



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
praxis@univalle.edu.co
Universidad del Valle
Colombia

Soledad Strok, Natalia
LA RECEPCIÓN DEL CONCEPTO DE CREATIO EX NIHILO ERIUGENIANO EN LAS HISTORIAS
DE LA FILOSOFÍA DE BRUCKER, TENNEMANN Y RIXNER
Praxis Filosófica, núm. 37, junio-diciembre, 2013, pp. 127-146
Universidad del Valle
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209029793006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA RECEPCIÓN DEL CONCEPTO DE *CREATIO EX NIHILO* ERIUGENIANO EN LAS HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA DE BRUCKER, TENNEMANN Y RIXNER

The reception of eriugena's *creatio ex nihilo* in the histories of philosophy of Brucker, Tennemann and Rixner

Natalia Soledad Strok

Universidad de Buenos Aires – CONICET

Resumen

El cristianismo incorpora la creación a partir de la nada para romper con la concepción antigua del mundo eterno, no creado. Sin embargo, los distintos filósofos de los primeros tiempos cristianos comprenden esta creación de diversas maneras. En este artículo daremos cuenta de la originalidad de la comprensión que realiza de esta fórmula Juan Escoto Eriúgena (s. IX), haciendo referencia a algunas de sus fuentes. Seguidamente daremos lugar al análisis de tres obras de historia de la filosofía de la Modernidad, que supieron ser fuentes para el idealismo alemán, en lo referente a la presentación de este punto del pensamiento del autor medieval. Los tres historiadores de la filosofía, pertenecientes a diversas corrientes filosóficas, son J. J. Brucker (1696-1770), W. G. Tennemann (1761-1819) y T. A. Rixner (1766-1838).

Palabras clave: creación a partir de la nada, Eriúgena, historia de la filosofía, recepción, neoplatonismo.

THE RECEPTION OF ERIUGENA'S *CREATIO EX NIHILO* IN THE HISTORIES OF PHILOSOPHY OF BRUCKER, TENNEMANN AND RIXNER

Abstract

Christianity incorporates the creation out of nothing to break with the ancient concept of the eternal, uncreated world. Nevertheless, the philosophers from the first times of Christianity understand this creation in various ways. This article pretends to show the Eriugena's (9th century) originality when understanding this formula, by making references to some of his sources. This paper will lead to an analysis of three histories of philosophy of modern times, which became sources for German idealism, regarding the presentation of this topic in Eriugena's thought. The three historians of philosophy, belonging to different philosophical trends, are J. J. Brucker (1696-1770), W. G. Tennemann (1761-1819) and T. A. Rixner (1766-1838).

Keywords: creation out of nothing, Eriugena, history of philosophy, reception, Neo-Platonism.

Nathalia Soledad Strok

Becaria posdoctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es ayudante de primera de Historia de la filosofía medieval de la carrera de filosofía de la UBA y ayudante diplomada de Introducción a la filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata. Doctora en filosofía por la UBA. Sus principales áreas de trabajo e investigación son la filosofía neoplatónica, en general, el platonismo en la Edad Media, en particular, y su proyección a la Modernidad.

Dirección electrónica: natiska@gmail.com

LA RECEPCIÓN DEL CONCEPTO DE *CREATIO EX NIHILO* ERIUGENIANO EN LAS HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA DE BRUCKER, TENNEMANN Y RIXNER

Natalia Soledad Strok

Universidad de Buenos Aires – CONICET.

Una de las novedades del pensamiento cristiano es la incorporación de la idea de creación del mundo, pues en la antigua Grecia el mundo se concibe como eterno, sin necesidad de ser creado¹. Así se instaura la doctrina de una creación a partir de la nada (*creatio ex nihilo*), que sostiene que hay un solo principio—causa de todo, que es Dios, que no necesitó de nada para crear el mundo, subrayando que este mundo tiene un comienzo y no es eterno. De esta forma, se deja atrás la concepción de una materia eterna de la que Dios se abasteciera para la creación, pues no hay otro principio más que este Dios creador.

Ahora bien, ya adoptada la noción de *creatio ex nihilo*, los distintos filósofos de los primeros tiempos cristianos comprenden esta creación de diversas maneras. No todos están de acuerdo en qué es lo primero creado. En lo que sigue, tomaremos a tres autores como paradigmas para luego poner en evidencia la originalidad del pensamiento eriugeniano. Uno de ellos, del ámbito latino, es Agustín de Hipona; los otros dos, del ámbito griego, son Gregorio de Nyssa y Dionisio Areopagita. Estos pensadores cristianos son a su vez importantes fuentes del pensamiento de Eriúgena. Luego analizaremos la presentación que realizan de este tópico eriugeniano tres historiadores de la filosofía de la Modernidad, pertenecientes a corrientes filosóficas diversas,

¹ Acaso la idea más cercana a la de creación se encuentre en el *Timeo* de Platón, donde el hacedor crea pero a partir de una materia eterna, es decir, crea pero no a partir de la nada.

cuyas obras supieron ser fuentes para el idealismo alemán: J. J. Brucker (1696-1770), W. G. Tennemann (1761-1819) y T. A. Rixner (1766-1838).

Creatio ex nihilo

Gregorio de Nyssa, Padre griego del Asia Menor que vivió durante el siglo IV y fomentó junto a otros Padres Capadocios² el proyecto de crear una civilización cristiana, se preocupa por explicar cómo es posible que Dios, siendo inmaterial, haya creado la materia. Gregorio propone una doctrina según la cual la materia sería un compuesto de cualidades inmateriales: color, resistencia, cantidad, etc. Esta doctrina será retomada por Eriúgena en el *Periphyseon*. En su obra *De hominis opificio* (*Perì kataskeuês tou̓ tou anthrôpou*), que el irlandés tradujo al latín con el nombre *De imagine* (Cappuyns, 1965), Gregorio trata el tema de la creación. Allí realiza una hermenéutica de los términos “cielo” y “tierra” mencionados en la apertura del Génesis: en el principio Dios creó el cielo y la tierra. Éstos son entendidos como el binomio movimiento–reposo, las dos fuerzas opuestas a partir de las cuales es creado el universo y la trabazón de toda la trama de lo real, condición de posibilidad de la multiplicidad de las creaturas. Afirma:

130

He aquí pues los primeros elementos que la sabiduría del creador ha establecido como principios de todo el mecanismo del mundo, y el gran Moisés, al decir que en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, quiere mostrar, creo yo, que el movimiento y el reposo se hallan en el origen de todo este universo visible que la voluntad de Dios ha traído a la existencia (*De hominis op.*, 129 a).

