ya mencionada antes varias veces<sup>13</sup>. Si 'in' no pertenecía al texto original de la *Homilía*, su agregado podría quizá deberse a una falsa lectura de la *m* final del 'etiam' precedente. A no ser que se tratara de una corrección deliberada de algún copista para quien hubiera resultado incomprensible que el Evangelista sea llevado "por encima de lo que está por encima de todo entendimiento"; después de todo, siglos más tarde Ravaisson haría una conjetura mucho más riesgosa al trasponer 'cum post deum sint . . . non excedant' . . .

##### 5. extraque omnia (I, 16)

Aun cuando estimo que la lección 'extraque' no provoca ninguna

---

cano Juan Bautista de Madrigal: "Buela el bienaventurado Iuan Teologo, no solo sobre todas las cosas que se pueden entender y dezir, *pero aun sobre todo entendimiento. . .*" (*Hom.*, p. 155). Cabe tomar nota de que en este último ejemplo se opera una doble simplificación: por un lado se hace depender de 'superuolat' también el segundo miembro —era lo que me interesaba destacar aquí—; pero por otro lado, en el interior de ese segundo miembro, se elimina indebidamente un elemento, de modo que la idea de "volar sobre lo que está por encima de todo entendimiento" queda reducida a la de "volar sobre todo entendimiento".

<sup>12</sup> Cf. É. Jeaneau, "Dans le sillage de l'Érigène: une homélie d'Héric d'Auxerre sur le prologue de Jean", *Studi Medievali*, 3ª serie, XI (1970), 937-955; el texto citado se encuentra en p. 943, líneas 19-21. Sobre la influencia de Eriúgena en esta obra, puede verse también la comunicación del mismo É. Jeaneau, "Influences érigéniennes dans une homélie d'Héric d'Auxerre", *The Mind of Eriugena*, Papers of a Colloquium, Dublin, 14-18 July 1970, ed. by J. J. O'Meara and L. Bieler, Dublin 1973, pp. 114-124.

<sup>13</sup> Véase *Hom.*, lámina II (frente a la p. 83); la cita del Cusano, en p. 147. El manuscrito de Barcelona a que se hace referencia es uno de los pocos que atribuyen la homilía a Eriúgena ('homelia beati iohannis scotigine'), cf. *Hom.*, p. 53; no fue incluido en el aparato crítico porque el texto de la *Vox spiritualis* está en él incompleto (*ibid.*, p. 120).

dificultad de fondo, prefiero 'extra quae'<sup>1</sup>. La enclítica '—que' aparece ya en la línea siguiente ('incomprehensibilemque'), de modo que si leemos 'extraque' la oración que comienza con 'Superuolat', línea 13, se extiende ininterrumpidamente hasta 'uerbum', línea 21: una construcción tal no es por cierto imposible, pero es un poco larga y cargada.

Ejemplos de proposiciones que empiezan con preposición + pronombre relativo no son raros en Escoto Eriúgena<sup>2</sup>. Por lo demás, 'extra quae omnia' tiene en la *Homilía* un paralelo en cuanto al contenido —aunque sin el relativo—, en la variante "Extra hec omnia' que presentan varios manuscritos en XIV, 14.

Nótese que para adoptar 'extra quae omnia' hay que suprimir 'in' en la línea 14, según he propuesto antes (nº 4); mas la recíproca no es verdadera: se puede omitir 'in' y aceptar la lección 'extraque'. Sea como fuere, 'omnia' parece realmente tener el mismo alcance en I, 16 que en I, 6, es decir que si en 'ultra omnia' incluía a 'quae non sunt', en 'extra . . . omnia' debe abarcar también las realidades designadas por la expresión equivalente 'ea quae superant omnem intellectum et significationem'.

## Conclusión

Casi todas las lecciones que propongo adoptar en estos dos artículos sobre la *Vox spiritualis*<sup>1</sup> aparecen, como se indicó oportunamente

<sup>1</sup> La variante 'extra quae omnia' figura, p. ej., en el manuscrito *London, British Museum, Harley 7183* (siglo XII) (cf. *Hom.*, lámina III, frente a la p. 94) y en la cita ya mencionada de Nicolás de Cusa (*Hom.*, p. 147). En el aparato crítico de Jeuneau encontramos: 'ex utraque omnia' (?), 'extra omnia' y 'extra omnia quae'.

