

## ACERCA DE LA FORMULA ERIUGENIANA 'DEUS EST OMNIA' Y SUS FUENTES NEOPLATONICAS

GUSTAVO A. PIEMONTE \*

### I

Una de las tesis eriúgenianas más difundidas, y a la vez más discutidas, tanto en lo que respecta a su verdadero significado como en lo que atañe a la valoración positiva o negativa que merece, es la referente a la unidad e identidad de Dios con la creatura. Para algunos, el panteísmo de Eriúgena es indudable, y si los pasajes de su obra que han dado pie a tal interpretación le ocasionaron desde la Edad Media más de una censura por parte de las autoridades eclesiásticas<sup>1</sup>, también contribuyeron a ga-

\* Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

Las obras de Eriúgena son citadas según las ediciones hoy corrientemente utilizadas (Sheldon-Williams para el *Periphyseon*), I-III, y PL 122 para los libros IV y V; Jeauneau para la *Hom(ilia)* y el *C(omentario sobre el evangelio de) J(uan)*; Barbet para las *Expos(iciones in) Ierarchiam coelestem*; Madec para el *De praed(estinatione)*; Traube para los *Carm(ina)*. Las referencias bibliográficas detalladas pueden verse en números anteriores de esta Revista, p. ej. en el Vol. VII (1986), p. 47.

<sup>1</sup> Sin embargo, las condenas de que Eriúgena fue objeto en vida sólo se referían a su participación en la querrela sobre la predestinación, no al *Periphyseon*, donde se encuentran sobre todo las doctrinas en cuestión. Esta obra no parece haber sido formalmente condenada hasta el siglo XIII, primeramente por un sínodo de obispos de la región de París, y luego, en 1225, por el papa Honorio III; en la carta papal no figura, por otra parte, el nombre del autor ni se especifican las tesis erróneas. Una de las primeras menciones puntuales del tema que nos ocupa la da el canonista Enrique de Susa en 1271, sobre la base de informaciones de Eudes (Odón) de Châteauroux, quien había sido Canciller de la Universidad de París en 1238-1244: 'Primus et summus

narle, sobre todo en ambientes no católicos, la halagüeña fama de precursor, en este tema como en otros, de posiciones defendidas siglos más tarde por ilustres figuras de la filosofía moderna. A todo esto, destacados especialistas contemporáneos han replanteado la cuestión en su conjunto, y han negado decididamente que el pensador irlandés pueda ser calificado de panteísta. Escogiendo dos nombres representativos, recordaré aquí solo la opinión de M. Cappuyns, en su obra clásica sobre Juan Escoto<sup>2</sup>, y, más recientemente, la de W. Beierwaltes, excelente conocedor de Eriúgena y del neoplatonismo en general, quien en un estudio aparecido poco tiempo ha, analiza una vez más el problema de la relación entre el Creador y lo creado en Eriúgena y manifiesta que el concepto de panteísmo, tomado positiva o negativamente (es decir, en un contexto de alabanza o en uno de censura), le parece en cualquier caso "inutilizable" para la caracterización del pensamiento eriugeniano<sup>3</sup>.

Los textos en que Eriúgena afirma que Dios "es todas las cosas" se encuentran en casi todas sus obras, incluidos el Comentario<sup>4</sup> y la Homilía<sup>5</sup> sobre el evangelio de Juan, y los *Carmina*<sup>6</sup>;

---

error est quod omnia sunt Deus... (cf. P. Lucentini, "L'eresia di Amalrico", *Eriugena Redivivus, Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Hrsg. W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, 174-191, en especial p. 174, n. 2 y pp. 190-191). Contra la opinión generalmente recibida, Lucentini sostiene que la vinculación de las doctrinas de Amalrico de Bène y sus discípulos (comienzos del siglo XIII) con el *Periph.* que aparece en Enrique de Susa probablemente no responde a la realidad histórica: pero véase *infra*, n. 115).

<sup>2</sup> Véase su *Jean Scot Eriugène*, Paris-Louvain 1933 (reimpr. Bruxelles 1969), pp. 347-351.

<sup>3</sup> Cf. su trabajo "Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas", *Begriff und Metapher, Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Hrsg. W. Beierwaltes, Heidelberg 1990, 39-64: p. 55 ("unbrauchbar"). Ya en obras anteriores (cf. *infra*, n. 16) el Prof. Beierwaltes había puesto de relieve la necesidad de equilibrar las afirmaciones supuestamente "panteístas" de Eriúgena con otros textos en donde el pensador irlandés subraya la trascendencia de Dios.

<sup>4</sup> *CJ*, I, xxvii, 76-77: 'Ipse est enim, ut ait sanctus Augustinus, intellectus omnium, immo omnia' (cf. *infra*, notas 7 y 9); III, XI, 9-10: 'Diunitas eius nihil superat, quia omnia est' (contraponer a este último pasaje los indicados *infra*, n. 111, en los cuales se dice que al ser todas las cosas, Dios no deja de estar por encima de todas ellas).

<sup>5</sup> *Hom.*, XI, 19ss: 'Et in his omnibus nichil aliud tibi ueritas declarabit praeter ipsum qui fecit omnia, extra quem nichil contemplaturus es, quia ipse est omnia. In omnibus enim quae sunt, quicquid est, ipse est...'

<sup>6</sup> Cf. *Carm.*, VIII, II, 32ss, versos que he citado y comentado en mis "Acotaciones sobre algunos poemas de Eriúgena", *Patr. et Med.*, XI (1990), 27-67: p. 34 (el artículo citado comienza en *Patr. et Med.*, X (1989), 21-47).

apuntado ya brevemente en el *De praedestinatione*<sup>7</sup>, y presente asimismo en las *Expositiones* de Dionisio<sup>8</sup>, este inquietante teorema metafísico es sobre todo enunciado y desarrollado en el *Periphyseon*<sup>9</sup>, especialmente en el libro III. De todos los pasajes de esta obra en los cuales se lo lee, me ha parecido conveniente reexaminar uno, que es posiblemente el más célebre, y en el cual la tesis "panteísta" aparece formulada con gran nitidez; el examen, que incluirá análisis comparativos hasta hoy no efectuados, intentará poner al descubierto las raíces histórico-filosóficas últimas y el intermediario más probable de la transmisión a Eriúgena de esta tesis tan controvertida. El pasaje en cuestión es aquel en que 'Alumnus' contrasta la nueva concepción de la creación que le expone 'Nutritor' con las ideas tradicionales que él compartía hasta ese momento con la gran mayoría:

¿Qué queda sino manifestar lo que mucho me inquieta, es decir de qué modo todas las cosas son eternas y creadas, de qué modo lo que no tiene ni principio ni fin es delimitado por un principio y un fin? En efecto, tales (predicados) están en pugna unos con otros, y a menos que tú me lo expliques, ignoro cómo se conciliarán entre sí. Pues yo consideraba que solo Dios es ANAPXON, es decir sin principio —ya que él es principio y fin de todas las cosas, y no comienza en ningún principio ni termina en ningún fin—, y que las demás cosas, en cambio, comienzan y cada cual tiende a su propio fin, por lo cual no son eternas sino creadas. Y (ahora) me parece incomparablemente más elevado y más admirable que todas esas (ideas) lo que tú afirmas apoyándote en la autoridad

<sup>7</sup> *Op. cit.*, II, 49-50: 'Summus enim ille intellectus, in quo sunt uniuersa —immo ipse est uniuersa—. . .'. Según el editor, en nota *ad loc.*, esta fórmula proviene de Agustín, *De ordine*, II, 9, 26, y a dicho texto agustiniano —junto con otro del mismo origen— debe remitir Eriúgena en el primer pasaje del *CJ* citado arriba, n. 4. (Adviértase que allí Agustín habla del intelecto en general, antes que de Dios.)

<sup>8</sup> Cf. p. ej. *Expos.*, IV, 78-80: 'Si enim ipse est simul omnia que sunt et que non sunt, quis dixerit aliquid eum esse uel non esse, dum omnium sit esse et plus quam esse?'

<sup>9</sup> Varios de los textos respectivos serán recordados en las páginas siguientes. Pueden agregárseles algunos otros, p. ej.: I, 516 D-517 A (p. 206, 7-8): 'cum in ipso omnia sint, immo cum sit ipse omnia'; III, 642 C (p. 80, 12-14): 'uel certe indiuidua et inseparabilis unitas omnium dei uerbum est quoniam ipsum omnia est'; 659 A (p. 118, 17-18; adición): 'ipse est enim intellectus omnium, immo omnia' (cf. *supra*, n. 4); 680 A (p. 164, 24): "'Omnia in sapientia fecisti", hoc est: Sapientiam tuam omnia fecisti'; 685 C (p. 178, 7-8): 'Essendo enim ipsum fiunt omnia quoniam ipsum omnia est'; 704 B-C (p. 220, 18ss): "'Vidit" ergo "deus quod esset bonum", hoc est: Vidit se ipsum in omnibus bonum. Non enim deus uidet nisi se ipsum [quia extra ipsum nihil est et omne quod in ipso est ipse est]...'; V. 952 A: 'et in omnibus omnia existens'. Ver además los pasajes indicados *infra*, notas 22 y 23.

de San Dionisio Areopagita, a saber, que el mismo Dios es a la vez Creador de todas las cosas y creado en todas las cosas. Esto es, en efecto, algo hasta el presente no oído ni conocido, no solo para mí, sino también para muchos, para casi todos. Pues si es así, ¿quién no prorrumpirá inmediatamente en la exclamación siguiente?:

¡Entonces Dios es todas las cosas, y todas las cosas (son) Dios! (*Deus itaque omnia est, et omnia deus!*)

Y esto será juzgado monstruoso aun por aquellos a quienes se tiene por sabios, al considerar la múltiple variedad de las cosas visibles e invisibles, en tanto que Dios es uno. Y a no ser que persuadados de estas (afirmaciones) mediante ejemplos de realidades comprensibles para la inteligencia, no puede suceder sino que, o bien se las pasará por alto, como planteadas solamente pero no discutidas —lo cual no podrá suceder sin pesar de mi espíritu; pues aquéllos que en medio de muy espesas tinieblas esperan el surgimiento de una luz en el futuro no se sienten totalmente abrumados por la tristeza, pero si la luz que esperan les es arrebatada se quedará no sólo en tinieblas sino también en gran dolor; al haberles sido quitado el bien que esperaban—; o bien todo lo que de esas cosas ha sido dicho por ti será juzgado falso por los menos capaces intelectualmente, y, tras despreciarlo, recaerán en sus antiguas opiniones, que ya ahora son reacios a abandonar, como si fueran verdaderas. Por eso, la vía del razonamiento debe comenzar con ejemplos tomados de la naturaleza, a los cuales nadie se resiste, salvo el cegado por una necesidad excesiva<sup>10</sup>.

Antes de emprender la tarea de investigar las fuentes de este pasaje, conviene excluir un posible malentendido acerca del escándalo que, según prevé el discípulo, provocará la ecuación 'Deus omnia est et omnia deus', la cual le parece seguirse necesariamente de las explicaciones de su maestro. El rechazo de quienes "pasan por sabios", o la incompreensión de los que adhieren a las opiniones tradicionales en forma irreflexiva —así fueren éstos una multitud—, no constituyen, por supuesto, razón suficiente para que un filósofo como Eriúgena deseche una tesis, por temerariamente innovadora y chocantemente paradójica que resulte; antes al contrario. El contexto inmediato y mediato muestra claramente que de lo que se trata no es de establecer que la ecuación citada en realidad no responde a las nuevas enseñanzas que acaba de recibir el discípulo, sino de ilustrar mejor, a fin de superar probables objeciones, la doctrina que 'Nutri-

<sup>10</sup> *Periph.*, III, 650 B - 651 A (p. 98, 22 - p. 100, 12). Traducción personal; he agregado entre paréntesis unas pocas palabras para hacer más claro el sentido. El original latino de la mayor parte de este pasaje puede verse más abajo, apartado III.

tor' ha comenzado a exponerle<sup>11</sup>. Y de hecho, su deseo es satisfecho ampliamente a lo largo de las páginas que siguen, de manera que al terminar la 'quaestio de nihilo', la recapitulación final puede retomar no sólo la afirmación de que la naturaleza divina crea y es creada —calificada aquí de algo 'inauditum et incognitum'—, sino también la conclusión conexa según la cual Dios y lo creado son uno, traducida en una fórmula que, si no por las palabras, por el contenido equivale a la de 'deus omnia est': 'Quadripertitam uniuersalis naturae diuisionem nunc clarissime uideo et de deo et in deo esse indubitanter intelligenda cognosco'<sup>12</sup>. Esta certidumbre de 'Alumnus' es sin duda un resultado del cumplimiento del anhelo que había comunicado al maestro en el párrafo arriba citado, de que apoyara su doctrina con ejemplos accesibles para la inteligencia. Al finalizar la 'quaestio', la luz que esperaba le habrá sido dada, y las "tinieblas espesísimas" habrán cedido el lugar a una "visión clarísima" de las mismas verdades que antes lo hacían cavilar.

No hay duda, pues, de que —si bien con la salvedad de que es menester conciliar esta proposición con otra verdad fundamental, a saber, 'Deus unum est'— la fórmula 'Deus omnia est' de 650 D —que, por lo demás, no difiere sustancialmente de las otras fórmulas eriugenianas de unidad Dios-creatura recordadas arriba<sup>13</sup>— refleja el pensamiento personal de Juan Escoto. Si la calificación de "panteísta" es un reproche, ineluctable es conceder, con uno de los principales defensores de Eriúgena contra tal cargo, que el *Periphyseon* se presenta bajo "apariencias muy desfavorables" en esta materia<sup>14</sup>. Por su parte, el Prof. Beierwaltes, al referirse a la polémica aún abierta en torno de la

<sup>11</sup> Cf. la discusión de las interpretaciones que dan de este pasaje Cappuyns y Gilson en mis "Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena", *Sapientia*, XXIII (1968), 37-58 y 115-132: p. 46, n. 31. Obsérvese que estos dos estudiosos terminan la cita de Eriúgena con las palabras "Dios es uno"; ahora bien, al omitirse las líneas siguientes: "Y a no ser que persuadas de estas afirmaciones...", etc., la intención verdadera de los comentaristas de 'Alumnus' queda completamente oscurecida (sobre todo en Gilson).