En la propuesta de Gregorio no se trata explícitamente el tema de la nada, pero se infiere que ella es comprendida como la ausencia absoluta de existencia, como el no ser, pues Dios en la creación trae a la existencia el mundo a partir de ambos principios, lo primero creado. En este sentido, Dios por medio de su voluntad lleva a la existencia aquello que no era. Ésta es la manera según la cual Gregorio concibe el significado de una creación a partir de la nada.

Agustín, por su parte, también ha ofrecido varias interpretaciones del inicio del Génesis. En uno de sus comentarios *De Genesi ad litteram*, luego de desarrollar un análisis minucioso de cada término, Agustín afirma que la palabra “principio” debe ser comprendida como el *Lógos*, el Verbo divino, mientras que “cielo y tierra” deben ser entendidos como la materia informe, espiritual y corporal. El Verbo se llama “Principio” cuando insinúa el comienzo de la creatura y existe en la informalidad de la imperfección. Pero

² Como Basilio y Gregorio Nazianzeno, entre otros.

empezará a llamarse “Verbo” cuando, coeterno al Padre que engendra a través de este Hijo, la imperfección imite la forma del Verbo. Dice Agustín:

Esta imperfección sólo imita la forma del Verbo, siempre inmutable y unido al Padre, cuando ella según su capacidad se convierte en Aquél que verdaderamente y siempre existe, es decir, que toma la forma y se hace criatura perfecta, cuando se dirige al Creador de su sustancia. (*De Genesi ad lit.*, p. 583)

De este modo Agustín explica que la creación del mundo se da íntegramente en el Verbo divino a causa de la eterna voluntad de Dios. Da cuenta de la creación *ex nihilo* como producto del acto de voluntad divina gracias al cual el no ser comienza a ser.

La nada de la fórmula también es interpretada por Agustín como privación, como ausencia de ser, como no ser. En otro de sus comentarios *De Genesi contra Manichaeos*, lo dice claramente: “No las engendró de su misma naturaleza para que fuesen lo que es Él, sino que las creó de la nada a fin de que, como es razonable, no fuesen iguales ni al que las hizo ni a su Hijo, por quien fueron creadas” (*De genesi contra Man.* II, p. 4). La diferencia primaria entre Dios y las creaturas consiste en que ellas fueron llevadas a la existencia a partir de la nada, mientras que el Creador existió eternamente. Una vez más la nada de la fórmula *creatio ex nihilo* es comprendida de forma privativa.

Por su parte, en el capítulo IV de *De divinis nominibus* Dionisio se ocupa del tema de la creación. Allí sostiene que Dios, en tanto se le aplica metafóricamente el nombre de Bien –el más amplio, pues abarca tanto lo que es cuanto lo que no es–, crea por su propio ser. Dionisio utiliza para desarrollar ese tema una comparación con el sol, de clara inspiración platónica. Afirma:

Pues también como el sol entre nosotros alumbra, sin calcular o preferir sino por su ser mismo, todo lo que puede participar de su luz, de acuerdo con la propia condición, así también el bien supra sol –como el arquetipo, manteniéndose trascendientemente sobre una imagen oscura–, lanza por su subsistencia misma los rayos de la íntegra bondad proporcionalmente a todos los seres. (*De div. Nom.* IV, 1, 693b)

Encontramos aquí la clásica noción de procesión (*próodos*) o emanación neoplatónica. Dios crea, entonces, por su propio ser, su bondad se expande como los rayos del sol, manteniéndose siempre trascendente. Dionisio explica que las razones de todo se hallan pre–contenidas indistintamente en la causa universal, por lo cual la producción de los seres se encuentra

predeterminada en la naturaleza divina, que supera todo lo que es y lo que no es (Ludueña, 2005, pp. 2-3).

Tanto Gregorio como Agustín, entonces, entienden a la nada de la fórmula de la creación como privación. Gregorio sostiene que lo primero creado es el binomio movimiento–reposo. Agustín afirma que el primer paso en la creación se produce cuando el Verbo da forma a la materia informe. Dionisio, por su parte, explica la creación al modo neoplatónico como emanación de la causa universal comprendida como suma Bondad. Teniendo presente a estos autores, Eriúgena dará una nueva interpretación a esta fórmula como veremos a continuación, al interpretar originalmente el término *nihil*.

Tratamiento del tema en el *Periphyseon*

El tópico de la creación a partir de la nada (*creatio ex nihilo*) se encuentra presente en el *Periphyseon*, donde Eriúgena, como es de esperarse de un filósofo cristiano, explica lo que entiende por esta fórmula. Ya que su interpretación tiene rasgos originales, este tópico de su pensamiento ha generado especial interés en la historia de la filosofía³.

El análisis eriugeniano de la fórmula *creatio ex nihilo* se encuentra directamente relacionado con su concepción de *nihil*. Estos temas son algunos de los que componen el libro III del *Periphyseon*, el cual tiene como tópico general y principal la tercera especie de la naturaleza, la naturaleza creada que no crea. Sin embargo, este tercer libro se detiene, primero, en algunos temas incidentales que habían quedado sin tratamiento en el libro II, por lo cual una primera parte trata sobre las causas primordiales, segunda especie de la naturaleza, aquella que es creada pero crea.

Una vez presentadas las causas primordiales, Eriúgena se dedica al concepto de participación (*Periphyseon* III, 630 A – 634 A). Para esclarecer esta noción, el irlandés toma un ejemplo de la naturaleza –el río que fluye de la fuente–. El problema de la participación de todo en el principio, conduce necesariamente a la pregunta por la procedencia. En este marco, pues, aparece la cuestión de la creación a partir de la nada. ¿Qué es esa nada de la cual se habla en la fórmula *creatio ex nihilo*? ¿Acaso es privación o excelencia⁴?

³ Moran entiende que el de Eriúgena es indudablemente el tratamiento más sofisticado del concepto de no–ser en la temprana Edad Media (Moran, 1989, p. 228).