<sup>2</sup> Cf., en la misma *Vox spiritualis*: 'Ex quibus...' (X, 29), 'circa quam...' (XIV, 8), 'circa quas...' (XIV, 10-11), 'ultra quam...' (XIV, 17).

<sup>1</sup> Con excepción del orden seguido por la totalidad de los manuscritos en I, 8-12, y defendido en el nº 3 contra la corrección de Ravaisson. La cita del Cusano no contradice por cierto dicho orden, pero omite las palabras que dieron origen a la cuestión ('cum post deum sint . . . non excedant'). Si se deseara arriesgar una conjetura sobre las razones de la omisión (cuyo responsable sería, o bien el mismo Nicolás de Cusa, o bien, más probablemente, el manuscrito de la *Vox spiritualis* que utilizaba), se podría pensar que el carácter creado de las "cosas que no son" había debido resultarle poco claro a algún lector o copista de la *Homilía*; se trataría, en tal caso, de un precedente de la corrección de Ravaisson, salvo que el copista medieval, más prudente que el erudito del siglo XIX, se habría contentado con saltar las palabras en cuestión, en lugar de alterar el orden de toda la oración. Para proseguir con la hipótesis, si ese supuesto corrector había llegado a identificar 'quae non sunt' con las ideas divinas (o "causas primordiales", según la terminología eriúgeniana), su actitud podía parecer justificada. En efecto, la afirmación de que esas ideas son creadas constituía uno de los "errores del *Periphyseon*" condenados en el siglo XIII por los maestros parisienses bajo la dirección de Eudes de Châteauroux (Odo Tusculanus), según el testimonio de Enrique de Susa (Hostiensis): 'Secundus (error) est quod primordiales cause que vocantur idee, idest forma sive exemplar, creant et creantur, cum tamen secundum sanctos, idem sint quod Deus in quantum sunt in Deo; et ideo creari non possunt' (*Apparatus in decretali*

en cada caso, en la larga cita de dicha homilía eriugeniana que Nicolás de Cusa incluyó —atribuyéndola a Orígenes— en el sermón que pronunció en Coblenza en la Navidad de 1437 o de 1438. E. Jeaneau, que reproduce dicha cita según el manuscrito autógrafo *Kues, Hospital 220*, observa que la misma contiene “varias lecciones interesantes”<sup>2</sup>; concuerdo plenamente, por razones propias, con el juicio del distinguido editor.

Jeaneau no identifica, empero, el manuscrito de la *Vox spiritualis* que el Cusano utilizó<sup>3</sup>. Hacerlo sería indudablemente útil, mas cae fuera de mis objetivos y posibilidades actuales. Espero tan sólo que las pocas observaciones que he formulado, basadas esencialmente en razones de crítica interna, contribuyan en algo al mejoramiento del texto de la *Homilía* y a una más clara intelección de las ideas de esta importante composición de Juan Escoto Eriúgena.

---

*Gregorii I*, ad “Reprobamus”, ed. Paris 1512, f. IVv). Mas me parece bastante dudoso que un lector de la *Homilía*, cuyo verdadero origen era por lo general desconocido, y en la cual sólo hay alusiones a dicha tesis eriugeniana, hubiera pensado en hacer esa identificación con las causas primordiales; éstas no son designadas nunca con su nombre completo, ni con otras denominaciones técnicas, en la *Vox spiritualis*, composición exotérica (cf. *Hom.*, p. 232, n. 1; puede compararse esta reserva con la actitud opuesta de Heric de Auxerre, cf. E. Jeaneau, “Dans le sillage de l’Érigène...” —citado *supra*, n.º 4, n. 12—, pp. 941 y 948, líneas 156-157).