<sup>12</sup> *Periph.*, III, 690 A (p. 188, 8-9). La 'recapitulatio' comienza en 688 A (p. 182, 25ss). Una 'collectio' análoga de las cuatro formas de la naturaleza universal se lee ya al principio del libro II, cf. en particular 528 B (p. 12, 12-14): 'num negabis creatorem et creaturam unum esse? A. Non facile negarim. Huic enim collectioni resistere uidetur mihi ridiculosum esse'. Ver asimismo III, 678 B-C (p. 160, 37ss): 'Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere deum et creaturam, sed unum et id ipsum...'

<sup>13</sup> *Supra*, notas 4 a 9. Sobre la presencia adicional aquí de la proposición inversa 'et omnia deus', ver más adelante, apartado III *in fine*.

<sup>14</sup> Cf. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, p. 351.

cuestión, admite que uno de los factores que dan pie al debate es la manera en que el propio filósofo expone su pensamiento, la cual puede llevar aun al intérprete cuidadoso al desconcierto o la desesperación, si busca una definición por sí o no<sup>15</sup>. Sucede, en efecto, que a las fórmulas que sugieren una identidad total entre el Creador y lo creado se contraponen en Eriúgena las "Differenz-Formeln", que enfatizan la trascendencia absoluta de Dios, quien, al dar origen a las cosas, no deja de existir en sí mismo separado de todas ellas, fuera y por encima de todas<sup>16</sup>. Ya Maurice De Wulf había puesto de relieve la presencia en el Irlandés, al lado de los textos de sabor monista, de otros que afirman con no menor decisión la distinción entre Dios y las creaturas<sup>17</sup>. La existencia de tales afirmaciones opuestas dentro de la obra eriugeniana debe ciertamente ser tenida en cuenta<sup>18</sup>. Pero es obvio que, en una filosofía que se encuadra explícitamente en la fe cristiana, los pasajes al menos aparentemente panteístas crean en cualquier caso dificultad<sup>19</sup>. Resulta, pues, natural interrogarse sobre las razones que pueden haber llevado al maestro de la corte de aquel ῥοθόδοξος ἀναξ, Carlos el Calvo, a internarse en aguas tan peligrosas, en las cuales su obra más importante habría de encontrar grandes escollos, siglos después de la muerte de su autor. No pretendo, desde luego, con este nuevo examen de problemas ya a menudo y muy competentemente tratados llegar a conclusiones enteramente novedosas, ni mucho menos definitivas; pero quizás se pueda aún aportar, especialmente sobre el pasaje de *Periph.*, III arriba citado, algún dato nuevo que contribuya a hacer avanzar un poco la discusión.

<sup>15</sup> Cf. W. Beierwaltes, "Duplex Theoria" (*supra*, n. 3), p. 56.

<sup>16</sup> W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 55. La contraposición dialéctica entre immanencia y trascendencia en el pensamiento eriugeniano había sido ya anteriormente destacada por el sabio alemán en varias publicaciones, p. ej. "Negati Affirmatio: Welt als Metapher", *Philos. Jahrb.*, 83 (1976), 237-265; p. 248; *Denken des Einen*, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985, pp. 356-357.

<sup>17</sup> Cf. M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain-Paris, 1934<sup>6</sup>, t. I, pp. 138-139. Para este autor, la existencia de la segunda serie de textos prueba que Eriúgena no es panteísta. Una posición análoga defiende actualmente Dermot Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena*, A Study of Idealism in the Middle Ages, Cambridge, 1989 (reimpr. 1990), p. 89.

<sup>18</sup> En las páginas finales del último apartado (V) del presente artículo se hallará un ensayo de apreciación global y equilibrada de las afirmaciones de Eriúgena sobre el tema 'Deus est omnia'.

<sup>19</sup> Una muy útil comparación de las actitudes respectivas de Juan Escoto y Nicolás de Cusa frente a estos problemas y a otras cuestiones filosóficas se puede encontrar en W. Beierwaltes, "Eriugena und Cusanus", *Eriugena Redivivus* (*supra*, n. 1), 311-348.

## II

El principal entre los escasos precedentes que, dentro del campo de los autores generalmente reconocidos como fuentes de Eriúgena, han sido señalados para las debatidas proposiciones "panteístas" de éste, es posiblemente una frase del Pseudo Dionisio: "El ser de todas las cosas es la divinidad que está por encima del ser"<sup>20</sup>. Como se ha apuntado con razón<sup>21</sup>, Juan Escoto mismo remite a este texto del Areopagita varias veces, y lo presenta como la autoridad en que se sustentan sus afirmaciones sobre Dios como 'omnium essentia'. E indiscutiblemente, los pasajes en que Eriúgena dice (con o sin cita explícita de la frase dionisiana) que Dios, o su 'diffusio', o su 'intellectus', es la 'essentia', 'substantia', o 'subsistentia' misma de las creaturas<sup>22</sup>, tienen un sentido muy próximo al de aquellos arriba recordados en donde declara directamente que Dios es 'omnia'. No obstante, hay entre unos y otros una cierta diferencia de matiz, que el propio autor indica al introducir el segundo predicado como más exacto o pleno que el primero: 'intellectus omnium in divina sapientia substantia est omnium, imo omnia'<sup>23</sup>. Ahora bien, Dionisio había dicho solamente que la divinidad es "el ser de todas las cosas" (τὸ εἶναι πάντων), no "todas las cosas" (πάντα). Parecería, pues, que el paso de uno a otro enunciado, con la consiguiente intensificación de la coloración panteísta<sup>24</sup>, es un desarrollo personal de Eriúgena. A menos que, por alguna vía, nuestro filósofo haya entrado en comunicación con fuentes distintas del Pseudo Dionisio, en las cuales el predicado 'omnia' (πάντα) era atribuido

<sup>20</sup> *Cacl. Hier.*, IV, 1; PG 3, 177 D. Acerca de la versión eriugeniana de esta frase, ver más adelante, IV, *in fine*.

<sup>21</sup> Cf. p. ej. las acotaciones de E. Jeauneau en su edición de *CJ*, p. 262, n. 2, y en "Quisquilliae e Mazarinaeo codice 561 depromptae"; *Rech. Théol. Anc. Méd.*, 45 (1978), 79-129 (= E. Jeauneau, *Etudes érigéniennes*, Paris, 1987, 435-487), p. 126.

<sup>22</sup> Cf. *Periph.*, I, 443 B (p. 38, 25-27); 516 C (p. 204, 28-30); II, 559 A-B (p. 76, 21-22.29-30); III, 642 C-D (p. 80, 15-16); 644 C (p. 84, 18-19). *Expos.*, I, 8-10; IV, 120.195-197; XIII, 488-489; XV, 274-275. Asimismo la Glosa III publicada por E. Jeauneau, "Quisquilliae...", p. 104.

<sup>23</sup> *Periph.*, IV, 770 C. (Esta frase y las siguientes, impresas en bastardilla en Migne, no pertenecen a la cita de S. Agustín que las precede, sino al mismo Eriúgena.)

<sup>24</sup> En efecto, al decir que Dios es todas las cosas parece identificársele inmediatamente con éstas, mientras que decir que Dios es el ser de las cosas puede entenderse más fácilmente como una expresión de su causalidad universal: sin Dios, las cosas no existirían, luego él "es el ser de ellas" (cf. la interpretación que de la frase del Areopagita da p. ej. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, 3, 8, ad 1m).

explícitamente al primer principio, y que el influjo de esas fuentes se haya combinado con el dionisiano en la doctrina eriúgeniana de 'Deus omnia'.

Las afinidades de Eriúgena con Plotino han sido advertidas desde hace mucho, pero las cuestiones que tales afinidades plantean están lejos de haberse agotado, y, tal como lo nota un panorama de los estudios recientes sobre el Irlandés, el redescubrimiento (y reelaboración) de más de un tema plotiniano en el *Periphyseon* tiene aún algo de "desconcertante"<sup>25</sup>. En efecto, la explicación más sencilla, es decir la hipótesis de una influencia directa de Plotino sobre Juan Escoto, aparece actualmente como históricamente improbable, ya que no se descubre indicio alguno de que las *Ennéadas*, o parte de ellas, hayan sido accesibles en Occidente en el siglo IX, ni por su original griego ni a través de una versión latina<sup>26</sup>. El intento más conocido de demostrar que Eriúgena debe haber leído algo, al menos, de Plotino data de 1927<sup>27</sup>, y no parece haber conquistado desde entonces la adhesión de los estudiosos: a poco de publicado el trabajo en cuestión, tanto Cappuyns, desde el punto de vista de los estudios eriúgenianos<sup>28</sup>, como Paul Henry, en su investigación sobre *Plotin et l'Occident*<sup>29</sup>, observaban que las similitudes puestas de relieve no alcanzaban a probar una dependencia *inmediata* de Eriúgena respecto de Plotino, ya que podían deberse al conocimiento (cierto y no meramente hipotético) que tenía el filósofo irlandés de autores influidos a su vez por el neoplatonismo, como Agustín, Gregorio de Nisa, el Pseudo Dionisio y Máximo. Esta posición crítica es también la que prevalece hoy<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cf. James McEvoy, "John Scottus Eriugena: Recent Works of Consultation", en *Eriugena* (Boletín de SPES = Society for the Promotion of Eriugenan Studies), 1992, 6-13: p. 12 ("baffling"). El Prof. McEvoy (Louvain-la-Neuve) es Secretario de SPES desde 1991.

<sup>26</sup> Sobre los 'libri platoniorum' traducidos, según el testimonio de Agustín, por Mario Victorino, y que incluían probablemente algunos tratados de Plotino, cf. P. Hadot, *Marius Victorinus*, Paris, 1971, pp. 201ss. Esa versión, empero, parece haberse perdido siglos antes de la época de Eriúgena.

<sup>27</sup> Ver Marguerite Techert, "Le Plotinisme dans le système de Jean Scot Erigène", *Revue Néo-Scol. Philos.*, 29 (1927), 28-68. Las "conformités d'expression", que le parecían a Techert de mayor valor probatorio que la mera semejanza en las ideas, eran según ella especialmente notables en los pasajes eriúgenianos que comparaba con *Enn.*, V, 1, 1 (art. cit., pp. 59-62). Pero Techert no cita *Enn.*, V, 2, ni se le ocurre relacionar con la frase de ese tratado que recuerdo más abajo (en el cuerpo de la página) las tesis eriúgenianas sobre Dios y el mundo que resume en las pp. 33 ss.

<sup>28</sup> Cf. su *Jean Scot Erigène*, p. 216, n. 2.

<sup>29</sup> Louvain 1934, Apéndice II, pp. 246-247.

<sup>30</sup> Cf. p. ej. W. Beierwaltes, "Marginalien zu Eriugenas 'Platonis-



El paralelismo entre tesis fundamentales de la doctrina eriugeniana sobre Dios y la metafísica plotiniana del Uno es seguramente una de las semejanzas principales entre los dos pensadores subrayadas por los historiadores de la filosofía. Como el Uno de Plotino, Dios, según Eriúgena, es *a la vez* absolutamente trascendente, anterior y superior a todo ente finito, e inmanente en las cosas que de él provienen, en la totalidad de la cual es principio. Juan Escoto se inscribe así en la línea de los filósofos que tienen por modelo, al menos objetivamente (cuando no también históricamente), la concepción de Plotino sobre el Uno y el Todo<sup>31</sup>, como Eckhart y el Cusano, o, en época moderna (y por supuesto que no sin modificaciones doctrinales profundas), Leibniz o Schelling. Dicha concepción plotiniana se sintetiza, según la autorizada exposición de W. Beierwaltes, en una proposición que se lee en *Enn.*, V, 2, 1: τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν ἑαυτῇ γὰρ πάντων οὐ πάντα. "El Uno (es) todas las cosas, y ninguna (de ellas): en efecto, el principio de todas las cosas no (es) todas las cosas". Este enunciado combina en paradójica unidad dos aspectos igualmente fundamentales y aparentemente contradictorios del Uno: su presencia en todas las cosas, que las constituye en el ser, y su no ser ninguna cosa determinada, ningún "algo", infirmitad, infinitud y trascendencia que le permiten precisamente ser el principio primero de todas las cosas delimitadas. Esos dos aspectos opuestos e indisolublemente ligados entre sí son simbolizados en otros pasajes de Plotino por una metáfora espacial: el Uno está "en todas partes y en ninguna"<sup>32</sup>.

Ahora bien, este texto central de las *Ennéadas* no solamente condensa una metafísica afín a la que caracterizará siglos más tarde a Eriúgena, sino que muestra —incluso en los términos empleados— tres correspondencias específicas con el pasaje del *Periph.*, III, 650 B-D que nos ocupa:

- en primer lugar hallamos aquí, enunciado formalmente y sin que haga falta inferencia alguna, al predicado "todas las cosas", que es uno de los elementos más importantes y definitorios de la página eriugeniana ('Deus omnia est');
- nótese además que el concepto correlativo "uno" está también

mus', *Platonismus und Christentum*, Hrsg. H. - D. Blume - F. Mann, Münster 1983 (*Jahrb. für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10) p. 65; D. Moran, *op. cit.* (*supra*, n. 17), p. 106.

<sup>31</sup> Es lo que Beierwaltes denomina la "All-Einheits-Lehre" de Plotino, cf. *Denken des Einen* (*supra*, n. 16), pp. 38 ss., y sobre las doctrinas análogas de épocas posteriores (incluida la eriugeniana), pp. 64 ss.

<sup>32</sup> Cf. Beierwaltes, *loc. cit.* (n. 31), en especial pp. 39, 47.

presente en Eriúgena (aunque no en la función clave de sujeto de la proposición, véase abajo): 'Deus autem *unum* est';

- agréguese que a la mención plotiniana de la condición de "principio de todas las cosas" propia del Uno corresponde en el *Periphyseon* una frase que se lee pocas líneas antes de la ecuación 'Deus omnia est': 'Ipse enim *principium omnium et finis est...*'.