⁴ Ya Mario Victorino plantea que Dios es por sobre el ser y el no ser (*tò ón – tò mè ón*) en cuanto es causa del ser y del no ser. Y dice: “Pues si produjo *tò ón*, verdadero es decir que quien es por sobre *tò ón* habrá engendrado *tò ón*, porque esparció la semilla desde sí mismo más bien que desde la nada.” (*Ad Candidum* 14).

Una primera caracterización presentada por Eriúgena expresa que por “nada” debe comprenderse la privación o, en términos del irlandés, la negación, es decir, la ausencia de toda esencia o sustancia y de cualquier tipo de propiedad que se pueda observar en el universo creado (*Periphyseon* III, 635 A). Esto es así porque Dios no creó a partir de algo, sino a partir de esa nada, de esa negación. En otras palabras, todo lo que ahora se dice que es, antes no era. Sin embargo, surge aquí otro problema, pues se había afirmado un poco antes en este libro que las causas primordiales son eternas en la sabiduría divina, por lo tanto al ser eternas, no podrían iniciar su existencia en algún momento, a menos que ellas fueran eternas, y la nada, a la que refiere la fórmula, fuera la materia informe, a partir de la cual se crea el mundo visible.

Eriúgena niega que la materia informe pueda ser la nada a partir de la cual Dios creó todas las cosas, porque ella es creada por Dios precisamente a partir de la nada (*Periphyseon* III, 636 D): “porque todos los seres que existen, informes o formados, proceden de un único Principio” (636 D 741)⁵. Todo fluye de este único principio, como todos los números de la mónada, como todos los ríos de la fuente. Entonces, todas las cosas son a la vez creadas y eternas en la sabiduría divina, hecho paradójico pero que encuentra una larga argumentación en este libro III. Se trata de una cuestión que será recurrente en el análisis eriugeniano del concepto de *creatio ex nihilo*⁶. También en esta sección de la obra se presenta un largo *excursus* sobre los números como ejemplo natural de progresión a partir de una unidad (652 C – 659 A).

Como dijimos, Eriúgena no deja duda alguna en lo relativo al lugar de la materia informe en la creación del universo. Cuando Agustín dice que Dios hizo el mundo a partir de la materia informe (*De Genesi ad litteram*, I, xv, 29), el irlandés interpreta que el Hiponense sostiene que el mundo tanto visible como invisible se dice hecho de la materia informe y sin embargo esta materia es creada a su vez por Dios a partir de la nada: “no pensaba de otra manera, sino que el mundo, tanto visible como invisible, se refiere hecho de la materia informe, a la que Dios creó absolutamente de la nada como

⁵ quoniam ab uno principio omnia quae sunt, siue informia siue formata, procedunt. (Las traducciones del *Periphyseon* son propias.)

⁶ La conclusión puede resumirse en la siguiente pregunta retórica: “¿a quién de los seres racionales o intelectuales puede hacerse clara la creación eterna de este universo en el Verbo de Dios, en el que ninguno de los fieles debe ignorar que todos los seres no sólo son eternos sino también simultáneamente creados, aunque no comprenda por qué razón, los seres eternos son creados, y los creados son eternos? Pues eso es conocido por el Verbo solo, en el que son no sólo eternos sino también creados”. (*Periphyseon* III, 670 A 2087).

cierto material bruto para su operación (*Periphyseon* III, 646 D 1172)⁷. La informidad no precede a la forma en los tiempos –explica el maestro palatino– sino que su anterioridad se debe al orden natural según el cual la causa antecede al efecto, es decir, es lógicamente anterior.

Eriúgena afirma que los cuerpos no se crean de la nada sino a partir de algo, pues ellos son compuestos de las categorías circunstanciales, es decir, las cantidades y cualidades, las formas o especies, los lugares y los tiempos⁸. Estas categorías forman los cuatro elementos, en general, y los individuos, en particular. Todos ellos, categorías y elementos, a su vez, son creados a partir de las causas primordiales, a quienes tampoco podremos llamar “nada”, pues son ellas también creadas por Dios en el Verbo divino. Estas causas contienen toda la creación. Por lo tanto –concluye el irlandés– los cuerpos son creados a partir de estas causas y no de la nada (663 B-C).

La primera respuesta a la pregunta por la creación a partir de la nada, en la cual se entiende a esta última como privación, lleva a múltiples contradicciones con otras tesis aprobadas anteriormente por el propio Eriúgena. Esta respuesta debe ser rechazada y en todo caso será el punto de partida dialéctico para la búsqueda de una respuesta definitiva (Piemonte, 1968, p. 56).

El acento, entonces, se pone en la creación de las causas primordiales, la verdadera creación, que son creadas eternamente en el Verbo divino. Veamos, en consecuencia, qué es lo que entiende Eriúgena por esa nada de la creación:

Hubiera creído que la inefable e incomprensible e inaccesible claridad de la divina bondad, desconocida para todos los entendimientos humanos o angélicos –pues es sobre–esencial y sobre–natural–, estaba significada con este nombre [nada], la cual, cuando se piensa por sí misma, ni es, ni era, ni será (*Periphyseon* III, 680 D 2541)⁹.

Eriúgena postula que la creación es la aparición de Dios, es decir, el crearse de Dios en sus teofanías, sobre–esencialidad que se hace esencia en cada uno de los distintos órdenes de la creación, como si hubiera un pasaje de la nada (divina bondad) a algo (la creatura). El irlandés despliega aquí su sistema metafísico neoplatónico pues postula que la creación es este fluir del

⁷ non aliter cogitabam nisi quia mundus et uisibilis et inuisibilis de materia informi, quam deus de omnino nihilo ueluti auspiciu quoddam suae operationis creauit, factus narratur...

⁸ En el libro I del *Periphyseon* Eriúgena presenta una original interpretación de las categorías aristotélicas.. (463 A y ss.).

⁹ Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam –superessentialis est enim et supernaturalis– eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit.

único principio, Dios. La creación, pues, es la aparición de lo no aparente, de modo ordenado y jerarquizado. Tal aparición no reduce en absoluto la trascendencia de lo no aparente.

Y así crea todo de la nada, es decir, produce las esencias desde su sobre-esencialidad, la vida desde la sobre-vida, el intelecto desde la sobre-intelectualidad, la afirmación de todo lo que es y que no es desde la negación de todo lo que es y que no es (*Periphyseon* III, 683 B 2653)¹⁰.

