

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Fortuny, Francisco J.

Juan Escoto Eriúgena: Subjetividad divina y teología negativa

Teología y Vida, vol. 43, núm. 3, 2002, pp. 228-250

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32243308>

- 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

Francisco J. Fortuny
Profesor de la Universidad de Barcelona
España

Juan Escoto Eriúgena: Subjetividad divina y teología negativa

I. IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, EL ÚLTIMO ARISTOTÉLICO

La historiografía no se elabora solo para mencionarla; es un pensar filosófico en acto

La historia, la historiografía propiamente, no es solo para mencionarla, sino para usarla. No nace como fruto del ocio y de la curiosidad desinteresada, sino como una función necesaria de la vida inteligente y una potentísima herramienta intelectual y racional. Miramos hacia atrás para entender nuestro presente y planificar nuestro futuro. La historia es nuestra experiencia positiva para la vida cotidiana, la consciencia de la aventura de ser persona cada día. Sin historia puede darse la ciencia, lo que no puede existir es la persona. Construirse cada día como entidad inteligente, peldaño a peldaño, requiere superar conscientemente lo anterior, vivir conscientemente el presente fugaz y proyectarse razonablemente hacia el futuro. La historicidad es la nota esencial de la inteligencia humana, limitada y sucesiva.

La historia, como experiencia del sujeto inteligente, puede señalar los comienzos de una realidad mental y detectar sus desarmonizaciones progresivas y sus crecientes defectos para la función en vistas a la vida que tiene todo pensamiento. Y, recorriendo hacia atrás la secular partida de ajedrez de la vida, puede percibirse en la historia cómo y cuándo apareció una idea, qué fue aquello que luego quedó olvidado y no debía serlo; y a la luz de la experiencia puede el sujeto histórico juzgar la chirriante marcha del movimiento histórico a partir de esta ausencia; y le es dado, como resultado feliz, recuperar en el nuevo marco del presente aquello pasado que no debió olvidarse, y darle la versión que nunca tuvo, y es menester darle ahora.

En el siglo XXI, y en la recolección de los frutos del ya remoto nacimiento de la postmodernidad, con el viejo Kant y el Idealismo alemán, la historia es la pieza clave y la forma del pensar filosófico actual. Hoy la “historia sin sujeto”, en un sentido muy concreto, ha de mostrar, ampliar y posibilitar los horizontes del pensamiento humano más allá de una pseudocientificidad, sistemática y ucrónica, que nunca debió adquirir la filosofía porque nunca fue lo propio de ella.

El último gran clásico: un Eriúgena más aristotélico que platónico.

Si nos preguntamos como filósofos, cuál es hoy uno de los puntos chirriantes, conflictivos, negativos, veremos confluir en un punto una serie de quejas que todos

acrecentamos en número, recordamos ahora así, más tarde asá, o lo subrayamos focalizando determinado aspecto.

Todos decimos, efectivamente, que los aspectos humanos no marchan a la par del avance de las ciencias; que los valores están en crisis; que la desculturización es más aterradora y creciente que la deforestación del planeta; que la propia naturaleza humana pelagra, tal como enferma la naturaleza por un constante antiecológico real; que la educación ha dejado paso a la simple información y la razonabilidad a un evanescente esteticismo; que el viejo eticismo, y aún el noble orgullo humano del anarquista, han dado en una anomía sentimental descafeinada y desangelada; que mientras el analfabetismo desaparecía del primer mundo, de hecho surgen dudas sobre si se ha avanzado auténticamente más allá de la capacidad de fonetizar lo escrito, incluso en niveles presuntamente superiores de formación; y un largo etcétera de constataciones y valoraciones semejantes que nos convierten a todos en lamentables plañideras.

En vez de repetir por enésima vez nuestras quejas sobre el presente y el insubstancial filosofema del vacío filosófico de los siglos oscuros de la Edad Media que estamos repitiendo, valdría la pena repasar el itinerario de la mente durante esta “larga tiniebla”. Si se hace así, la impresión es la de asistir al desvelamiento de unas luminosidades que, en todo caso, son tenebrosas como las que creó y usó Rembrandt en el siglo XVII.