Estos tres puntos de coincidencia precisos llevan a sospechar que el párrafo eriugeniano acaso esté relacionado de algún modo *genéticamente* —y no sólo "tipológicamente"— con el pasaje de las *Ennéadas*. Mas por el otro lado, varias diferencias entre los dos textos también saltan a la vista, y sugieren que tal vinculación genética, si existió, debe haber sido indirecta:

- ante todo, el sujeto de "todas las cosas" no es en Plotino "Dios", sino "el Uno": el propio Eriúgena podría haber reemplazado dicha designación típicamente plotiniana por la más común 'Deus', pero también haber seguido en ello a algún intermediario;
- se advierte además que en Plotino la frase carece de cópula, mientras que en Eriúgena se lee 'Deus *est* omnia';
- Plotino no efectúa la inversión de sujeto y predicado<sup>33</sup> que sigue en Eriúgena al enunciado principal ('...et omnia deus');
- de las demás diferencias que pueden observarse, importa sobre todo notar que ni el "y ninguna de ellas" plotiniano encuentra equivalente en este párrafo de Eriúgena<sup>34</sup>, ni el 'et in omnibus factum' de Juan Escoto parece inspirarse en Plotino<sup>35</sup>.

El cotejo efectuado no induce, pues, a replotar la hipótesis de una dependencia inmediata de Eriúgena respecto de Plotino,

<sup>33</sup> Acerca de la ausencia de cópula explícita y de inversión de sujeto y predicado en Plotino, ver Beierwaltes, *op. cit.*, pp. 39 ss.

<sup>34</sup> La idea de que Dios no es ninguno de los entes particulares está por cierto presente en Eriúgena, p. ej. en un pasaje no lejano del que ahora examino, a saber *Periph.*, III, 680 D (p. 166, 23-24): 'in nullo enim intelligitur existentium quia superat omnia'; pero no figura en 650 B-D, lo cual seguramente se debe a la interpretación que de las palabras de Plotino daba el intermediario a través del cual las conoció Juan Escoto, como se verá en el apartado III.

<sup>35</sup> La indicación explícita de Eriúgena que da a Dionisio como fuente de esta última idea no cierra, por otra parte, la cuestión de su origen, como se verá más abajo; hay que tener en cuenta que el Areopagita, por su presunta autoridad cuasi apostólica, representaba una garantía doctrinal muy valiosa cuando de lo que se trataba era de hacer aceptar tesis o enfoques inusitados.

pero sí pone de manifiesto correspondencias que me parecen lo suficientemente significativas como para que resulte razonable conjeturar que del pasaje citado de las *Ennéadas*, leído probablemente en un contexto distinto del original, podría provenir, en definitiva, el predicado 'omnia' que Eriúgena dice de Dios en el debatido párrafo del *Periph.*, III, antes transcripto. No sería de despreciar el progreso que la verificación de esa hipótesis aportaría en la comprensión de la doctrina eriugeniana. Pero veamos ahora si es posible identificar al intermediario a través del cual el pensador irlandés se puso en contacto con la fórmula plotiniana.

### III

Los caminos por los cuales conceptos y expresiones de Plotino podían llegar hasta Juan Escoto eran más de uno: por los Padres Capadocios, por ejemplo, que se contaban entre los autores de lengua griega cuyas obras le eran familiares; o, entre los latinos, a través de Macrobio, de Ambrosio o de Agustín. Es bien sabido que este último, a su vez, había tenido acceso a Plotino mediante la traducción latina de Mario Victorino, la cual lamentablemente no se ha conservado, de manera que ignoramos su contenido exacto; en todo caso, los críticos suelen opinar actualmente que los 'libri platoniorum' de que habla Agustín comprendían ciertamente tratados plotinianos, aunque también incluían textos de Porfirio, acerca de cuyo peso dentro del conjunto no hay unanimidad<sup>36</sup>. Si en el neoplatonismo de Agustín Porfirio desempeñó una función importante, otro tanto cabe afirmar del que distingue las obras personales de su precursor Victorino; al respecto se deben tener en cuenta sobre todo las investigaciones de Pierre Hadot, quien llegó a la conclusión de que las concepciones filosóficas fundamentales y el vocabulario de las obras teológicas de Victorino no son plotinianos sino porfirianos<sup>37</sup>. Ello no ha sido óbice, sin embargo, para que en la

<sup>36</sup> La presencia de Porfirio, no sólo a título de editor y comentador de Plotino, sino también como filósofo con doctrinas propias, en esos libros leídos por Agustín fue puesta de relieve en 1933 por W. Theiler, y en 1959 por John J. O'Meara (cf. el trabajo reciente de este último, "The Neoplatonism of Saint Augustine", *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D. J. O'Meara, Norfolk (Virginia) 1982, 34-41). Ve en cambio el neoplatonismo de Agustín como puramente plotiniano R. J. O'Connell, "Porphyrianism in the Early Augustine. Olivier Du Roy's Contribution", *From Augustine to Eriugena*, ed. F. X. Martin - J. A. Richmond, Washington, 1991, 126-142.

<sup>37</sup> Véase sobre todo su obra en dos volúmenes *Porphyre et Victorinus*,

edición comentada de dichas obras que publicó en colaboración con Paul Henry indicara numerosos paralelos temáticos con las *Ennéadas*<sup>38</sup>; además, en tres pasajes referencias genéricas de Victorino son identificadas, de acuerdo con lo ya propuesto por Henry en 1934, como alusiones a Plotino<sup>39</sup>. Sólo uno de los textos así señalados merece, empero, entrar en la categoría de cita literal, a saber, *Adv. Ar.*, IV, 22, 7-9: 'nonnulli autem dixerunt deum esse *unum omnia et nec unum; omnium enim principium*, unde *non omnia, sed illo modo omnia*'. Pues bien, como el lector lo habrá notado, estas frases latinas cuyo autor no es designado por su nombre no son sino la traducción —con algunas modificaciones que enseguida veremos— de las famosas líneas de *Enn.*, V, 2, 1, cuyos ecos creíamos percibir, algo distorsionados, en Eriúgena. . . Como existen, por otro lado, múltiples pruebas de que el Irlandés conocía las obras de Mario Victorino, incluido todo el *Adversus Arium*<sup>40</sup>, surge inmediatamente la hipótesis de que éste es el intermediario que buscábamos. Una comparación pormenorizada de las líneas de Victorino y su contexto con la página eriugeniana confirmará tal suposición. Pero ya el corto texto citado es suficiente para una constatación preliminar: las dos primeras diferencias entre Eriúgena y Plotino antes indicadas (la presencia en Eriúgena del sujeto 'Deus' y del verbo 'esse') se explican perfectamente leyendo la adapta-

Paris, 1968. Poco después, en *Marius Victorinus* (1971), Hadot condensa su convicción en una frase categórica: "le néoplatonisme de Victorinus n'est pas plotinien" (p. 203).

<sup>38</sup> La edición mencionada fue publicada en la colección Sources Chrétiennes, vol. 68 y 69 (Paris, 1960). Véase en el segundo tomo (en lo sucesivo indicado: "Hadot, *Comm.*") las referencias a Plotino del Índice de autores, pp. 1143-1147.

<sup>39</sup> Véase el *apparatus fontium* de la edición comentada indicada y de la edición crítica más completa publicada por los mismos especialistas en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 83, 1, Viena, 1971 (los textos de Mario Victorino son aquí citados según esta última), en los pasajes siguientes: *Adv. Ar.*, I, 30, 19-20 ('sapientes et antiqui'; los editores remiten también a Aristóteles); I, 32, 17-18 ('multi'); IV, 22, 7-8 ('nonnulli'). Cf. además P. Henry, *Plotin et l'Occident* (*supra*, n. 29), pp. 48 ss. Otra "referencia anónima" de Victorino que Henry, *op. cit.*, pp. 56-57, relacionaba con Plotino se halla en *Adv. Ar.*, IV, 4, 12, pero dicha identificación no es retomada en las ed. cit., como tampoco la sugerida *ibid.*, p. 58, a modo de conjetura, para IV, 8, 29.

<sup>40</sup> Me he ocupado de esta cuestión, p. ej., en '*Vita in omnia pervenit. El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino*, Buenos Aires, 1988 (trabajo publicado anteriormente en *Patr. et Med.*, VII (1986), 3-48 y VIII (1987), 3-38; en las referencias se indica también la paginación de la revista sólo para la parte aparecida en el vol. VIII; la de la parte publicada en el vol. VII coincide con la del libro).

ción victoriniana de la frase de Plotino. Se verá más abajo que otras particularidades del párrafo del *Periph.*, apuntan a idéntica procedencia.

Victorino, *Adv. Ar.*, IV, 22, 6-20

Eriúgena, *Periph.*, III, 650 B-D

Quid restat nisi quod me ualde mouet proferre, hoc est quomodo omnia aeterna et facta sunt, quomodo principio ac fine carentia principio ac fine circumscribuntur? Haec enim inter se inuicem luctantur et quomodo sibi conueniunt nisi a te mihi fuerit suasum ignoro, siquidem solum deum ANAPXON, hoc est, carentem principio, aestimabam esse.

Ergo deus cum sit,  
ut ab omnibus dicitur,  
unum et solum unum,  
nonnulli autem dixerunt  
deum esse unum omnia  
et nec unum;  
omnium enim principium,  
unde non omnia, sed illo modo  
omnia.  
Istud autem hac de causa: et primum quidem  
deum esse unum et solum,  
quod illa tria, quia non copulatione consistunt, sed existendo quod sunt ipso et quod alterum credimus sunt, necessario unum sunt et solum unum, nec ullo modo alterum, sed de hoc saepe dictum.  
Quod uero dictum: unum omnia et nec unum,  
omnium enim principium,  
satis aperte dilucideque declarat patrem rerum omnium et principium deum,

*Ipsae enim principium omnium et finis est,*

nullo principio inchoans nullo fine conclusus, caetera uero inchoari et ad finem suum proprium unumquodque tendere ac per hoc non aeterna sed facta. Et his omnibus incomparabiliter altius et mirabilius mihi uidetur quod sancti Dio-

qui, cum *unum* non est,  
magis *omnia* est,  
quia et *omnium* causa est atque  
principium  
et in *omnibus* *omnia*.

Quae cum ita sit,

erit deus *omnia* existens,

omnivivens, omnividens et omni-  
intellegens.

nysii Ariopagitae auctoritate utens  
asseris,  
ipsum videlicet *deum*

et *omnium* factorem esse

et in *omnibus* factum  
—hoc enim adhuc inauditum et  
incognitum non solum mihi sed et  
multis ac paene *omnibus*.

Nam si sic est,  
quis non confestim erumpat in  
hanc vocem et proclamet:  
*Deus itaque omnia* est  
et *omnia* deus!

Quod monstrosum aestimabitur  
etiam his qui putantur esse sa-  
pientes, multiplici rerum visibili-  
um et invisibilium varietate con-  
siderata.

*Deus* autem *unum* est.

Como se ve, Victorino opone a la noción corriente de Dios, que lo caracteriza como 'unum et solum unum', la concepción de "algunos" que han declarado que Dios, más que 'unum', es 'omnia'. Eriúgena, por su parte, nos presenta las aserciones de 'Nutritor' acerca de Dios como algo enteramente diferente de y superior a las convicciones que hasta entonces sostenía 'Alumnus', las cuales, por lo demás, no eran personales de éste, sino que correspondían a la doctrina común recibida por "casi todos". La similitud de planteo de uno y otro autor resulta evidente, y no es sin duda casual que su lenguaje también se parezca mucho: 'ut ab omnibus dicitur' (Victorino), 'sed et multis ac paene omnibus' (Eriúgena). En cuanto al 'nonnulli' de Victorino, hoy sabemos —por los estudios de Henry— que ese plural indeterminado oculta a un filósofo bien preciso en la mente del Africano, es decir a Plotino<sup>41</sup>. Eriúgena, empero, no estaba, obviamente, en condiciones de poner un nombre propio históricamente exacto

<sup>41</sup> Es curioso constatar que en varios pasajes Eriúgena parece a su vez aludir a Mario Victorino con plurales genéricos similares a los que éste utilizaba al citar a Plotino: cf. p. ej. mis observaciones sobre sus referencias a los 'theologi' en *Vita...* (*supra*, n. 40), pp. 34-35.

al pensador a que aludía Victorino; y si en realidad era este último, con el texto por él citado, quien lo guiaba, la apelación eriugeniana al Areopagita, aunque estuviera dictada sobre todo por razones de conveniencia, no carecía de cierta razonabilidad, puesto que hay un parentesco real entre el neoplatonismo dionisiano y la metafísica que Victorino expone como tomada de autores anteriores: no hay que olvidar, a este respecto, que para el maestro carolingio —como para toda la Edad Media— "Dionisio" era un contemporáneo de S. Pablo, y por ende precedía cronológicamente a Mario Victorino, de modo que cabía imaginar incluso que éste dependía del Areopagita<sup>42</sup>. Sea como fuere, lo cierto es que en realidad las fórmulas que Eriúgena recoge leyendo a Mario Victorino son plotinianas, aunque precisamente por la manera en que le llegaron, dichas fórmulas tengan matices que no se deben a su autor, sino al medio transmisor. Examinemos ahora algunos de dichos matices, y su efecto en Eriúgena.

Los comentaristas han destacado<sup>43</sup> que Mario Victorino traduce literalmente el *καὶ οὐδὲ ἓν* de Plotino, con 'et nec unum'; pero en lugar de entender —como se hace hoy— que el Uno "no es ninguna cosa particular", ve allí, ya una expresión de la trascendencia absoluta de Dios, que "no es siquiera uno"<sup>44</sup>, ya una negación dialéctica de la unidad por la multiplicidad que deriva de Dios, la cual hace que no sea uno sino 'omnia', o, en todo caso, no un puro uno, sino un 'unum omnia' (designación que Plotino reservaba para la segunda hipóstasis, el *Nous*)<sup>45</sup>. Esta contraposición es delineada más netamente por Victorino al parafrasear la frase de Plotino en la línea 17: '...deum, qui, cum unum non est, magis omnia est'. Pues bien, la misma oposición entre las representaciones de Dios como uno y como totalidad aparece mar-

<sup>42</sup> Sobre la confluencia del neoplatonismo dionisiano y el victoriniano en Eriúgena ver más adelante, IV, punto d).