Esta es la única creación a partir de la nada. Las causas primordiales son las que se crean en esa *creatio ex nihilo*, y esa creación se da íntegramente por dentro de Dios, por lo cual todo es en Él, y la nada no debe ser entendida como privación sino como excelencia que se despliega en la creatura eterna.

Para dar cuenta de esta concepción según la cual Dios es aquella nada, Eriúgena cambia la fórmula de la creación y se expresa en términos de *creatio de nihilo*. La preposición *de* marca la procedencia, ya no es un “a partir de” como si se tratara de algo externo a Dios, sino que todo se crea desde Dios mismo, pues no hay afuera. Y en este caso la fórmula *a Deo de nihilo*, bien puede reemplazarse por *a Deo de Deo* (Piemonte, 1968, p. 57).

La “nada” de la creación no es una nada privativa sino que es la claridad de la bondad divina, la cual debido a su excelencia, que la ubica más allá de la esencia, es inaccesible a todo intelecto. Lo único que puede descubrirse mediante el espíritu es que es (*quia est*), pero no qué es (*quid est*). Decimos con Piemonte que “la única verdadera ‘nada’ es la bondad divina que trasciende todas las cosas, la única verdadera creación es la *aeterna conditio rerum in Verbo Dei*” (p. 57).

En conclusión, Eriúgena plantea una nueva comprensión de la tradicional fórmula de la creación, heredera del apofatismo dionisíaco. Sin embargo, para llegar a ella realiza un rodeo que repasa varios de sus temas centrales. Este recorrido lo lleva a desechar la otra respuesta que se puede encontrar con respecto a este tema, aquella que entiende como privación la “nada” aludida en la fórmula. El problema principal es explicar cómo a partir de lo infinito se da lo finito. Por ello la doctrina eriugeniana de la creación se encuentra íntimamente relacionada con la discusión sobre el panteísmo, la tensión entre la trascendencia, acentuada en la respuesta a la pregunta por la “nada” de la fórmula, y la inmanencia de Dios se hace explícita. La creación para Eriúgena es manifestación, aparición de lo oculto, y en este sentido todo es Dios en tanto todo es auto-manifestación divina.

¹⁰ Ac sic de nihilo facit omnia, de sua uidelicet superessentialitate producit essentias, de superuitalitate uitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium quae sunt et quae non sunt affirmationes omnium quae sunt et quae non sunt.

Brucker, Tennemann y Rixner

Brucker es el representante más importante de la historiografía filosófica iluminista y ecléctica del siglo XVIII. Su obra principal es *Historia critica philosophiae* compuesta por cinco volúmenes y un apéndice publicada entre 1742 y 1744. *Historia critica* es recibida en su propio tiempo con gran interés como una obra muy novedosa en Alemania¹¹. La fortuna de la obra de Brucker se evidencia en la gran cantidad de compendios que se realizan en las diversas lenguas nacionales¹². A esto se debe agregar que es una fuente muy utilizada en la *Encyclopédie* e influye por este medio en toda Europa (Longo, 1979, pp. 613-632).

136 La perspectiva de Brucker se enraíza en su visión acerca del papel que desempeña el cristianismo en la historia. Desde allí, se concentra en determinar los errores de la filosofía pasada, relacionando todos los temas con la historia del cristianismo. El fin último que persigue es el de liberar al entendimiento humano de esos errores. En este modo de acercamiento a los autores se evidencia la filiación de Brucker al iluminismo, que lo ubica en la pretensión de posesión de la verdad, y al eclecticismo, corriente que afirma que se debe atender a la multiplicidad de las filosofías pasadas y sus errores en el camino hacia esa verdad.

Tennemann es el representante más destacado de la corriente kantiana que se dedica a la historia de la filosofía. Su obra mayor es *Geschichte der Philosophie*, publicada en once volúmenes entre los años 1798-1819, inconclusa debido a la muerte del autor. Si bien *Geschichte der Philosophie* es considerada la obra paradigmática de la historiografía criticista y es utilizada por importantes filósofos como Hegel, su fortuna no trascendió los límites de Alemania e incluso dentro de este país su circulación fue menor a la de su versión abreviada *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1812). Una de las causas de su escasa repercusión es que la publicación de cada volumen se produjo de forma muy espaciada. Otra causa es el hecho de que la obra quedó inconclusa (Micheli, 1995, pp. 121-130).

En *Geschichte der Philosophie* Tennemann intenta dar cuenta de los sistemas filosóficos pasados como pasos en la historia de la filosofía, que se realiza plenamente cuando se llega al criticismo kantiano. Por ello, en las presentaciones utiliza términos propios del vocabulario kantiano y se interesa no sólo por temas metafísico sino también morales. Por esto, atiende a temas que pasaron desapercibidos para la historiografía anterior.

¹¹ Una muestra de ello es que Kant la cita en *Kritik der reinen Vernunft* (Longo, 1979, pp. 611-612).

¹² Se destacan *Histoire abrégée de la philosophie* de Formey (Amsterdam, 1760) y *The History of Philosophy* de Einfield (Londres, 1791).

Rixner es uno de los representantes del movimiento historiográfico romántico-schellingiano. Su obra principal es *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, que consta de tres volúmenes, y fue editada por primera vez en Sulzbach entre los años 1822–1823. La producción histórico-filosófica de Rixner no fue muy influyente. Sin embargo, Hegel tiene palabras positivas para el *Handbuch* en sus *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, hecho que posibilita cierta difusión de este manual (*Lecciones I*, p. 108).

El modo de hacer historia de Rixner se aleja tanto de la historiografía iluminista como de la kantiana. Este autor sigue los ideales de la historiografía romántica, tal como la sistematiza Schelling, que entiende a la historia análogamente a la vida de un organismo natural. Para Rixner la historia de la filosofía es la investigación, la comunicación y la exposición científica del aumento y el devenir temporal de la ciencia del fundamento y de las leyes supremas de la naturaleza y la libertad, así también de las ideas, principios y opiniones a través de las cuales el espíritu humano revela y expresa su intento de auto-conocerse, además de conocer con ello la totalidad y la divinidad. En particular, este historiador se muestra más atento a los temas metafísicos que a aquellos que se acercan a controversias teológicas.