La cita del Cusano omite igualmente las palabras ‘patris et’ en I, 18, así como —junto con algunos manuscritos— ‘superessentialitatem necnon et distinctam’ en I, 19, de modo tal que su lectura es: ‘filii unicam [en lugar de ‘unitam’] supersubstantialitatem pure dinoscens...’. El escrúpulo doctrinal parece evidente aquí: para quien no conociera el sentido técnico de ‘substantia’ (= *hypostasis*) en la teología de Eriúgena, la expresión ‘distinctam supersubstantialitatem’ que la *Homilía* utiliza referida al Padre y al Hijo resultaba ciertamente inaceptable, puesto que equivalía aparentemente a negar su consubstantialidad.

<sup>2</sup> *Hom.*, p. 147.

<sup>3</sup> Nicolás de Cusa conocía bien el pensamiento eriugeniano, tanto directamente (por el libro I del *Periphyseon*, que glosó de su puño y letra en el manuscrito *London, British Museum Addit. 11035*, conservado aún en su tiempo en Tréveris), como a través de la *Clavis physicae* de Honorius Augustodunensis: cf. P. Lucentini, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell’erigenismo*, Firenze, 2ª ed., 1980, pp. 77-109 y App., pp. 113-124. Cabe precisar, empero, que no son las mencionadas las únicas fuentes “dei motivi eriugeniani nell’opera filosofica del cardinale tedesco”, como sugiere el estudio citado —por lo demás sumamente interesante y valioso—, p. 114: según se ha dicho, el Cusano recibió también la influencia de Escoto Eriúgena mediante la *Vox spiritualis*, aun cuando la haya creído, como tantos, obra de Orígenes.

## NOTA ANEXA

UN FRAGMENTO DE LA *VOX SPIRITUALIS* EN EL MANUSCRITO DEL *ADVERSUS ARIUM* ~ *HOMOOUSION* Y OTROS TERMINOS TRINITARIOS EN ERIUGENA Y VICTORINO

No sé si se ha advertido que, además de la vinculación bien conocida —y ya mencionada en el cuerpo del artículo, nº 3, c)— de Eriúgena, o al menos del círculo intelectual que lo rodeaba, con el más antiguo de los manuscritos que nos conservan el *Ad Candidum* (*Bamberg, Patr. 46*), hay otra presencia del eriugenismo en la tradición manuscrita de la obra teológica de Mario Victorino, mucho más indirecta y tardía, pero que merece ser destacada aquí porque atañe precisamente a la *Vox spiritualis*. En el único códice que poseemos del *Adversus Arium*, el *Berolinensis Phillipps 1684* (siglos IX/X), los paleógrafos distinguen cuatro manos; de ellas, la que V. Rose (*Verzeichnis der lateinischen Handschriften zu Berlin*, I, Berlín 1893, pp. 14-16) llamaba “tercera”, y P. Henry - P. Hadot, en los Prolegómenos de su *editio maior* (*CSEL*, LXXXIII), p. XX, denominan “A<sup>4</sup>”, data del siglo XII. Su aporte consiste en glosas que ofrecen sobre todo traducciones latinas de términos griegos empleados por Victorino, y en ocasiones algún fragmento de San Agustín o de homilías de autores griegos (Severiano de Gabala, Gregorio de Antioquía) en versión latina. Aparecen también escritas por esta mano algunas notas sin indicación de fuente, y una, por lo menos, con una indicación que puede llevar a error sobre su verdadero origen. En efecto, en un pasaje del libro II donde Mario Victorino polemiza con quienes se oponían al uso del término griego *homooousion*, y aducían que era incomprensible y debía por ende ser suprimido de la profesión de fe y de la predicación, o cuando menos traducido al latín (‘Latine, inquit, dicitur. Quia difficile dicitur, ideo expetitis; et si dicatur, sequimini? Magnum miraculum! Verbum vos haereticos facit, vel potius sonus verbi, quod graece dicitur’. *Adv. Ar.*, II, 9, 13-16), hallamos la siguiente glosa de A<sup>4</sup>:

Origenes in Iohannem. Arriani non credunt omousion, hoc est patri consubstantialem et coessentialem et eterusion eum affirmant id est alterius essentiae quam pater est. (*CSEL*, LXXXIII, p. 184).