<sup>43</sup> Cf. Henry, *op. cit.*, p. 50; Hadot, *Comm.* (*supra*, n. 38), pp. 1030-1031.

<sup>44</sup> Es la interpretación de Hadot, quien remite a *Adv. Ar.*, IV, 19, 10 ss.: 'Verum esse primum ita inparticipatum est, ut nec unum dici possit, nec solum, sed per praelationem, ante unum et ante solum, ultra simplicitatem...' (Un concepto similar a este último se lee también en el *Periph.*, III, 687 D (p. 182, 19-20)).

<sup>45</sup> Interpretación de Henry. También para el predicado 'unum omnia' que Victorino dice de Dios (concepto complejo que nace de la fusión del sujeto y el predicado de la frase primitiva de Plotino) se puede encontrar una analogía en Eriúgena, en *Periph.*, III, 674 C (p. 152, 16-17); 'deus est enim unum multiplex in se ipso'. La afinidad de esta concepción con la plotiniana del *Nous* es notada por D. Moran, *op. cit.* (n. 17), p. 83. Acerca de la unificación en el neoplatonismo cristiano de la primera y la segunda hipóstasis plotinianas, cf. Beierwaltes, *Denken des Einen* (*supra*, n. 16) pp. 13, 65, etc.

cada con fuerza en el párrafo del *Periphyseon*: 'Deus itaque omnia est... Deus autem unum est'. Así, el contenido de las opiniones de "todos" (en Eriúgena: "casi todos"), por un lado, y de "algunos" (en Eriúgena: el maestro, respaldado en la autoridad de Dionisio), por el otro, también se corresponde en nuestros dos autores: la doctrina corriente —que no es desechada, pero debe ser precisada y complementada— sostiene que Dios es uno y solamente uno; la otra, limitada a una minoría, y opuesta en un primer momento a la anterior, dice que Dios "es todas las cosas".

En la transmisión del concepto plotiniano de "principio de todas las cosas" a Eriúgena ha dejado igualmente huella la intermediación de Mario Victorino. Al comentar, en las líneas 14 y sig., la frase de Plotino, Victorino, a la inversa de éste, parece ver en el hecho de que Dios es principio y causa de todas las cosas precisamente la razón de que se pueda afirmar que Dios es todas las cosas<sup>46</sup>: dado que el principio debe pre-contener en sí aquello de lo cual es principio, el principio universal debe ser en cierto modo 'omnia in omnibus', alusión seguramente a *I Cor.*, 15, 28 —versículo, como se sabe, que también invoca gustosamente Eriúgena en relación con estas cuestiones metafísicas—<sup>47</sup>. Ahora bien, por una parte, Victorino agrega a la expresión 'omnium principium' dos denominaciones de Dios que reaparecen, una y otra, en distintos pasajes eriúgenianos: 'patrem rerum omnium'<sup>48</sup>, y 'omnium causa', designación esta última frecuente en Juan Escoto<sup>49</sup>. Además, el Africano desarrolla el atributo de causalidad afirmando que Dios es simultáneamente "causa de todas las cosas" y "todo en todas las cosas", par de predicados que parece la fuente directa del otro par que leemos en Eriúgena:

<sup>46</sup> La argumentación original queda oscurecida en la versión de Victorino al introducirse entre 'omnium enim principium' y 'non omnia' un 'unde' que no pertenece al texto plotiniano.

<sup>47</sup> Cf. *Adv. Ar.*, II, 3, 18-21: 'Certe deus omnipotens est, et quorum origo vel causa est, ipse ille omnia est, virtute scilicet et modo quodam, unde dictum a Paulo: "ut sit deus omnia in omnibus"'. El paralelismo de este pasaje del libro II con el de IV, 22, 6 ss. que estamos analizando, y la relación del mismo con *Enn.*, V, 2, 1, son indicados por Hadot, *Com.*, (*supra*, n. 33), p. 903.

<sup>48</sup> Cf. *Expos.*, I, 90-94: 'Pater autem sue sapientie pater est, igitur omnium que in sua sapientia fecit idem ipse Pater esse necesse est. Quod etiam ipse Dominus evidenter astruit dicens: "Confiteor tibi, Domine Pater celi et terre" [*Mt.*, 11, 25]'.  
<sup>49</sup> Cf. p. ej. *Hom.*, I, 11, con mis observaciones en "L'expression 'quae sunt et quae non sunt': Jean Scot et Marius Victorinus", *Jean Scot écrivain*, éd. G.-H. Allard, Montréal-Paris, 1986, 81-113: p. 96.



## Victorino

et omnium causa est atque principium  
et in omnibus omnia

## Eriúgena

et omnium factorem esse  
et in omnibus factum

Aquí también, la intervención de Victorino explica al mismo tiempo la semejanza entre Eriúgena y Plotino y la diferencia derivada de la adición en el primero de la consideración, decisiva para él, de Dios como 'in omnibus factum'. Es cierto que Victorino no usa en este pasaje el verbo 'facere' que aparece en Eriúgena; pero sí lo emplea en otras páginas del *Adv. Ar.*, por ejemplo: 'Filius autem, ut esset, accepit et in id quod est agere ab actione procedens in perfectionem veniens, motu efficitur plentudo, factus omnia quae sunt'. 'Omnia ergo effectus λόγος et in omnibus, et genuit omnia et salvavit...' <sup>50</sup>. Resultaba natural, pues, completar el segundo miembro del par de Victorino explicando: 'et in omnibus (omnia) factum'.

La única de las peculiaridades importantes del párrafo del *Periph.* que no parece responder a una inspiración victoriniana es la conversión de la proposición 'deus omnia est' en 'et omnia deus [sunt]'. Puede tratarse, en este caso, de un agregado hecho espontáneamente por Eriúgena. En efecto, en primer lugar, es bien conocido su interés por la teoría de la 'conversio', la cual constituye un capítulo de la dialéctica, una de las artes liberales que el maestro palatino tenía por oficio enseñar. Juan Escoto se plantea en más de una ocasión la cuestión de si una proposición puede convertirse ('recurrere') o no, es decir, si se pueden intercambiar en ella las funciones de sujeto y predicado, y obtener como resultado otra proposición verdadera; por ejemplo, en el *De praed.* sostiene que la conclusión 'omnes igitur filii dei praedestinati sunt' puede ser convertida sin sofisma en la universal afirmativa inversa ('omnes praedestinati filii dei sunt') en virtud del contenido de los conceptos en juego <sup>51</sup>. El procedimiento de conversión se aplica igualmente a un tema teológico en el comentario de *Jn.*, I, 14a: 'Verbum caro factum est', que da origen a 'Et caro verbum facta est' <sup>52</sup>. También en una página del *Periph.*, III, cercana a la que estamos analizando apela Eriú-

<sup>50</sup> *Adv. Ar.*, I, 13, 14-16 y I, 26, 42-43. Cf. asimismo I, 45, 17-18: λόγος per quem effecta sunt omnia et omnia effectus...?.

<sup>51</sup> *De praed.*, 13, 63 ss. Naturalmente, Eriúgena no ignora que la "conversión simple" de una universal afirmativa es en regla general imposible: cf. *ibid.*, 8, 46-50, donde hace notar que, si bien todo hombre es una 'rationalis uoluntas', no toda 'rationalis uoluntas' es un hombre.

<sup>52</sup> *CJ*, I, xxi, 28-30; cf. los comentarios de Jeaneau *ibid.*, p. 100, n. 4.

gena a la conversión de proposiciones, en sus consideraciones sobre el Verbo<sup>53</sup>. La inversión de 'Deus omnia est' en 'et omnia deus' reitera, pues, un juego dialéctico habitual en él. Vale notar, por otra parte, que si el contenido de la primera de estas proposiciones reaparece, como se vio antes, en otras páginas del autor, para la segunda también es posible apuntar algún paralelo, pues en determinado momento el discípulo reconoce, a propósito de la eternidad de las cosas creadas: 'Cogis iam nos fateri omnia quaecunque aeterna et facta dicuntur deum esse... restat sine ulla controuersia unum deum omnia in omnibus esse fateri. Et si ita est, de aeternitate omnium quae in deo sunt, immo etiam quae deus sunt, nemo pie philosophantium debet ignorare'<sup>54</sup>. Todo lo dicho sugiere que 'et omnia deus' es posible un añadido personal de Eriúgena; lo cual no excluye, sin embargo, que una reminiscencia de Victorino haya podido ayudarlo a enunciar su pensamiento también aquí. En efecto, si bien la página citada de *Adv. Ar.*, IV, 22 no provee ningún precedente preciso sobre este punto, en el libro III se encuentra, en cambio, una fórmula materialmente idéntica a la del *Periph.*: 'non enim fuit aliquid extra, quod progressio fieret, ubique enim deus et omnia deus'<sup>55</sup>.

#### IV

Las correspondencias conceptuales y verbales puestas de manifiesto en el apartado anterior inducen a pensar que fue efectivamente a través de Mario Victorino como Juan Escoto llegó a conocer la célebre frase de las *Ennéadas* acerca del Uno que "es todas las cosas". La comparación con Victorino ilumina en varios aspectos el texto eriugeniano, reforzando, por ejemplo, la interpretación que ve en la frase 'Deus itaque omnia est' una expresión del pensamiento genuino del autor (y no una conclusión errónea de su doctrina repudiada por él). Recordemos, en

<sup>53</sup> Cf. *Periph.*, III, 642 C (p. 80, 7-11).

<sup>54</sup> *Periph.*, III, 675 B-C (p. 154, 10-11.16-19).

<sup>55</sup> *Adv. Ar.*, III, 7, 26-27. En realidad, en Victorino el sujeto no es aquí 'omnia', sino 'deus' (cf. la traducción de Hadot, ed. cit. en n. 38, p. 459: "...et Dieu est toutes choses"), pero por su postposición, y la omisión del verbo 'est', la frase del Africano coincide exteriormente con la de Eriúgena. Vale notar, por otro lado, que el contexto de la frase citada del libro III contiene también ideas que pueden haber influido en Juan Escoto, como la de que no hay nada exterior a Dios, etc.; sobre otros pasajes del mismo libro, cf. *Vita...* (*supra*, n. 40), pp. 20-21, 46 ss.

efecto, algunas líneas de la última parte del paralelo con Victorino arriba propuesto:

*Victorino*

Quae cum ita sit,  
erit deus omnia existens

*Eriúgena*

Nam si sic est,  
quis non confestim erumpat in  
hanc uocem et proclamet:  
Deus itaque omnia est

Es patente que en el texto victoriniano 'erit deus omnia existens' es una deducción lógica de lo expuesto precedentemente; el paralelismo sugiere que en el *Periph.* 'Deus itaque omnia est' puede tener una función análoga, aun cuando Eriúgena no se ha limitado a reproducir la inferencia de su modelo, sino que ha adjuntado por su cuenta la figura de probables objetores que considerarán la conclusión —racionalmente válida— como "monstruosa". Que tales objetores no representan en modo alguno su propio punto de vista, sino el de los hombres carnales que no son capaces de remontarse por encima de lo perceptible para los sentidos, o el de los que solo en apariencia son "sabios", puede a su vez probarse recurriendo a otros pasajes de la obra eriúgeniana donde reaparece la figura indicada y se emplean incluso las mismas palabras<sup>56</sup>.

El párrafo de Victorino que suministró al autor irlandés los materiales que reelaboró en *Periph.*, III, 650 B-D, pertenece

<sup>56</sup> Compárese en particular:

III, 650 D (p. 98, 34 ss.)

Nam si sic est, *quis*

*non confestim erumpat in hanc uocem et proclamet: Deus itaque omnia est et omnia deus!*

*quod monstruosum aestimabitur etiam his qui putantur esse sapientes, multiplici rerum uisibilium et inuisibilium uarietate considerata. Deus autem unum est.*

III, 684 A-B (p. 174, 9 ss.)

*Quis enim carnaliter uiuentium clarumque sapientiae lucem cernere nolentium talia audiens*

*non continuo erumpat et proclamet:*

*'Insaniunt qui haec dicunt.*

*Quomodo enim super omnia deus inuisibilis incorporealis incorruptibilis potest a se ipso descendere et se ipsum in omnibus creare ut sit omnia in omnibus et usque ad extremas huius mundi uisibilis turpitudines et corruptiones uilissimasque formas et species procedere ut ipse etiam in eis sit si omnia in omnibus est?' ignorans qui haec dicit...*

a una sección del libro IV *Adversus Arium* que contiene, según el respetado juicio de su editor y comentador, las que son "probablemente las mejores páginas filosóficas y teológicas" del Africano<sup>57</sup>: no es extraño, por ende, que —tras cinco siglos durante los cuales no parecen haber encontrado muchos lectores— dichas páginas atrajeran la atención de un espíritu profundamente metafísico y naturalmente afin a los principios neoplatónicos como Eriúgena. Pero pasemos ahora revista rápidamente a algunos otros pasajes victorinianos que pueden haber contribuido también a la gestación de la tesis de Eriúgena sobre 'Deus omnia est'.

a) Pocas páginas antes del pasaje en el cual cita las *Ennéadas*, encontramos en Victorino otros dos párrafos que han influido igualmente en fórmulas del *Periph.*, III que expresan la relación entre las cosas creadas y Dios<sup>58</sup>. He aquí el primero:

Victorino<sup>59</sup>

Vivit ergo deus et vivendo vita est deus et, cum vita est, intellegentia est, sed haec *tria* ut unum ac *simplex* et in eo, ut principale sit, id est, hoc sint quod esse magis. Exsistentia principalis est deus, vivens necessario et *semet ipsam* intellegens.