Los tres autores exponen citas del *Periphyseon* en su primera edición, realizada por T. Gale en Oxford en 1681. De hecho, se afirma que Hegel nunca tuvo contacto con la obra principal de Eriúgena y para tener noticia del pensamiento del irlandés consultó estas obras de historia de la filosofía, por lo cual ellas tienen un valor importante a la hora de marcar algún tipo de afinidad entre el pensamiento del irlandés y los desarrollos del idealismo alemán (Bierwaltes, 1992, p. 312 n87). El estudio de estas piezas de historia de la filosofía se convierte, entonces, en un capítulo más en la historia de la recepción del pensamiento eriugeniano. Además, estas obras son producto de las reflexiones histórico-filosóficas que se desarrollaron en Alemania en los siglos XVIII y XIX, que establecieron a la historia de la filosofía como una disciplina.

La creatio de nihilo en las historias de la filosofía

En las tres historias de la filosofía que estudiamos se presenta el pasaje del libro III del *Periphyseon*, en el cual se afirma que la nada de la creación no es nada por privación sino por excelencia. Sin embargo, el fragmento que presentan Brucker y Tennemann es bastante más corto que el que expone Rixner. La justificación de tal diferencia es simple: los dos primeros toman el texto para ejemplificar otro tema y no hacen del problema de la creación a partir de la nada un tema en sí mismo. Por una parte, Brucker quiere mostrar los problemas que trae consigo una filosofía al estilo neoplatónico, en

especial el panteísmo, signo de heterodoxia para el historiador. Por su parte, Tennemann también se concentra en evidenciar el panteísmo del irlandés pero más bien como resultado de su doble pertenencia a la cultura pagana oriental y a la cristiana latina, antes que como muestra de heterodoxia. En cambio, Rixner trata el tema de la nada como uno de los puntos centrales de su presentación sistemática del pensamiento de Eriúgena. La cuestión de la manifestación divina le interesa particularmente, esto puede explicar el tratamiento especial, aunque breve, que le confiere Rixner a este tópico que no entrecruza con otros puntos de la filosofía eriúgeniana.

En el siguiente cuadro reproducimos las citas de Eriúgena realizadas por Brucker y Tennemann, la que ofrece Rixner, y la edición de Gale de 1681 (*De divisione naturae*, 1964) que, si bien tiene algunas diferencias con la edición crítica¹³, es la que siguen los autores. El pasaje citado se ubica en el libro III del *Periphyseon* 680 D 2541, página 127 de la edición de 1681:

Brucker y Tennemann	Rixner	Edición Gale
<p>Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibleque claritatem, omnibus intellectibus siue humanis, siue angelicis incognitam: quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quadam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus</p>	<p>Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibleque claritatem, intellectibus siue humanis siue angelicis inaccessibleiter incognitam: quae cum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quadam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola in omnibus esse invenitur, quae est</p>	<p>(...) Ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae¹⁴, inaccessibleque claritatem omnibus intellectibus siue humanis, siue angelicis incognitam, (superessentialis est enim, et supernaturalis) eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; cum¹⁵ vero per condescensionem quadam ineffabilem in ea quae sunt, multis¹⁶ obtutibus inspicitur, ipsa sola</p>

¹³ Las diferencias serán resaltadas en nota a pie comparando con la edición de Jeaneau (1999).

¹⁴ En la edición crítica es bonitatis. La naturaleza es buena para Eriúgena, así que este cambio no trae problemas.

¹⁵ En la edición crítica es dum.

¹⁶ En la edición crítica es mentis. A primera vista parece una gran diferencia hablar de la multitud y de las mentes, pero en realidad la referencia a una multitud no puede ser otra que a los intelectos muchos que conocen

Brucker y Tennemann	et erat et erit. Dum ergo incomprehensibilis est et non intelligitur, nihilum pro nobis propter excellentiam naturae suae, omnem intellectum nostrum superatis, merito dicitur; et vero in suis apparitionibus (theophaniis) incipiens apparere, velut ex nihilo aliquid procedere dicitur; et quae proprie super omnem essentiam esse existimatur, proprie quoque sola in omni essential cognoscitur; adeoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, i. e., divina apparitio recte potest appellari.	invenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit; dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo aliquid ¹⁷ dicitur procedere, et quae proprie supra ¹⁸ omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur, ideoque omnis visibilis, et invisibilis creatura Theophania, i. e. divina apparitio, potest appellari.
Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem, omnibus intellectibus siue humanis, siue angelicis incognitam: quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quadam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola inuenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit.		

Brucker reproduce en el cuerpo del texto el fragmento del libro III 680 D de la obra mayor de Eriúgena. El autor ubica este pasaje como ejemplo de la filosofía neoplatónica que se lee en el *Periphyseon*, en donde todo es el flujo de Dios. Afirma, entonces:

De aquí admite, al modo de la filosofía de orientales, cabalistas y eclécticos. que Dios creó el mundo a partir de la nada pero de modo tal que, lo que en él era uno, desde el abismo su infinitad se manifiesta como un progreso múltiple, y por lo tanto es, ya que es en Él mismo (*Historia* III, p. 621) ¹⁹.

Brucker relaciona a Eriúgena con los orientales, cuna de la filosofía neoplatónica. En este fragmento se afirma que el irlandés explica la creación a partir de la nada en el mismo sentido en que cabalistas²⁰ y eclécticos²¹ (o

¹⁷ En la edición crítica es in aliquid.

¹⁸ En la edición crítica es super.

¹⁹ Hinc Deum more philosophiae Orientalis, Cabbalisticae et Eclecticae, ex nihilo quidem creauisse mundum concedit, sed ita, ut quod in eo unum fuit, ex abyso eius infinitatis progressum se multiplex ostendat, et ideo sit, quia in eo ipso est. (Las traducciones de las historias de la filosofía de Brucker, Tennemann y Rixner son propias).

²⁰ Menciona a los cabalistas, haciendo referencia a la mística judía e incluyendo seguramente en ella a Filón de Alejandría (*Historia* I, pp. 81–82.).

²¹ U. J. Schneider explica que Brucker interpreta la filosofía alejandrina (o platonismo ecléctico) como un modo de pensar ecléctico en la tardo–antigüedad con influencia en el cristianismo. Se la ha denominado “ecléctica” porque no sigue una única autoridad, pero

neoplatónicos) entienden la creación. Precisamente en ello, según Brucker, se encuentra uno de los errores fundamentales de la metafísica eriugeniana: en la idea de que toda la realidad es un flujo que se da desde Dios hacia la multiplicidad y que retorna luego a la unidad divina, pero siempre dentro de ese Dios. Brucker encuentra así una marca de panteísmo en la filosofía eriugeniana.