Los editores no identifican la procedencia real de esta glosa. Mas si se piensa que en la Edad Media la *Vox spiritualis* fue atribuida mayoritariamente a Origenes, la suposición de que podemos hallarnos ante un fragmento de dicha obra eriugeniana surge inmediatamente. Y, en efecto, en *Hom.*, XX, 18-22 se lee:

*Arriani* recipiunt eum [sc. Christum], sed non credunt in nomine eius; non credunt unigenitum dei filium patri consubstantialem; omoousion eum negant, hoc est, patri coessentialem, et eterousion eum affirmant, hoc [variante: id] est, alterius essentiae quam pater est.

Así pues, bajo el falso nombre de Orígenes (quien difícilmente podría haber emitido juicio alguno sobre el arrianismo, por meras razones cronológicas, cf. *Hom.*, p. 54), el pensador irlandés fue utilizado en el siglo XII para aclarar un pasaje de Victorino donde aparecía el término técnico *homooousion*. Ahora bien, curiosamente, cabe conjeturar que Eriúgena, a su vez, había encontrado dicho vocablo, no sólo en Padres griegos como Máximo (cf. *Hom.*, p. 302, n. 1), sino también, abundantemente y rodeado de un rico contexto, en el mismo Mario Victorino. Me limitaré a recordar aquí la observación del *Periphyseon*, II, 567 C (Sh.-W., p. 94, 26-31; se trata de una adición) sobre las palabras griegas *om<o>ouston*, *om<o>agathon*, *omotheou*:

Haec autem nomina quae apud Graecos inseparabilitatem diuinae naturae insinuant in Romanum sermonem non facile uertuntur et nullo modo ad purum, ut arbitror, ideoque solus eorum intellectus separatis uerbis per

*periphrasin* transfertur, ut eorum solummodo uirtus intelligatur quorum interpretatio de uerbo ad uerbum non exprimitur.

Estas frases de Eriúgena parecen escritas en implícita referencia a las páginas del libro II del *Adversus Arium* de donde he extractado las líneas citadas al comienzo de esta nota. Allí Victorino se esfuerza por dar un equivalente latino de *homooousion*, y sólo lo consigue mediante una pluralidad de términos; cf. p. ej. II, 2, 52-55: 'Hic uero *homooousion* significat consubstantiale, simul substantiatum, sine composito uel discretione, sed simul semper quod sit rerum uirtutibus actionibusque discretum'; 10, 21 y sig.; 12, 26-31:

Explicitum est et absolutum: *homooousion* plenum est et de eadem substantia et in eadem substantia et semper simul. Si placet, latine sic habeatur. Si autem unum uerbum graecum, quod magna expressione magnaue breuitate utrumque concludit, placet manere, de deo et domino nostro perseueret. . .

Cf. también el pequeño tratado que se acostumbra titular *De homooousio recipiendo*, especialmente 2, 18 y sig. Acerca de las opiniones paralelas de Eriúgena y Victorino sobre las posibilidades y méritos respectivos de la lengua griega y la latina, pueden verse algunos apuntes en la Conclusión de la Comunicación indicada *supra*, nº 3, nota 9.

Agrego sucintamente —el tema requeriría mucho más espacio— que la fórmula trinitaria '*mian ousian treis ypostaseis*', que es presentada en el *Periphyseon*, II, 567 B (Sh.-W., p. 94, 17-19) —poco antes del pasaje citado más arriba (cf. también II, 613 B; Sh.-W., p. 198, 12-14)—, con las palabras 'Sicut enim Greci . . . dicunt' fue adoptada por el Sínodo de Alejandría en 362, y si bien aparece en otros autores, p. ej. San Agustín (*De trinitate*, V, 8, 10), tiene, al parecer, como primer testigo literario precisamente a Mario Victorino; cf. *Adv. Ar.*, II, 4, 51-52; III, 9, 3-4; y sobre todo III, 4, 38-39: 'Idque a Graecis ita dicitur, ek mias ousias treis einai tas hypostaseis'. (Véase A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, (München) 1972 (Münchener theologische Studien, II, 41), pp. 40, 46, 115, 238, 316). En conexión con dicha fórmula, hallamos en Victorino la afirmación de que 'esse', 'uivere' e 'intellegere' —que según él, se identifican en Dios, respectivamente, con Padre, Hijo y Espíritu Santo— son 'substantia unum, subsistentia tria' (*Adv. Ar.*, III, 4, 32-35); y también: 'Et ideo dictum est: de una substantia, tres subsistentias esse, ut id ipsum quod est esse subsistat tripliciter. . .' (*Adv. Ar.*, II, 4, 51-52). Cabe aquí recordar que en el *Periph.*, I, 455 C (Sh.-W., p. 66, 36-p. 68, 3), tras decir que los 'theologi' han indagado de la naturaleza divina tres predicados: 'esse', 'sapientem esse' y 'uivere', Eriúgena agrega: 'Hac etiam ratione causam omnium *ter subsistentem* uerissime inuenerunt'.