Hinc enim *omnia intellegens*, quia *semet ipsam* intellegit.

*Omnium* exsistentiarum *causa ipsa est* et ideo *omnia*.

Ergo vita et intellegentia, in id accepta quod est esse, intus semper operantur quod est vivere, vivere autem deo hoc est quod est esse.

Esse igitur *cuncta* unus et omnipotens deus est.

Quid igitur? Si *intus in se* opera-

Eriúgena<sup>60</sup>

Summae siquidem ac *trinae* soliusque uerae bonitatis in se ipsa *inmutabilis motus et simplex multiplicatio et inexhausta a se ipsa in se ipsa ad se ipsam diffusio*

*causa omnium, immo omnia est.*

Si enim intellectus omnium est *omnia et ipsa sola intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia*

quoniam sola gnostica uirtus est

<sup>57</sup> P. Hadot, *Comm.* (*supra*, n. 38), p. 1026 (sobre IV, 21, 19-29,38).

<sup>58</sup> Dichas fórmulas se refieren a la "difusión" creadora de Dios, tema que he tratado recientemente en mi trabajo "Image et contenu intelligible dans la conception érigénienne de la 'diffusio Dei'", *Begriff und Metapher* (*supra*, n. 3), 80-94: ver en especial pp. 87-88.

<sup>59</sup> *Adv. Ar.*, IV, 18, 49-66.

<sup>60</sup> *Periph.*, II, 632 D-633 A (p. 58, 1-10).

tur vel se potius operatur vita et intelligentia, quomodo ista veluti foras apparere potuerunt? Et quid est foris aut intus? \*Ον et λόγον quaesierunt philosophi et docti ad legem viri, quid sint et ubi sint. Quid sint, substantiam eorum vel existentiam ut explicemus, ubi sint, utrum *in de<o>* an *extra* et in omnibus reliquis; an in utroque et ubique?

ipsa quae priusquam essent omnia cognouit omnia et *extra se* non cognouit omnia quia *extra eam* nihil est sed *intra se* [habet omnia]. Ambit enim omnia et nihil intra se est in quantum uere est nisi ipsa quia sola uere est. Caetera enim quae dicuntur esse ipsius theophaniae sunt quae etiam *in ipsa* uere subsistunt.

En las líneas eriugenianas transcriptas, que han sido agregadas en los márgenes del manuscrito *Reims 375*<sup>61</sup>, e integradas en el texto de los códices posteriores, he marcado los puntos de contacto con el *Adv. Ar.*; por otro lado, la frase victoriniana 'Exsistentia principalis est deus', que no reaparece allí, tiene su correspondencia en las *Expositiones* de Eriúgena, donde se dice que Dios es 'uera existentia per seipsam subsistens'<sup>62</sup>. Cabe agregar que inmediatamente después de las líneas citadas, el *Periph.* prosigue: 'Deus itaque est omne quod uere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus...' <sup>63</sup>. Estas frases, paralelas a las de 650 C-D estudiadas en el apartado anterior, reflejan como aquéllas la influencia de *Adv. Ar.*, IV, 22, pero también puede vincularse en parte con un texto del libro I de Victorino que ha dejado su impronta en uno de los más famosos poemas eriugenianos <sup>64</sup>.

El segundo de los párrafos de Victorino a que me refería contiene una fórmula muy parecida a la recién citada acerca de

<sup>61</sup> Folio 164 v, bordes superior e izquierdo. Este manuscrito —como lo indica la edición Sheldon-Williams— trae 'immo omnia sunt' en lugar de 'immo omnia est', y omite 'habet omnia' (entre corchetes en la cita).

<sup>62</sup> *Expos.*, II, 442 (cf. también *ibid.*, 499-500: 'ineffabilis diuina existentia'). Sobre este pasaje eriugeniano y otra influencia posible de Victorino en él, cf. mis "Acotaciones..." (*supra*, n. 6), X, p. 39. El uso y significado de 'existentia' en Eriúgena parece en general deber bastante a Victorino.

<sup>63</sup> *Periph.*, III, 633 A (p. 58, 10-11). El texto prosigue: '...ut ait sanctus Dionysius Ariopagita', invocación de la autoridad dionisiana similar a la vista antes en 650 C, y que como aquélla no excluye otras influencias, menos ilustres (cf. 646 C: p. 88, 33-34: 'Si ergo ipsum uerbum dei et omnia facit et in omnibus fit —et hoc ex uerbis praedicti patris Dionysii aliorumque potest approbari...'). Ver además 633 D - 434 A (p. 60, 10-11).

<sup>64</sup> Cf. *Adv. Ar.*, I, 49, 37 ss.: 'uere quae sunt omnia ipsum exsistens... inenarrabili potentia pure existens omnia quae uere sunt'. Sobre las semejanzas con estas líneas de algunos versos del poema VIII, II de Juan Escoto, puede verse mi artículo citado arriba, n. 6.

la causalidad-identidad de Dios respecto de los entes. Victorino está considerando las relaciones entre la "forma interior" y la "forma exterior" en Dios (esto en orden a su objetivo central, que es probar la consubstancialidad del Hijo, 'forma apparens', con el Padre<sup>65</sup>), y se pregunta si la misma forma que estaba en el interior de Dios se hizo exterior 'vel emissione vel sua motione'<sup>66</sup>. Por su parte, Eriúgena desea precisar el significado de las imágenes relativas a la infinita multiplicación del Verbo en las creaturas, a saber 'fusio sapientiae uel extensio uel cursus'<sup>67</sup>, esto en el contexto de su reconsideración de la creación, que implica el rechazo tanto del 'nihil per privationem' como de cualquier principio distinto de y coeterno con Dios<sup>68</sup>. Ahora bien, las mismas dos exclusiones se leían ya en el *Adv. Ar.*, seguidas por la fórmula en cuestión: 'De altero? Ergo duo principia? An de nihilo? Nihilum non est sub deo τῶν ὄντων. Deinde, si dei potentia vel voluntate extitit, non est nihilum dei potentia vel voluntas. Etenim, si omnipotens deus, omnipotentia eius et causa omnibus et ipsa existentia est'<sup>69</sup>. El *Periph.* dirá<sup>70</sup>: 'ipsius fusio uel extensio uel cursus praecedit omnia et causa existentiae omnium est et omnia'.

b) En otros pasos diversos de las obras teológicas y exegéticas de Mario Victorino se repite fundamentalmente la misma doctrina, p. ej.:

• En el *Ad Candidum* se dice que Dios, que hizo todo 'ex aeterno', y que es 'omnium causa', no ha sido así meramente 'unum

<sup>65</sup> *Adv. Ar.*, IV, 20, 26 ss.

<sup>66</sup> *Loc. cit.*, lín. 30-31 (cf. 26-27).

<sup>67</sup> *Periph.*, III, 643 Bss (p. 82, 1ss). Como es sabido, el Verbo es según Eriúgena la 'forma omnium' (cf. p. ej. *Expos.*, X, 46-47), lo cual acentúa las analogías entre la 'fusio sapientiae' y la 'forma emissa foras' del *Adv. Ar.*, IV, 20, 27.

<sup>68</sup> *Loc. cit.*, 643 C (p. 82, 15). Cf. "L'expression..." (*supra*, n. 49), pp. 102-103.

<sup>69</sup> *Adv. Ar.*, IV, 21, 1-6. En la ed. cit. antes (n. 38), p. 563, P. Hadot traduce: "sa toute puissance est la cause de toutes choses et elle est elle-même l'existence même de toutes choses". Pero la palabra 'existentia' puede también ser entendida, no como sustantivo femenino singular (cf. más abajo, n. 86), sino como participio neutro plural, de manera que la traducción sea: "y (su omnipotencia) es los existentes mismos", enunciado paralelo a los ya citados de IV, 18, 55-56: '...et ideo omnia'; IV, 22, 17: 'omnia est'; etc. Tal parece haber sido, al menos, la lectura de Eriúgena.

<sup>70</sup> III, 643 B (p. 82, 7-8). Merece ser citada también acá otra línea del *Adv. Ar.* cercana a las ya señaladas, a saber, IV, 8, 14: 'quod est deo esse existentiae causa et pater est'.

et solum', sino que 'fuit et voluit esse omnia'<sup>71</sup>. En Eriúgena esas dos mismas tesis, que todo lo hecho por Dios es eterno, y que Dios es todas las cosas, se presentan igualmente unidas.

• En el *Adv. Ar.* hay aún algunos otros textos referentes al tema, además de los citados, como el siguiente (Victorino está hablando de la vida): 'Scire autem se non poterit, nisi deum sciat et deum qui vita est et vera vita est ac fons vitae. Hoc si ita est, deo cognito, cognoscet omnia, quia a deo omnia et in omnibus deus et *deus omnia*'<sup>72</sup>. Aquí, además de las ideas frecuentes en Eriúgena, de Dios 'in omnibus' y 'omnia', hallamos la de que el conocimiento de Dios es a la vez conocimiento de todas las cosas, de la cual el *Periph.* ofrece también su versión<sup>73</sup>.

• En el Himno I encontramos una idea emparentada con la de 'deus omnia', la de '*Christus omnia*', la cual se presenta en conexión con alusiones a las cuatro dimensiones mencionadas en la carta a los Efesios<sup>74</sup>. Esta otra fórmula, que se reitera con alguna variante en otras obras de Victorino<sup>75</sup>, estaba probablemente en la mente de Juan Escoto cuando declaraba en particular acerca del Verbo —y no ya acerca de Dios en general— que 'omnia est'<sup>76</sup>.

• En su Comentario a *Efes.*, 3, 18, Victorino sostiene que las dimensiones dichas, cuya comprensión deseaba S. Pablo para los cristianos de Efeso, deben ser referidas a Dios mismo ('ut circa deum haec animadvertantur'), y continúa: 'Cum enim deus per omnia et in omnibus sit et sit omnia, et ex quo sunt omnia

<sup>71</sup> *Ad Cand.*, 22, 1-7. La identidad en Dios de 'actio' y 'voluntas', 'agere', y 'esse', de la cual hablan las líneas siguientes de este opúsculo, desempeña también una función central en el *Periph.*, III.

<sup>72</sup> *Adv. Ar.*, III, 8, 19-22. (La cita de *Jn.*, 17, 3 que viene a continuación (lín. 22-24) es bien conocida por Eriúgena, cf. *De praed.*, 17, 183-185; *CJ*, III, vi, 48-50.)

<sup>73</sup> Cf. *Periph.*, III, 683 Css (p. 172, 19ss).

<sup>74</sup> *Hymn.* I, 68ss: 'Ergo *Christus omnia*, hinc *Christus mysterium*, / Per ipsum cuncta et in ipso cuncta atque in ipsum omnia. / Cuius altitudo pater est, ipse vero totus / Progressu suo longitudo et latitudo patris est. / Hinc *Christus* apparens saeculis ad profundum docendum idque arcanum / Et intimum intus docendo, *Christus occultus sanctus spiritus*'.

<sup>75</sup> Cf. *Adv. Ar.*, I, 57, 1; III, 3, 1 (ver las acotaciones sobre el "pancristismo" de Victorino en Hadot, *Comm.* (n. 38), pp. 871, 936, 1069). En *In Ephes.*, 1, 4: 'Si *Christus omnia*, quae in aeternis sunt et in mundo...', me parece preferible la lectura de *PL* 8, 1239 B, que hace de 'omnia', como en los otros pasajes de Victorino señalados, el predicado de '*Christus*', a la de F. Gori, *CSEL* 83, 2, Viena, 1986, p. 7, lín. 41ss, que ve en 'omnia' el complemento directo del 'fecit' de la línea siguiente.

<sup>76</sup> Cf. p. ej. *Periph.*, III, 642 C (p. 80, 13-14); 680 A (p. 164, 24); 685 C (p. 178, 4-8); *Hom.*, XI, 17-23.

et per quem sunt omnia et super omnia, illic est scientiae labor: animadvertere et scire quae sit longitudo, quae latitudo, quae altitudo, quae profunditas...'<sup>77</sup>. Esta exégesis metafísica del versículo paulino se basa en ideas que son también familiares para Juan Escoto<sup>78</sup>, y con ella se vincula probablemente de algún modo una de las glosas del folio 220 v del manuscrito eriu-geniano *Paris, Mazarine 561*, editadas por E. Jeauneau<sup>79</sup>; tal vinculación, sugerida por varios detalles<sup>80</sup>, ofrece una muestra más de hasta qué punto las concepciones más típicamente eriu-genianas tienen a menudo raíces victorinianas<sup>81</sup>.

c) En un opúsculo que acompaña en los manuscritos los comentarios escriturísticos de Mario Victorino y que en otro tiempo le fue atribuido a éste, el *Ad Justinum Manichaeum*, aparecen, en un contexto de polémica antimaniquea, ideas neoplatónicas similares a las de las obras auténticas del Africano<sup>82</sup>. Así, en nuestro tema, se dice allí que Dios '*totum sit, sed unus dicatur*'<sup>83</sup>,

<sup>77</sup> *In Ephes.*, 3, 18 (lín. 42ss, p. 55 Gori). Sobre la referencia de las cuatro dimensiones al mismo Dios, ver también *Adv. Ar.*, I, 21, 45-48; IV, 17, 26-28; y el Himno I, lín. cit. arriba en n. 74.

<sup>78</sup> Cf. p. ej. *Periph.*, III, 683 B (p. 172, 12ss).

<sup>79</sup> Ver la Glosa III en E. Jeauneau, "Quisquiliae..." (*supra*, n. 21), pp. 104, 118ss. Acerca de las glosas mencionadas, su atribución y sus fuentes, he esbozado algunas hipótesis en mi trabajo "Ioannes Scotus vel Chrysostomus", *Stylos*, I (1992), 37-57: pp. 47-52 (lamentablemente, en la impresión de ese artículo se han deslizado varias erratas).