Este autor, que relaciona a Eriúgena con los platónicos eclécticos, en especial con el pseudo-Dionisio, encuentra la filosofía eriugeniana plagada de controversias teológicas, dado que desarrolla un sistema emanativo²², y de entre ellas destaca el problema del panteísmo. Sin embargo, Brucker afirma que a Eriúgena no se lo puede contar “entre los precursores de Spinoza” y agrega que acaso por tal motivo, no cae en un “ateísmo extremo”²³. Entendemos que Brucker no pretende acusar a Eriúgena de ateo como a Baruch Spinoza, el panteísta más famoso de la historia de la filosofía, pues encuentra diferencias entre uno y otro sistema. En nota a pie explica: “Sirve para esto la distinción del ente señalada al comienzo, que pone una especie de distancia entre Dios y las cosas que progresan desde Dios al modo de los sistemas emanativos” (*Historia* III, p. 622 nota b)²⁴. Pareciera que la razón por la cual el irlandés se salva de la acusación de ateísmo es la adopción del sistema emanativo que propone un progreso de las creaturas a partir de Dios y por ello marca una diferencia entre Dios y las cosas, que de todos modos es considerado como panteísmo. Brucker no puede afirmar algo así para el caso de Spinoza, en quien al parecer la inmanencia gana por sobre cualquier tipo de trascendencia, pues todo es la naturaleza. Eriúgena se ubica en otra tradición, la neoplatónica, y por ello encuentra una gradación de entes y no la simple inmanentización de toda la ontología²⁵.

De todos modos, Eriúgena es un panteísta:

... sin embargo, ha de ser contado entre los panteístas y los alumnos de la filosofía fanática, cuya filosofía toda se apoya en el entusiasmo impío y

en realidad –según Brucker– procede como sincretismo y por ello es en verdad un falso eclecticismo, no se trata de la verdadera filosofía ecléctica que profesa el historiador. Brucker marca el inicio de esta secta ecléctica en el siglo I de nuestra era de la mano del filósofo alejandrino Potamón (Schneider, 1998, pp. 136-141). En tiempo de Brucker aún no se encontraba cristalizado el uso del término “neoplatónico”.

²² Resulta interesante remarcar el hecho de que fue Brucker quien por primera vez utilizó el concepto de “sistema de la filosofía” o “sistema filosófico”. (Catana, 2005, pp. 72–90)

²³ Quamuis enim inter Spinozae praecursores eum numerare nolumus (cum nunquam Spinoza emanationis systema elegerit) et fortasse causa sit, cur ab Atheismo directo Scotum absoluamus (*Historia* III, p. 622)

²⁴ Militat pro eo distinctio entium in limine notata, quae inter Deum et res ex Deo progressas more systematis emanatiui quoddam discrimen ponit.

²⁵ Sobre Baruch Spinoza y el panteísmo consultar Israel (2008) y Harrison (1999).

vergonzoso y en cierta deificación (permítaseme esta frase bárbara a partir de un argumento bárbaro): aunque él mismo no dudó en denominar “divina” su filosofía (*Historia* III, p. 622)²⁶.

Nuevamente Eriúgena es asociado con el panteísmo, que se interpreta también como filosofía fanática. La crítica aquí se dirige hacia el entusiasmo que prevalece en esta tradición filosófica a la que refiere Brucker, que lleva a fomentar el misticismo en busca de la llamada *deificatio* y que, infectando a la Iglesia, llega a autodenominarse “filosofía divina”. Para Brucker esto es una calamidad, es la victoria de la oscura mística dionisiaca, que convierte la religión cristiana en una suerte de fanatismo que la arruina.

No dice mucho más sobre el fragmento del *Periphyseon* 680 D citado, sólo agrega que allí se puede constatar una vez más el sistema emanativo que desarrolla el maestro palatino en su obra principal. De todos modos, encontrar el tópico de la *creatio ex nihilo* en el *Periphyseon* pone en evidencia que el irlandés es un cristiano: aunque su filosofía presenta características originales para el siglo IX, que Brucker encuentra algo heterodoxas, Eriúgena se rige por las Escrituras.

El fragmento del *Periphyseon* que comparten Brucker y Tennemann expresa que esta nada de la que se habla es nada por excelencia y no por privación. Su sobre-abundancia es lo que no permite que sea conocida por ningún intelecto y, de hecho, que ni siquiera se pueda decir qué es (*quid est*). Aquí se marca que la imposibilidad de conocimiento no es una deficiencia del intelecto que conoce. La causa de tal imposibilidad es la excelencia del objeto de conocimiento, puesto que se trata de algo que escapa a nuestra comprensión y por esto mismo se dice correctamente que no es, ni fue ni será. Sin embargo, cuando se busca el conocimiento no ya de forma directa sino a través de lo que ese objeto tiene de cognoscible para nosotros, que se da de forma mediada, se puede afirmar que es, fue y será. La posibilidad de conocimiento la otorgan estas apariciones divinas, en las cuales Dios se muestra. Pero en ese mostrarse Dios ya no se da tal cual es, no se da como esa nada inalcanzable, sino como la manifestación de lo que no se puede manifestar, como la aparición de lo oculto. En este sentido continúa el texto eriugeniano, como puede leerse en la obra de Rixner.

La interpretación general de Tennemann entiende que Eriúgena une en su sistema metafísico dos vertientes de pensamiento, la neoplatónica pagana de Oriente y la cristiana de Occidente. En este marco, señala que la

²⁶ (...) inter pantheistas tamen et fanaticae philosophiae alumnos referendus est, quorum tota philosophia nefario pudendoque Enthusiasmo et deificatione quadam (sit uenia uerbo barbaro de barbaro argumento) nititur: quamuis ipse philosophiam suam diuinam appellare non sit ueritus.

doctrina eriugeniana de la creación es una muestra de esta confluencia. En ella se encuentra presente el sistema del neoplatonismo alejandrino pero se observa también la concepción de creación cristiana, pues el irlandés adopta el dogma trinitario (*Geschichte* VIII-I, p. 85). Tennemann encuentra en Eriúgena la concepción de Epifanio con respecto a las personas de la Trinidad²⁷. Este autor habría entendido las tres personas como luz, fuego y calor, y habría propuesto la inmanencia de este Dios trino en la creación (*Geschichte* VIII-I, p. 84).