El tema de la tríada *on, zōē, nous*, a que remiten las citas que acabo de hacer, es complejo y tiene una larga historia filosófica que ni siquiera pretendo esbozar aquí (cf. p. ej. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriúgena*, Leiden 1978, en especial pp. 143 y sig.). El solo hecho de que en el pensador irlandés hallemos 'sapientia' en lugar de 'intellegere', y sobre todo el que esté en el segundo puesto de la tríada, no en el tercero (de modo que la sabiduría se identifique con el Hijo y la vida con el Espíritu Santo) nos indica que su exposición se inspira fundamentalmente en el Pseudo Dionisio (cf. I. P. Sheldon-Williams, *Periph.*, I, n. 77, p. 229; Gersh. *op. cit.*, p. 154, n. 134; pp. 262-264). No obstante, por las similitudes de vocabulario arriba apuntadas y otras correspondencias entre los dos autores, me inclino a creer que la influencia de Mario Victorino no es ajena a la elaboración que esta cuestión recibió en Eriúgena, quien parece fusionar en este punto y en otros distintas corrientes neoplatónicas, más o menos cristianizadas.

(Sobre la tríada ser —vida— pensamiento en Victorino, y sus fuentes, véase ante todo P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. I, especialmente cap. IV-V; y sobre paralelos gnósticos, Luise Abramowski, "Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 74. Band (1983), 108-128; F. García Bazán, "Prolegómenos bíblicos y

paganos de la doctrina de los trascendentales”, *Revista Bíblica* (Buenos Aires), Año 46, Nueva época (1984), pp. 213-233; en cuanto a los orígenes e historia del tema en la filosofía griega hasta Plotino, conviene consultar también un trabajo anterior de P. Hadot, “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, en *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960 (Fondation Hardt, Entretiens sur l’Antiquité classique, V), pp. 107-157).

### RÉSUMÉ

Ce second et dernier article sur le chapitre I de la *Vox spiritualis* de Jean Scot, en réexaminant brièvement, d’abord (n° 3 a), l’ordre dans lequel il faut lire I, 8-12, repousse, avec deux textes parallèles du *Periphyseon* à l’appui, la correction de F. Ravaisson qui rapportait les mots ‘cum post deum sint... non excedant’ aux “choses qui sont”; puis, dans deux sections (b et c) qui ont été reprises et développées dans une communication de l’auteur au Colloque érigénien de Montréal (1983), on établit un classement des principales propositions de Jean Scot concernant ‘quae sunt et quae non sunt’, et l’on rapproche ces propositions d’énoncés analogues de l’*Ad Candidum* de Marius Victorinus, source importante et peu étudiée de la pensée érigénienne. On considère ensuite (n° 4 et n° 5) les lignes I, 14-16, en s’arrêtant sur l’identification des “choses qui ne sont pas” avec les causes primordiales et sur le sens du verbe ‘superuehitur’. La Conclusion de l’article met en relief l’intérêt d’une citation de Nicolas de Cues pour l’établissement du texte de la *Vox spiritualis*. Une Note Annexe signale la présence, non relevée jusqu’ici, d’un fragment de l’*Homélie* parmi les gloses du manuscrit de l’*Adversus Arium*, et suggère la probabilité d’une influence de Victorinus sur la terminologie trinitaire de Jean Scot.