<sup>80</sup> Por ejemplo, tanto la Glosa III como Mario Victorino denominan 'altitudo' a la dimensión que la Vulgata llama 'sublimitas'. Por otra parte, el orden de las cuatro dimensiones en *Mazarine 561* (orden que Jeauneau modificó en su edición; pero que actualmente considera preferible, cf. sus *Etudes ériugéniennes*, p. 728), a saber: 'Longitudo... Altitudo... Latitudo... Profundum', es muy similar al que sigue Victorino en *Adv. Ar.*, I, 21, 47-48 y en *Hymn.* I, 70-72: 'altitudo - longitudo - latitudo - profundum'.

<sup>81</sup> La vinculación con Victorino es aún más directa en otra glosa de inspiración eriu-geniana (B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, Paris, 1872, p. 187, la describía incluso como "un fragmento del *De div. naturae*"), que se lee en el f. 12 y del conocido manuscrito *Paris, Bibl. nat. lat. 12949*, y cuya segunda parte consiste en la etimología de 'deus' que da Eriúgena. En efecto, la primera parte: 'Deus est quod neque elementum est, neque corpus, neque animal [l añadida sobre la línea], neque sensus, neque intellectus, neque aliquid quod ex his capi potest', proviene (posiblemente a través de algún intermediario) de Victorino, *De definitio-nibus*, p. 24, 21-23 Stangl (reprod. en P. Hadot, *Marius Victorinus*, p. 354). Esta derivación ha pasado inadvertida a los estudiosos hasta hoy. Sobre el párrafo citado del *De defin.* y Eriúgena, cf. además "L'expression..." (cit. en n. 49), p. 105, n. 86.

<sup>82</sup> Cf. "Image..." (*supra*, n. 58), pp. 89-90.

<sup>83</sup> *Ad Just. Manich.*, III, PL 8, 1001 C; cf. asimismo XI, 1006 B; XIV, 1007 D; XVI, 1010 A.



lo cual recuerda la interpretación que daba Victorino de la frase plotiniana sobre el Uno-Todo. Se dice también de Dios: 'omnia ipsum esse'<sup>84</sup>. Aun cuando los códices conservados que transmiten el *Ad Justinum* son tardíos, ciertos indicios llevan a suponer que este opúsculo y algunos otros fueron anexados a los comentarios paulinos de Victorino en época antigua, y así llegaron a conocimiento de Eriúgena<sup>85</sup>.

d) Como he dicho en el apartado II, la fuente más a menudo nombrada cuando se estudia la doctrina eriugeniana sobre 'Deus omnia' es el Pseudo Dionisio, con su aserto de que la Divinidad es "el ser de todas las cosas". No está de más puntualizar que también en Mario Victorino se lee esta fórmula, p. ej.: (hablando del Logos) '... hoc quod est esse omnium quae sunt, veluti aeternum fontem'; (de Dios) 'cum omnium esse sit et omnium vivere et omnium intellegere...' <sup>86</sup>. Por otro lado, un pasaje del *Adv. Ar.* donde dicha expresión no es utilizada literalmente, pero cuyo contenido es análogo al de los citados, muestra singular semejanza con el texto dionisiano en cuestión, y quizás tuvo algo que ver con una importante variante de la versión eriugeniana del mismo, según paso a explicar.

El tenor de la frase original del Pseudo Dionisio es: τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ἢνὲρ τὸ εἶναι θεότης. La traducción latina que de ella hizo Eriúgena se presenta en tres formas, una literal y dos modificadas <sup>87</sup>:

1) 'Esse enim omnium est *super esse divinitas*': esta traducción casi palabra por palabra (excepto en lo que respecta a los artículos), y no muy clara, parece ser la primera que hizo Eriúgena; se encuentra tanto en muchos manuscritos de la *Versio Dionysii* como en el lugar correspondiente de las *Expositiones* (cap. IV) <sup>88</sup> y en las citas de la frase dionisiana en el *Periph.*

<sup>84</sup> *Op. cit.*, IX, 1004 D.

<sup>85</sup> Cf. "Acotaciones..." (cit. en n. 6), XI, pp. 36-37.

<sup>86</sup> *Adv. Ar.*, I, 58, 10-11; IV, 23, 15-16 (sobre el contexto de este segundo pasaje ver abajo, n. 100). Cf. además I, 36, 19-20: 'Potentia enim eius [= del Logos] omnium quae sunt subsistentia est'; y también IV, 21, 5-6, citado antes (punto a, con nota 69), en la medida en que 'ipsa existentia' sea entendido como femenino singular, "la existencia misma de todas las cosas".

<sup>87</sup> Ver las explicaciones sobre esta cuestión, y las referencias exactas de los pasajes eriugenianos respectivos, en el apéndice II de E. Jeuneau en *Hom.*, p. 323ss, y la nota de J. Barbet en su edición de las *Expos.*, pp. 216-217.

<sup>88</sup> *Expos.*, IV, 133; *ibid.*, 195-196, Eriúgena —según lo ha observado

2) '... *superessentialis* diuinitas': modificación que se encuentra en la homilía 'Vox spiritualis' (y como variante en un pasaje del *Periph.*); fue introducida por el mismo Eriúgena para hacer más comprensible su traducción, pero no parece haber logrado mucha difusión.

3) '... super esse *diuinitatis*': es la traducción que dan importantes manuscritos de la *Versio Dionysii*<sup>89</sup>, y otros de las *Expositiones*, en una cita incluida en el comentario del cap. II<sup>90</sup>. Se la ha juzgado severamente, como una corrección torpe de algún copista que, al no saber griego, no era capaz de entender el 'super esse diuinitas' primitivo, reconociendo tras las palabras latinas la construcción original. De hecho, la transformación de 'super-esse' en núcleo y de 'diuinitas' en complemento nos aleja bastante de lo que escribió el Pseudo Areopagita; pero quizá la enmienda no es puramente arbitraria, sino que proviene de que se ha leído el texto dionisiano a la luz de otro de significado muy semejante.

Cotejemos, en efecto, la versión eriugeniana en su forma 3) con el pasaje de Mario Victorino al cual me refería hace un momento:

Victorino, *Adversus Arium*<sup>91</sup>

Eriúgena, *Versio Dionysii*<sup>92</sup>

Insubstantiata enim sunt omnia  
divina in Iesu, hoc est ἐν τῷ λόγῳ,

Existentia igitur omnia esse eius  
participant;

Jeuneau— parafrasea su propia traducción, aclarando 'super esse' con: 'que plus est quam esse'.

Conviene recordar que el cap. IV pertenece a la sección del Comentario eriugeniano que se ha conservado en un solo manuscrito (*Douai 202*).

<sup>89</sup> Son los mss. del llamado "corpus anastasiano", en los cuales el texto de base (al cual Anastasio el Bibliotecario agregó glosas), es no la primera versión de Eriúgena, sino —según Barbet, *loc cit.*— la resultante de incorporar a ella numerosas correcciones del propio traductor.

<sup>90</sup> Cf. *Expos.*, II, 1083, aparato crítico. El cambio de 'diuinitas' en 'diuinitatis' fue introducido por el corrector del más antiguo de los mss. conservados del Comentario, P = *Paris, Bibl. nat., n.a.l. 1490* (siglo x), y de allí pasó a todos los códices que dependen de P.

Sobre el valor de las correcciones de P en general, la editora, J. Barbet, no parece tener muy buena opinión; vale observar, empero, que la corrección 'mouetur' en I, 357, que da como ejemplo de "non-sens" (p. XXXI), no resulta tan absurda como podría pensarse a primera vista cuando se toma en consideración la doctrina eriugeniana bien establecida del 'motus immobilis' (cf. p. ej. *Expos.*, I, 187, y el mismo contexto de la corrección indicada, I, 355-357).

<sup>91</sup> I, 26, 3-8.

<sup>92</sup> *Cael. Hier.*, IV; PL 122, 1046 B-C, con la variante de la nota 36 del editor.

sicuti dictum est: 'omnia in illo sunt condita' [Col. 1,16]. 'Ὁμοούσια autem ista non sunt. Non enim quasi *οὐσία* est illud primum esse quod est deus, neque autem ut substantia imago quod est filius, sed simul solum istorum

quod est esse divinitatis  
ad causam est esse his quae sunt.

esse enim omnium est  
super esse divinitatis

Victorino distingue aquí la unidad de todos los entes en el Logos, que se debe a que han sido creados y tienen su verdadera realidad en él ('insubstantiata enim sunt...'), de la unidad muy superior que se da entre el Logos y Dios, la cual es de consubstancialidad<sup>93</sup>. Mas a la vez, el 'primum esse', el ser de la divinidad (Padre e Hijo), es el ser de todas las cosas, en cuanto es su causa. El paralelismo con la fórmula dionisiana —indudablemente inspirada también en fuentes filosóficas neoplatónicas— se percibe más netamente aún cuando se tiene en cuenta que en otros textos Mario Victorino precisa que la substancia de Dios es superior a la substancia que conocemos en este mundo, que su ser está, en rigor, '*supra esse*'<sup>94</sup>, de modo que el 'esse divinitatis' de que habla aquí equivale perfectamente al 'superesse divinitatis' que lee en Dionisio la variante citada de la versión eriugeniana.

Cabe añadir que en la primera línea citada de la traducción de Juan Escoto, 'Existencia... omnia' es la réplica exacta del 'omnia *ὄντα*' que se lee en Victorino. Ahora bien, 'existencia' es una palabra deliberadamente puesta por Eriúgena en substitución de la que hubiera correspondido al texto griego que tenía ante sus ojos<sup>95</sup>. Ello podría hacer sospechar que tal vez el traductor mismo de Dionisio, y no meramente algún corrector posterior de su versión, tenía presente el párrafo transcrito del *Adv. Ar.* al leer la *Jerarquía Celeste*. Hay más de un indicio de

<sup>93</sup> Sobre la oposición entre 'insubstantiatum' y 'consubstantiatum' en Victorino, ver Hadot, *Comm.* (cit. n. 38), p. 780.

<sup>94</sup> Cf. *Adv. Ar.*, II, 1, 23ss; II, 4, 38-42: 'non sic autem subiectum sicut in mundo substantia, sed quod honoratius et antiquius et secundum fontem universitatis verum quod est esse, quod praestat deus his quae sunt ut unumquodque sit'; IV, 26, 8-9: 'magisque *supra esse* et *supra vivere* et *supra intellegere deus est*' (ver también allí lín. 15-17: '...ut *supra ista sit deus*').

<sup>95</sup> Cf. *Expos.*, IV, 153ss ('existencia' en lugar de 'animalia'). He expuesto en detalle este tema en *Vita...* (*supra*, n. 40), pp. 4ss.

que Eriúgena consultó las obras de Mario Victorino cuando redactaba su Comentario de ese libro del *corpus areopagiticum*<sup>96</sup>: ¿acaso Victorino le sirvió igualmente de guía cuando revisaba su traducción? En todo caso, existen pruebas en otra parte de su obra de que el capítulo 26 del libro I *Adv. Ar.*, que puede haber influido en la revisión del pasaje analizado de la traducción de Dionisio, le era familiar<sup>97</sup>.

Así pues, ya se deba la corrección 'diuinitatis' al mismo Juan Escoto, ya a un revisor contemporáneo de su versión, en cualquier caso representa un interesante acercamiento entre la célebre fórmula dionisiana y la menos conocida de Mario Victorino, acercamiento que tal vez produjo una contaminación de aquélla por ésta. Pero aun cuando no haya existido influencia del pasaje victoriniano sobre la traducción de Eriúgena, se puede muy bien hablar de *confluencia* objetiva en ésta de las dos fuentes neoplatónicas del pensamiento del Irlandés: la pseudodionisiana y la victoriniana<sup>98</sup>.

## V

El estudio detallado de algunos de los textos eriúgenianos relativos a la controvertida tesis: "Dios es todas las cosas", nos conduce a una primera conclusión, respecto de la influencia dominante que actuó sobre el filósofo irlandés en esta materia: el transmisor principal de la idea en cuestión, de indudable rai-gambre neoplatónica, fue para Eriúgena, no el Pseudo Dionisio, cuya autoridad aduce explícitamente, sino Mario Victorino, cuyo

<sup>96</sup> Cf. "L'expression..." (n. 49), pp. 98ss; *Vita...*, pp. 13-18, 40-42, 58-63 (= *Patr. et Med.*, VIII, 15-20). Cabe agregar que en el párrafo de las *Expos.* donde aparece citada la frase dionisiana con la variante 'diuinitatis' (ver arriba, n. 90) se cita y comenta *Ps.* 138 (139), 15 en forma que recuerda un pasaje de Victorino: comparar *Expos.*, II 1080ss con *Adv. Ar.*, II, 5, 19-23.

<sup>97</sup> Sobre la influencia de *Adv. Ar.*, I, 26, 10ss en el poema II, v de Eriúgena, ver *Vita...*, pp. 71-73 (= *Patr. et Med.*, VIII, 28-30). Como apunto allí, parece bastante probable que dicho poema haya sido compuesto en los mismos años que el libro III del *Periph.*, época en la cual también suele situarse aproximadamente la revisión que llevó a cabo Eriúgena de su propia traducción de Dionisio.

<sup>98</sup> Desde un punto de vista, la fórmula citada de Mario Victorino es más completa que la del Pseudo Dionisio, ya que precisa que Dios es el ser de todas las cosas 'ad causam', en cuanto causa (cf. la comparación con Proclo en Hadot, *Comm.*, p. 780), y no por identidad pura y simple. Ver más adelante, n. 112.

nombre no aparece en los pasajes respectivos (ni en el resto de la obra eriugeniana), pero cuya utilización tácita se establece con alto grado de probabilidad merced a las semejanzas de fondo y de forma que revela la comparación de textos. Resulta significativo, al respecto, que determinados pasajes del libro IV *Adv. Ar.*, arriba citados, se reflejen según su secuencia propia en otros tantos párrafos sucesivos del libro III del *Periph.*; a dichos pasajes puede sumarse además un cuarto texto del mismo libro de Victorino relativo a la tesis opuesta a, y complementaria de, la de 'Deus est omnia', es decir, 'Deus est nihil':

Victorino, *Adversus Arium*, IV

Eriúgena, *Periphyseon*, III

18, 49-66<sup>99</sup>: Omnium existentiarum causa ipsa est et ideo omnia

632 D - 633 A: causa omnium,

immo omnia est

21, 1-6: et causa omnibus et ipsa existentia est

643 B: et causa existentiae omnium est et omnia

22, 6-20: et omnium causa est atque principium

650 B-D: et omnium factorem esse

et in omnibus omnia... erit deus omnia existens

et in omnibus factum...