Ahora bien, Tennemann subraya la inmanencia divina en el sistema eriugeniano. Y en este sentido inmanente entiende la sentencia “Dios es todas las cosas y todas las cosas son Dios”. Este matiz tiene también para él la frase “Dios creó todas las cosas”. Dios es el ser de todas las cosas y Él no hace algo distinto de sí mismo en la creación sino algo idéntico a sí. Esto es así puesto que todo se encuentra en Dios como todos los números en la mónada (*Geschichte* VIII-I, p. 84). Tennemann no hace más que reafirmar los rasgos panteístas que encuentra en la obra principal del irlandés. Este autor, al igual que Brucker, entiende que el panteísmo de Eriúgena se encuentra directamente relacionado con el neoplatonismo alejandrino y su sistema de emanación, pero unido a su vez con el dogma cristiano, hecho que lo ubica al resguardo de la acusación de ateo. Así lo explica: “Su sistema completo no es otra cosa que una representación renovada del sistema emanativo y el panteísmo alejandrinos, pero llevado a cabo con mayor claridad, y, entretejido con variada aplicación a los dogmas de la Iglesia cristiana” (*Geschichte* VIII-I, p. 81)²⁸.

Geschichte der Philosophie expone el sistema eriugeniano a partir de la división de la naturaleza en cuatro especies, resaltando la influencia del neoplatonismo que se lee en su obra pero también la inclusión de ideas cristianas. Y por supuesto, ello nos lleva al tema del panteísmo. Afirma Tennemann:

Escoto se basa principalmente en la idea de creación y a través de ello quiere probar que Dios es el ser de todas las cosas, Dios es todo y todo es Dios, a pesar de que la variabilidad de los fenómenos tiene una existencia eterna en Dios (*Geschichte* VIII-I, p. 84)²⁹.

²⁷ La obra de Epifanio es *Anchoratus* que Eriúgena traduce como *De fide*.

²⁸ Sein ganzes System ist also nichts anders, als eine erneuerte Darstellung des Alexandrinischen Emanationssystems und Pantheismus, doch mit grösserer Klarheit durchgeführt, und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der christlichen Kirche verwebt.

²⁹ Das zweite erhellt daraus, dass Scottus hauptsächlich von der Idee des Schaffens ausgeht, und dadurch beweisen will, dass Gott das Sein aller Dinge, Gott Alles, und Alles Gott ist, und ungeachtet der Veränderlichkeit der Erscheinungen eine ewige Existenz in Gott hat.

Aparece aquí la idea principal para caracterizar al irlandés de panteísta: Dios es el ser de todas las cosas, Dios es todo y todas las cosas son Dios. Esto resulta ser la coincidencia entre el creador y la creatura, es decir, panteísmo.

Tennemann afirma que para Eriúgena que Dios haga todas las cosas significa que Dios se hace en todas las cosas. La divinidad, causa de todas las cosas, puede ser pensada como siendo en todas las cosas, aunque supera a todo en excelencia (VIII-I, p. 85). El autor acompaña sus afirmaciones con citas del *Periphyseon* en nota a pie. Dice, entonces: “Mientras ella a través de un descenso impronunciable hacia todo lo que es enfrenta la mirada en todas partes, así se encuentra que ella es, fue y será sola verdaderamente en todo (p. 85) ³⁰”. Como evidencia de esta afirmación, Tennemann presenta en nota a pie la cita de 680 D que consignamos en el cuadro anterior y que coincide con la que presentara Brucker en su *Historia critica*.

En *Handbuch der Geschichte der Philosophie* Rixner presenta el fragmento del libro III pero se extiende mucho más en la cita. Esto se encuentra en el punto séptimo de la presentación sistemática que en *Handbuch* encontramos de Eriúgena. Allí Rixner expone su interpretación del pensamiento eriugeniano en torno al tema de la creación a partir de la nada. Para Eriúgena —dice Rixner— la nada a partir de la cual se crea todo es la ininteligible naturaleza de Dios. Esta naturaleza incomprensible en su absoluta cerrazón, pensada como *hén eremoûn* (el uno desolado) —dice Rixner en griego— es decir como absolutamente aislado o separado, no puede expresarse por ningún predicado, y en ese sentido se dice que no es, ni fue ni será (*Handbuch* II, p. 14). Sin embargo, en cuanto informa³¹ a todo lo que es, se puede decir que es en todos los seres, y en ese sentido Eriúgena afirma que todas las creaturas son una verdadera aparición divina (*Handbuch* II, p. 15). Rixner se interesa especialmente por la doctrina eriugeniana de las teofanías y por ello el tema de la *creatio ex nihilo* se incluye en los puntos centrales para comprender el pensamiento del irlandés.

Handbuch presenta sólo la cita de 680 D como referencia para el punto séptimo. En ella podemos leer, además de lo que se leyó en *Historia* y *Geschichte*, que la nada de la creación es incomprensible e ininteligible para nosotros por la excelencia de su naturaleza. Sin embargo, esa nada se da al conocimiento en tanto aparece como la esencia de todas las cosas, pues todas las creaturas tanto visibles como invisibles son *theophaniae*, es decir, divinas apariciones.

³⁰ Indem sie aber durch ein unaussprechliches herabsteigen in alles, was ist, dem Blick allenthalben begegnet, so findet es sich, dass sie allein wahrhaft in Allem ist, war und sein wird.

³¹ Lo expresa así: dagegen diese nämliche, unendliche und unbegreifliche Wesenheit in ihrer Einbildung (*informatio*) in Alles, was da ist, gerade Alles, und das allein wahrhaft, Seiende in allem Seiende ist. (*Handbuch* II, p. 15).

La diferencia más importante que se encuentra con respecto a lo presentado en las otras dos historias es que Rixner introduce aquí el concepto de teofanía como central para la comprensión de la fórmula de la creación. Esta aparición divina debe comprenderse como la creación en el *Periphyseon* –entiende Rixner– pues en ella el Dios oculto se manifiesta, aparece como la esencia de todas las cosas y por ello las crea a todas.