Deus itaque omnia est

23, 12-36<sup>100</sup>: (Ífn. 22ss)

680 D - 681 A: per excellentiam

Quare et ἀνόπαρκτος et ἀνούσιος et ἀνους et ἄζων, sine existentia, sine substantia, sine intellegentia, sine vita dicitur, non quidem per στέρησιν, id est non per privationem, sed per supralationem.

nihilum non inmerito uocatur

La utilización del libro IV de Victorino por parte de Eriúgena en estas cuestiones centrales de metafísica concuerda por otra parte perfectamente con el recurso a ese mismo libro que parece, sumamente probable en los pasajes del *Periph.* en los cuales se sostiene la extensión de la vida a todo el mundo sensible<sup>101</sup>, así como en las páginas de las *Expositiones* donde halla-

<sup>99</sup> Las referencias indican la totalidad del pasaje respectivo de Victorino o de Eriúgena; lo que de cada uno de ellos se recuerda a continuación es sólo la parte esencial.

<sup>100</sup> Acerca de esta importante página victoriniana y las vinculaciones con ella de la distinción 'per priuationem - per excellentiam' de Eriúgena he acotado algo, muy brevemente, en "L'expression..." (ver n. 49), pp. 106-107; el cotejo con el párrafo del *Periph.* aquí indicado merecería, empero, un análisis separado.

<sup>101</sup> Cf. *Vita...*, pp. 21-37 y pp. 55ss (= *Patr. et Med.*, VIII, pp. 12ss).

mos la aplicación del calificativo *αὐτοκίνητος* al alma humana, o la representación de Dios como centro inmóvil de todos los entes<sup>102</sup>, y en la primera parte del poema 'Mystica sanctorum'<sup>103</sup>. Cabe conjeturar además que otros textos de dicho libro IV no fueron ajenos, por ejemplo, a la génesis de la doctrina eriugeniana de las ideas universales como creadas por Dios<sup>104</sup>, o a la elaboración de la imagen de la fuente y el río, que Juan Escoto emplea para ilustrar la difusión descendente de todas las perfecciones a partir de Dios<sup>105</sup>.

Al enumerar estas huellas de la influencia de Mario Victorino en el pensador irlandés he nombrado a la vez algunas de las posiciones eriugenianas más características, que distinguen a Juan Escoto de la tradición doctrinal predominante en el Occidente cristiano: la doctrina acerca de Dios, que es simultáneamente "todas las cosas" y "Nada" trascendente; la que dice que las ideas divinas son creadas; el vitalismo universal. Otras "singularidades" de Eriúgena que, a mi ver, se inspiran en gran medida en las teorías filosóficas del neoplatónico africano son su gnoseología idealista, la cual afirma que la noción de las cosas que posee nuestra mente es la substancia de las cosas mismas<sup>106</sup>, o su teología del fin de los tiempos, según la cual la totalidad del mundo sensible, incluido el éter y los astros, está destinada a disolverse<sup>107</sup>. Mario Victorino está así en el punto

<sup>102</sup> Ver *ibid.*, p. 42; pp. 58ss (= *Patr. et Med.*, VIII, pp. 15ss).

<sup>103</sup> Ver *ibid.*, pp. 66-68 (= *Patr. et Med.*, VIII, pp. 23-25).

<sup>104</sup> Cf. "L'expression..." (n. 49), p. 107.

<sup>105</sup> *Adv. Ar.*, IV, 31, 34ss puede en efecto agregarse a los textos de Victorino indicados en *Vita...*, p. 65, n. 61 y p. 73, n. 95 (= *Patr. et Med.*, VIII, pp. 22 y 30 respectivamente) como fuente probable de dicho tema eriugeniano.

<sup>106</sup> En "Acotaciones..." (ver arriba n. 6), X, p. 47, n. 120, he señalado un texto de Victorino al respecto. D. Moran, quien en su interesante estudio cit. antes (n. 17) pone el idealismo como rasgo esencial de la doctrina eriugeniana, no parece haber advertido la semejanza con Mario Victorino (cuya importancia para el pensamiento de Juan Escoto reconoce) en este punto.

<sup>107</sup> Ver *Periph.*, III, 648 Bss (p. 94, 5ss), donde son criticados quienes entienden que los cielos que "perecerán", según las Escrituras, al fin del mundo, son únicamente los espacios aéreos inferiores a la luna. Tal exégesis rechazada por Eriúgena es la que enseñaban p. ej. Agustín, *De civ. Dei*, XX, 18, y Gregorio Magno (*PL* 76, 1216 C); en la época de Eriúgena, se hace eco de ella su compatriota Sedulio (cf. *Sedulius Scottus, Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, ed. B. Löfstedt, Freiburg, 1991, p. 537, 17ss = texto de Beda). En cambio Victorino afirma, en el mismo sentido que Juan Escoto: 'Omne enim quicquid mundanum est, licet caeleste sit in mundo, etiam vel aetherium vel quodlibet aliud divinum nominatur secundum mundum et aeternum, sed secundum mundum tamen,

de origen de mucho de lo que hace que el maestro irlandés haya quedado situado contra la corriente seguida por la gran mayoría de los autores latinos de su tiempo —quienes en materia teológica sobre todo se regían fundamentalmente por la autoridad de San Agustín—, y ello ya desde antes de haber estudiado a fondo los Padres griegos. En el tema que considera el presente trabajo, Victorino sirvió de vehículo para la transmisión hasta el pensador oficial de la corte de Carlos el Calvo de teoremas filosóficos que en su forma original hacía varios siglos que eran inaccesibles para los europeos occidentales, y de vehículo tanto más eficaz cuanto que ofrecía dichos teoremas no como fruto de las especulaciones de los filósofos "paganos", y por ende merecedores de cierta precaución, o aun recelo, sino como verdades genuinamente cristianas, o cristianizadas<sup>108</sup>, que un 'theologus' podía lícitamente adoptar, es más, que debía utilizar si deseaba profundizar intelectualmente en el contenido de los dogmas revelados —en lugar de quedarse en la comprensión elemental propia del simple pueblo fiel—, y, si era preciso, defenderlos adecuadamente contra las herejías.

El hecho, sin embargo, de que los enunciados como 'Deus omnia est' hayan provocado a menudo en épocas posteriores, y hasta nuestros días, desaprobación y rechazo<sup>109</sup> en quienes aceptan al Cristianismo como guía de su pensamiento, parece sugerir que, aun con las más ortodoxas intenciones que se quiera atribuirle, y sin saber, por otra parte, que al pedir prestadas a Mario Victorino aquellas fórmulas paradójicas en realidad estaba retomando, con alguna adaptación, ideas de un filósofo extraño a la fe de Cristo, Eriúgena fue tal vez demasiado lejos en dirección a Plotino, e incurrió en el peligro cierto de distanciarse objetivamente de lo que para él era la Verdad. Claro que no todos, en la sociedad pluralista de hoy, juzgan que tal peligro merezca alguna preocupación, y no todos estiman que, si acaso el itinerario intelectual del pensador carolingio lo llevó del teísmo al panteísmo<sup>110</sup>, tal evolución sea en algún aspecto lamentable o temible.

---

neque divinum est neque aeternum est. Est enim materiale, et quicquid materiale est et temporale est et caducum et corruptibile' (*In Ephes.*, 1, 4; lín. 115-121, p. 10 Gori).

<sup>108</sup> Cf. W. Beierwaltes, "Marginalien..." (cit. en n. 80), pp. 65-66.

<sup>109</sup> También Cappuyens, Gilson y otros que adhieren a la interpretación discutida en el apartado I (cf. n. 11), según la cual el propio Eriúgena, por boca del discípulo, se escandaliza de la conclusión 'Deus omnia est et omnia deus', rechazan obviamente por su parte tal enunciado.

<sup>110</sup> Aun cuando la influencia indirecta y no explícita de Plotino haya

Los juicios variarán tanto como las convicciones personales del crítico, y en cuestiones tan intrincadas vano sería esperar unanimidad. Mas permítaseme, para terminar este artículo, un pequeño balance provisional y subjetivo sobre el tema, que sin duda no tendrá más utilidad que la de aportar tal vez algún que otro elemento a la reflexión del paciente lector.

a) La fórmula eriugeniana 'Deus est omnia' me parece querer resumir en una expresión aguda, llamativa, y algo provocativa, el carácter absolutamente único de la relación causal que vincula a los entes creados con Dios, la cual no puede ser del mismo tipo que la que vincula a las cosas finitas entre sí: Dios no es exterior a los entes que crea, la realidad de éstos proviene *íntegramente* de él, y el acto creador y conservador de Dios, sin el cual las creaturas no serían nada (literalmente), no es una operación distinta de la realidad misma, de la "esencia", del Creador. Todo ello hace que si, como diría el adagio escolástico, la causa agente en acto *es* en cierto modo el efecto en acto, entonces Dios "es", de una manera mucho más íntima y plena, aquello que crea y conserva, es decir el todo, ya que todo depende en el ser de la Causa primera y universal. *No* se afirma con ello una identidad *lisa y llana* entre el Infinito y las cosas finitas, que parece imposible y absurda. Para Eriúgena, Dios no se reduce al conjunto total de entes finitos, ni la realidad divina, al crear el mundo, se expresa adecuada o exhaustivamente a través de éste, no se agota en esta manifestación ("teofanía") suya, sino que mantiene su trascendencia absoluta<sup>111</sup>. Tampoco es la creación del mundo un proceso evolutivo que Dios necesite para obtener una perfección propia de la cual de otro modo carecería, sino más bien una difusión voluntaria de perfecciones preexistentes, en las cuales hace participar a "otros" que surgen ante él porque él así lo quiere.

Claro está que esta explicación deja muchas preguntas pendientes, por ejemplo la de cómo concebir exactamente la distinción

---

contribuido a fomentar las tendencias "panteístas" (en sentido amplio) del pensamiento eriugeniano, esto no implica sin más que el sistema de Plotino, por su parte, pueda ser clasificado simplemente como panteísta: véanse las justificadas críticas a la utilización corriente, generalmente poco meditada, de los conceptos "emanación" y "panteísmo" para caracterizar al neoplatonismo que hace W. Beierwaltes, "Der Neuplatonismus in Eduard Zellers. *Philosophie der Griechen*", *Annali Sc. Norm. Sup. Pisa*, Cl. Lett. Filos., Ser. III, Vol. XIX, 3 (1989), 1179-1191: pp. 1187ss.

<sup>111</sup> Cf. p. ej. *Periph.*, III, 643 B (p. 80, 36-37); *Expos.*, I, 355ss.



que debe darse necesariamente de algún modo entre el Creador y sus creaturas, si éstas son algo más que apariencias ilusorias. Pero no hay que olvidar que la inteligencia humana se mueve aquí sobre el límite de sus posibilidades, en las fronteras del conocimiento conceptual, fuera de las cuales solo puede asomarse brevemente: las vistas que así consigue son inevitablemente parciales, de ahí las obscuridades, las paradojas y muchas veces las aporías con que se enfrenta. La acción de Dios es, estrictamente hablando, inimaginable, tal como Dios mismo es inimaginable, y también inconcebible, porque Dios no es un ente (categorial). Entender plenamente cómo lo múltiple puede coexistir con el Uno, lo finito con el Infinito, es sin duda algo superior a nuestra capacidad.

b) Quizás, tomando todo lo anterior en consideración, podría pensarse que tildar a Eriúgena de "panteísta" porque sostiene que "Dios es todas las cosas" es tan poco fundado como sería acusarlo de ateísmo porque afirma que "Dios es la Nada". Vale observar, empero, que cuando nuestro autor aplica a Dios el término 'nihilum' suele tener buen cuidado de aclarar que no se trata del 'nihilum per privationem', por carencia de ser, sino del 'nihilum per excellentiam', por sobrepasamiento de los límites que constituyen a los entes finitos. En cambio, una precisión análoga no se encuentra en él adosada a las proposiciones como 'Deus est omnia'. Algunos intérpretes parecen intentar acotar el alcance de tales afirmaciones eriugenianas especificando que el 'omnia' de que allí se habla abarca solo a las cosas en cuanto existen en el conocimiento divino, y no se extiende a las cosas en cuanto existen en sí mismas. Pero tal vez habría que analizar ante todo, no tanto el alcance del predicado 'omnia', sino el del verbo 'est': pues, como se ha señalado ya, decir que Dios "es" las cosas que crea no necesariamente implica siempre que se lo identifique desde todo punto de vista con ellas, sino que puede significar que Dios las "hace ser" —de una manera profunda y permanente. "desde adentro". por decir así—. El verbo *ser* tendría entonces aquí un sentido causativo, y si esto se quisiera hacer explícito en la fórmula citada, se podría completarla como sigue: 'Deus est omnia, scilicet per causalitatem, non per (simplicem) identitatem'<sup>112</sup>. Fuerza es admitir, desde luego, que tal distinción (o alguna otra similar) no ha sido formulada por

<sup>112</sup> Compárese la fórmula del *Adv. Ar.*, I, 26, 7-8 citada antes (IV, *in fine*), en la cual se precisa explícitamente que el ser de la divinidad '*ad causam est esse his quae sunt*'.

Eriúgena mismo, y quizás ello sea de lamentar, pues si el fondo de su pensamiento, como parece, no era panteísta, una precisión de ese tipo podría haber evitado malentendidos.