Si bien la cita en las otras historias también apunta a comprender la fórmula en este sentido según el cual la nada es la excelencia divina y la creación es la manifestación de Dios, en la obra de Rixner se acentúa el sentido teofánico de la creación, pero no buscando acusar al irlandés de panteísta o heterodoxo, sino como un concepto rico –entiende el autor del *Handbuch*– para la historia de la filosofía. Rixner no pretende realizar acusaciones sobre Eriúgena, sino que lo que intenta es acercar la filosofía del irlandés al lector mediante un lenguaje contemporáneo. Recordemos que Rixner es afín a la filosofía de Schelling y el tema de la manifestación divina ya se pensaba en el momento en que este historiador escribe su *Handbuch*. Para lo que nos interesa, resulta importante resaltar que no hace uso del término “panteísta” sino que más bien hecha mano del concepto de monismo para explicar doctrinas en las que se hace presente una concepción metafísica a la que podría denominarse como concepción del “Uno–Todo” cercana a la filosofía de Schelling. De esta manera, Rixner representa cierto cambio en la interpretación general del pensamiento de Eriúgena en el siglo XIX, consecuencia de los desarrollos de la historiografía romántica e idealista.

Conclusión

En síntesis, los tres historiadores encuentran como tema a destacar el de la *creatio ex nihilo* y las tres obras exponen el texto del *Periphyseon* III 680 D. Pero mientras que Brucker y Tennemann lo consideran como ejemplo de heterodoxia, Rixner lo toma como un tema original, íntimamente ligado al concepto eriugeniano de *theophania*. La presentación de Brucker es consecuente con su búsqueda de errores en la historia de la filosofía, pues la creación eriugeniana lo acerca sobre todo a la dimensión del cristianismo más afín a la filosofía de los recientes platónicos, como es el caso de Dionisio. Tennemann conecta este tema directamente con una interpretación panteísta del pensamiento del irlandés, aunque no en el tono crítico negativo de Brucker. Esta original manera de comprender la creación es consecuente con el sistema filosófico eriugeniano, confluencia del pensamiento cristiano y del neoplatónico –en opinión del historiador. En cambio, Rixner se interesa por el tema en sí mismo, como punto central

para comprender el pensamiento eriugeniano. En todos los casos, el tema resulta importante para explicitar el sistema filosófico del autor, pues su comprensión permite entender otros puntos de su pensamiento y porque se manifiesta allí la originalidad del irlandés. Por esta razón, las historias presentan un correcto primer acercamiento al tema de la *creatio ex nihilo* en Eriúgena para el lector no familiarizado con el filósofo medieval. En estos diferentes abordajes, se expresan las diversas filiaciones filosóficas de los autores que realizan historia de la filosofía y cómo eso influye al momento de realizar esta tarea.

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN de Hipona (1957a): *Del Génesis a la letra (De Genesi ad litteram)*, en *Obras de San Agustín*, Vol. XV. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN de Hipona (1957b): *Del Génesis contra Maniqueos (De Genesi contra Manichaeos)*, en *Obras de San Agustín*, Vol. XV. Madrid: BAC.
- BEIERWALTES, W. (1992): *Pensare l'Uno*, M. L. Gatti (trad.), Milán, Vita e Pensiero.
- BRUCKER, J. J. (1975): *Historia critica philosophiae*, Hildesheim, Olms, vol. III.
- CAPPUYNS, M. (1965) : “Le ‘De imagine’ de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32, pp. 205–62.
- CATANA, L. (2005): “The Concept ‘System of Philosophy’: The Case of Jacob Brucker’s Historiography of Philosophy”, *History and Theory* 44 (1), pp. 72–90.
- DIONISIO Areopagita (2005): *Los nombres divino*, estudio preliminar, trad., y notas de Pablo Cavallero, Buenos Aires, Losada.
- GREGORIO Nysseno (1968): *La creación del hombre (De hominis opificio)*, M. M. Bergadá (trad.), Buenos Aires, Centro de Estudios de Filosofía Medieval.
- HARRISON, P. (1999): *The elements of pantheism: understanding the divinity in nature and the universe*, Shaftesbury, Element.
- HEGEL, G. W. F. (1995): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Volumen I, México D. F., Fondo de Cultura Económico.
- IOHANNIS Scotti seu Eriugenae (1996): *Periphyseon. Liber primus*, E. Jeaneau (ed.), Turnhout, Brepols.
- IOHANNIS Scotti seu Eriugenae (1999): *Periphyseon. Liber tertius*, E. Jeaneau (ed.), Turnhout, Brepols.
- ISRAEL, J. (2008): *Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press.
- JOANNIS Scoti Erigenae (1964 [1681]): *De divisione naturae libri quinque, div desiderati. Accedit appendix et Ambiguus S. Maximi Graece & Latine*, Thomas Gale (ed.). Oxford, Theatro Sheldoniano, reimpresión fotográfica: Frankfurt am Main: Minerva.
- LONGO, M. (1979): “Le storie generali della filosofia in Germania”, en G. Santinello (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia. Vol 2: Dall’età cartesiana a Brucker*, Brescia, La Scuola, pp. 329–635.

- LUDUEÑA, E. (2005): “Processio o oculi manifestatio en Escoto Eriúgena” en Actas de V Jornadas de Investigación en Filosofía, 9–11 de diciembre de 2004, La Plata. Recuperado de *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo 2005. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.108/ev.108.pdf.
- MARIO VICTORINO (2008) : “A Cándido, el arriano, en C. D’Amico (ed)”, *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, pp. 39-43.
- MICHEL, G. (1995): “Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819)”, en G. Piaia (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia. Vol. 4/I: L’età Hegeliana. La storiografia filosofica nell’area tedesca*, Brescia, La Scuola, pp. 35–134.
- MORAN, D. (1989): *The philosophy of John Scottus Eriugena: a study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- PIEMONTE, G. (1968): “Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena”. *Sapientia*, 23, pp. 37-58.
- RIXNER, T. A. (1823) *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Sulzbach, J.E. von Seidel Kunst– und Buchhandlung, volumen II.
- TENNEMANN, W. G. (1798-1819): *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, J. A. Barth, volumen VIII I.
- SCHNEIDER, U. J. (1998): “Das Eklektizismus–Problem der Philosophiegeschichte”, en Schmidt–Biggemann, Stammen (eds), *Jacob Brucker (1696–1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 135-58.