Otro punto que, desde un punto de vista no panteísta, me parece ofrecer dificultad en Eriúgena es el de algunos razonamientos que se leen en el libro III del *Periphyseon*, basados en que todo ha sido creado y es “en Dios” (según ciertos pasajes de la Escritura como Ps. 103 (104), 24: ‘Omnia in sapientia fecisti’); ahora bien, la simplicidad de la naturaleza divina no permite que algo esté en ella y no sea idéntico a ella; por consiguiente, Dios es lo que en sí mismo crea<sup>113</sup>. Aquí también se puede argüir que Eriúgena está hablando solamente de la “creación” eterna de las ideas (causas primordiales) en Dios —sea como fuere que haya que entender dicha creación—, y no del mundo concreto que nos rodea. Sin embargo, una lectura serena de algunas sutiles argumentaciones de nuestro filósofo deja más bien la impresión de que no cree posible establecer una división decisiva a este respecto entre aquello que Dios ve en sí mismo y aquello que crea en las cosas mismas, entre las causas eternas y sus efectos: todo ha sido creado “en” Dios, y por ende para todo debe valer el razonamiento citado<sup>114</sup>. Parecería así como si, en algunas de sus páginas al menos, el propio Juan Escoto indujera a una interpretación panteísta de sus argumentos, y no es asombroso que, a pesar de las reservas y restricciones que cabe legítimamente oponerle, de hecho en distintas épocas históricas tal interpretación panteísta haya predominado —ya para exaltar a Eriúgena como heraldo de una verdad que otros autores de su tiempo habían ignorado o no habían osado proclamar, ya para condenarlo como irremediabilmente heterodoxo—. Por cierto que un examen más profundo y comprensivo y una ponderación más equilibrada de las diferentes afirmaciones eriugenianas sobre el tema llevan a un juicio más matizado; pero, de todos modos, cabe suponer que si la obra de Juan Escoto no hubiera incluido algunos de esos razonamientos dialécticamente ingeniosos, su destino habría sido menos conflictivo, ya que habría dado menor

<sup>113</sup> Cf. *Periph.*, III, 672 Css (p. 148, 3ss), discusión recapitulada en 678 A-C (p. 160, 17ss).

<sup>114</sup> Cf. p. ej. *ibid.*, 677 B (p. 158, 26-29): ‘sancta siquidem sophia non alia profitetur deum in se ipso priusquam fierent uidisse et alia postmodum in se ipsis fecisse, sed eadem aeternaliter uisa et aeternaliter facta, et hoc totum in deo et nihil extra deum’. Asimismo la adición de 666 C (p. 134, 18-21), sobre el sentido que tiene ‘omnia’ cuando se dice que “todo” ha sido hecho en el Verbo: ‘omnia dico uisibilia et inuisibilia temporalia et aeterna omnes primordiales causas cum omnibus effectibus suis...’.

ocasión para una lectura unilateral o tendenciosa en sentido panteísta<sup>115</sup>.

Siempre en el campo de las opiniones y preferencias personales y, desde luego, discutibles, me atrevo a agregar, por último, al conjunto de tesis y argumentaciones eriugenianas sobre Dios y el mundo que —sea dicho con todo respeto por el genio del pensador medieval, pero a la vez con la libertad que él mismo proclamaba y ejercía frente a la 'auctoritas' humana— me parecen requerir, por lo menos, complementos importantes, precisiones o modificaciones, si es que no resulta más adecuado su abandono puro y simple, la peculiar reinterpretación que propone el teólogo irlandés de la creación 'ex nihilo' (o, en sus términos, 'de nihilo'). Se debe rendir homenaje a su notable esfuerzo especulativo por asignar un significado metafísico definido a esta fórmula tradicional, que a primera vista resulta clara pero, ante el análisis, revela más de una dificultad. Sin embargo, en lo que atañe a la solución específica defendida por Eriúgena, no se puede soslayar que la identificación del 'nihilum' allí implicado con el 'nihilum per excellentiam' que es Dios mismo hace borrosa la distinción fundamental entre la procedencia 'a deo', incluida en el concepto mismo de creación divina, y la procedencia 'de deo' (= 'de dei natura'), que supone la consubstancialidad (o, en términos eriugenianos, la coesencialidad) con Dios de lo que de él proviene. Tal distinción, elaborada en el curso de las luchas doctrinales de la Antigüedad cristiana en torno de los dogmas trinitarios, había sido enunciada formalmente por los Padres, por ejemplo por Agustín, y está presente también en Mario Victorino<sup>116</sup>, aun cuando precisamente este último contribuyó, por

<sup>115</sup> Parece pertinente mencionar al respecto que el *Contra Amalricianos*, una de las primeras obras que polemizan con la herejía amalriciana, compuesta a principios del siglo XIII, probablemente por Garnier de Rochefort, en el capítulo que se refiere al tema 'deus est omnia in omnibus', cita como argumento de los amalricianos el siguiente: 'Quicquid in deo est, deus est; sed in deo sunt omnia, quia quod factum est, in ipso uita erat; ergo deus est omnia' (ed C. Baeumker, Münster, 1926 = Beitr. Gesch. Philos. Mittelalt., XXIV, 5-6, p. 26, 7-9). Este razonamiento bien podría inspirarse en los del *Periph.*, impresión que se refuerza al encontrar en el mismo un texto bíblico favorito de Eriúgena, *Jn.*, 1, 3-4, y en el contexto inmediato otros dos que son también predilectos suyos, *I Cor.*, 15, 28 y *Col.*, 1, 16-17 (cf. *op. cit.*, p. 24, 24ss y p. 27, 10-12). Todo ello lleva a sospechar que —contra la hipótesis de P. Lucentini citada antes, n. 1— la presencia entre los amalricianos de temas eriugenianos (más o menos deformados) es un hecho histórico, que confirma el "riesgo de panteísmo" de los argumentos eriugenianos en cuestión.

<sup>116</sup> Para Agustín, ver p. ej. *De Gen. ad litt. imperf. lib.*, I, 2: toda creatura ha sido hecha, no 'de Dei natura', sino 'a Deo ... de nihilo', y por

otro lado, al alejamiento de la explicación corriente de la creación que se constata en Juan Escoto. En efecto, en su afán de refutar el arrianismo, que enseñaba: el Logos divino ha sido hecho de la nada, Victorino no se contenta con negar dicha proposición, sino que intenta mostrar que, en general, la noción de no ser absoluto no es más que una ficción de nuestra mente, y que por ende toda creación 'ex nihilo', y no únicamente la del Logos, es imposible<sup>117</sup>; las cosas creadas, según él, no fueron hechas de la nada total, del no existente que es verdaderamente no existente, sino del no existente que es ya en cierto modo —en potencia, ocultamente— en Dios: a partir de su "semilla", que es el Logos, aparecieron y fueron hechas todas las cosas<sup>118</sup>. Tal concepción del origen de los entes como una manifestación de lo que estaba oculto en Dios<sup>119</sup>, y como una suerte de despliegue del Logos, es con seguridad una de las fuentes principales de las consideraciones de Eriúgena sobre la creación. No obstante, no hallamos en Victorino determinados rasgos eriugenianos: ni la aplicación a Dios del nombre 'nihil(um)' —ni siquiera con alguna especificación del tipo de 'per excellentiam' o algo similar<sup>120</sup>—, ni la ecuación 'nihil' = 'deus' en la expresión "crear (hacer) *ex (de) nihilo*"; además, como acabo de decir, en algún pasaje al menos el Africano diferencia claramente 'a deo' y 'de deo', lo cual le permite oponer netamente la condición de las creaturas a la del Hijo de Dios. En todos estos puntos Eriúgena se distingue de su fuente, y no porque se dé en él alguna forma de retorno al arrianismo, antes al contrario: la asimilación tal vez excesiva entre generación del Hijo y creación del mundo que en sus escritos se advierte<sup>121</sup> no se debe a que el Verbo sea rebajado al

ende no puede ser consubstancial ni coeterna. En Victorino, ver *De homoousio recip.*, 3, 24-27; 'Ergo de deo Christus, non ergo de nihilo, de lumine, non de nihilo. De deo enim, de ipsius substantia intellegitur. Nam aliud est quod a deo est. Nam omnia a deo, Christus autem de deo'.

<sup>117</sup> Cf. "L'expression..." (cit. n. 49), pp. 95-96.

<sup>118</sup> Cf. *Ad Cand.*, 24-25.

<sup>119</sup> Cf. *Ad Cand.*, 14, 9ss.

<sup>120</sup> A pesar de lo dicho, ciertos pasajes de Victorino como *Ad Cand.*, 13, 10-12, donde Dios es denominado  $\mu\eta\ \delta\upsilon\varsigma$  (cf. "L'expression...", pp. 98ss), y *Adv. Ar.*, IV, 23, 22ss, donde se dice que es llamado 'sine existentia, sine substantia', tuvieron seguramente mucho que ver con la designación eriugeniana de Dios como 'nihilum'. Pero en Victorino mismo este último vocablo aparece sólo con su acepción usual de ausencia de ser (es decir del que Eriúgena llama 'nihil per privationem').

<sup>121</sup> Cf. p. ej. *Periph.*, II, 556 Bss (p. 70, 23ss); *Hom.*, VII, 3ss. Ver asimismo el Comentario a los *Opuscula sacra* de Boecio que proviene de la escuela de Auxerre y acusa fuerte influjo eriugeniano, ed. E. K. Rand,

rango de creatura<sup>122</sup>, sino más bien a que las creaturas, por lo menos en cuanto a su estrato superior, las causas primordiales, tienden a ser relevadas al plano divino de la divinidad manifestada—, a recibir atributos que tradicionalmente se consideraban reservados para las personas divinas consubstanciales, como la eternidad<sup>123</sup>. Nos sitúa así Eriúgena en el polo opuesto al arrianismo; pero si lo que Mario Victorino decía del Logos: que proviene 'de deo', no 'de nihilo'—de la nada en sentido literal, se hace válido para todas las cosas—porque se interpreta que 'de nihilo' = de la nada superesencial, o sea, precisamente, 'de deo'—, el problema es ahora no ya salvaguardar la consubstancialidad del Verbo, sino mantener coherentemente una línea divisoria entre lo consubstancial y lo no consubstancial con Dios.

\* \* \*

Al puntualizar algunas reservas y objeciones respecto de las soluciones que a cuestiones metafísicas siempre actuales y apasionantes propuso hace siglos el célebre pensador irlandés, no intento hacer una crítica destructiva de su aporte personal, muy digno de atento estudio, incluso en sus debilidades o en sus errores. Tampoco creo pecar de presuntuoso: simplemente, el mismo tiempo transcurrido desde que Eriúgena escribió sus obras y la experiencia intelectual acumulada en él nos permiten, como a enanos sentados en los hombros de un gigante<sup>124</sup>, ver un poco más lejos que éste, advertir virtualidades y riesgos que el mismo filósofo, con sus naturales limitaciones humanas, no estuvo en condiciones de percibir. Y ello tal vez nos ayude un poco en lo que realmente importa en definitiva, que es aproximarnos nosotros mismos, en la medida en que nos sea dado, a la verdad de las cosas.

*Johannes Scottus*, München, 1906, p. 43, 3-4: 'generatio filii creatio fuit mundi'.

<sup>122</sup> Lo que se lee en *Periph.*, III, 685 C-D (p. 178, 8ss), que el Verbo es "creado" en las creaturas, pero sin que ello excluya la consubstancialidad con el Padre, significa evidentemente, según el contexto (cf. en particular 685 B; p. 176, 20-23) que tal creación no es un provenir de la nada absoluta, sino de la "Nada" superesencial.

<sup>123</sup> Es interesante observar que la discusión del *Periph.*, III, 665 A y sig. (p. 130, 36ss), acerca de si cabe afirmar de todas las cosas: 'semper erant' o 'semper non erant', 'non erat quando non erant' o 'erat quando non erant', parece como un eco de las polémicas del siglo IV en torno de la tesis arriana referida al Hijo: 'erat quando non erat' (cf. p. ej. Victorino, *Adv. Ar.*, I, 23, 5-6; 27, 7.19; 28, 37; 45, 34-36; II, 10, 34ss).

<sup>124</sup> Sobre esta famosa imagen de Bernardo de Chartres, transmitida por Juan de Salisbury, cf. E. Jeuneau, *Nani sulle spalle di giganti*, Napoli, 1969.

## RÉSUMÉ

L'affirmation: "Dieu est toutes choses", qui se rencontre dans presque tous les ouvrages de Jean Scot, et revient avec une particulière insistance dans le *Periphyseon*, a été l'une des causes principales des polémiques que la philosophie érigénienne a suscitées au cours des siècles. Dans le but de préciser la signification, et de découvrir les sources de cette thèse controversée, l'on examine ici en détail *Periph.*, III, 650 B-D, en mettant en relief les correspondances de trois concepts fondamentaux de ce passage, 'omnia', 'unum', et 'omnium principium', avec ceux d'une phrase célèbre de Plotin, *Enn.* V, 2, 1, sur l'Un-Tout. Ces ressemblances n'impliquent cependant pas une dépendance *directe* de Jean Scot à l'égard de Plotin, et plusieurs différences entre les textes comparés suggèrent l'existence d'une source intermédiaire.

Or la phrase indiquée des *Ennéades* a été citée (sous une référence vague) et commentée par un auteur bien connu de l'Érigène, Marius Victorinus, en *Adv. Ar.*, IV, 22, et certaines particularités de la version et de l'interprétation de Victorinus se retrouvent dans le *Periph.*: c'est donc probablement à travers ce néoplatonicien chrétien que l'Irlandais est entré en contact avec la formule plotinienne. L'on passe en revue ensuite d'autres textes de Victorinus sur le sujet, dont un qui a peut-être influencé la traduction érigénienne de l'aphorisme du Pseudo-Denys sur la Divinité, 'esse omnium'.

Dans la dernière partie de l'article, après avoir confirmé que c'est surtout la lecture — non mentionnée explicitement par Jean Scot — des oeuvres de Victorinus qui a inspiré au penseur carolingien les positions et les expressions paradoxales qui le singularisent dans ce domaine — comme dans plusieurs autres —, l'on essaie de dresser un bilan (personnel et provisoire) sur la question du "panthéisme" de l'Érigène, en distinguant ses intentions présumables et le fond de sa pensée, des formules et des argumentations dialectiques par lesquelles ses intuitions métaphysiques centrales cherchent à s'exprimer et à s'étayer rationnellement.