Uno de estos rostros, quizás el más luminoso entre toda la tiniebla y el iluminador de toda la posteridad, luce precisamente en pleno siglo IX, al final del imperio carolingio. Quizás a la luz de la historia de la Edad Media –cuando en la Europa latina se gestaba el mundo, la mentalidad y el conocimiento tal como hoy lo poseemos– sepamos qué es lo que quedó olvidado, lo que falta y lo que urge recuperar en estos comienzos del tercer milenio. Quizás el Eriúgena sea una herencia a redescubrir urgentemente para dar pleno valor a lo que tenemos e implementar su eficacia.

El Eriúgena pertenece a la tercera generación carolingia, contemporánea de Carlos el Calvo, el nieto de Carlomagno, sin la barba florida ni la épica del abuelo. Pero el *magister* “irlandés que reside en la corte del rey” nos ha dejado la primera, dinámica, riquísima y completa descripción de la subjetividad, que los más de nuestros contemporáneos retraerían hasta Descartes y, para más *inri*, no identificarían ni con Spinoza ni con Leibniz. No el primero, sino los dos últimos heredan del Eriúgena un rico legado que fue dominante durante los siglos X-XII, condenado el 1210 en París, reorientado a partir del *Liber de Causis* que suple al prohibido *Periphyseon*, y aplicado al pensar humano por Ockham a la luz de la tradición franciscana pero ya en un sentido absolutamente nuevo, científico y propio de la Modernidad.

El buen irlandés carolingio es el último gran creador clásico, de dialéctica vigorosísima y omnipresente, de coherencia y unidad doctrinal admirable, de una dinamicidad conceptual que en nada desdice de los maestros neoplatónicos y de los grandes clásicos, cuando recién la filosofía ha dejado el ágora y comienza a ser saber de taller, artesano, producto de oficio intelectual, de local recoleto y bastantes libros leídos.

Juan Escoto Eriúgena es el maestro de la subjetividad

Juan Escoto, además es el maestro de la subjetividad, que siempre fue prenunciada –Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo, el anónimo abreviador del *Liber de Cau-*

sis— pero nunca definida, determinada. El carolingio la dibuja perfectamente, en, desde, para, por Dios. Allí, en el *arché*, los clásicos ya la intuían pero no la detectaban ni la esbozaban, quedando en “una inteligencia cósmica con retorno perfecto sobre su propia esencia, el propio sí mismo, o el Uno” (*Liber de Causis*). Atorados en la oposición entre las proporciones y las ideas frente a las realidades sensibles, su extraño sentido del lenguaje sensible con que las tres se decían, les cortaba la posibilidad de hablar también de lo inefable sin menoscabo del misterio. El Eriúgena rompe el maleficio, habla de las palabras con palabras humanas y sensibles, y con ellas habla incluso del misterio sin corporeizarlo ni estatizarlo.

El Eriúgena niega el retorno perfecto del Intelecto: no hay tal perfección porque el retorno a sí del Intelecto y de cualquier intelecto se realiza en la imposibilidad, en la negación total de cualquier categoría, en la cuarta *species* de la *Physis*. Ciertamente que la cuarta *species* es lo mismo que la primera y es el Dios Trino. Pero, en la modalidad de la cuarta *species*, Dios se niega como dividido categorialmente, y se afirma como el que es “infinito”, indiviso en sí mismo, indeterminable, inefable. Y el Eriúgena es muy radical: lo que trasciende por excelencia a toda categoría no solo no es decible a sí mismo en un discurso interior, sino que ni tan solo puede estar inmediatamente presente a sí: esta presencia ya es categorial, ya es alteridad y no identidad, ya es *theofanía* de Dios para sí, en sí, por sí y para sí, según el juego de preposiciones que gusta repetir el irlandés.

Al llegar a este punto eclosiona la genialidad del Eriúgena, capaz de establecer: 1) que no hay tres sin cuatro, y 2) que esta paradoja nace de la superación de un sentido de lenguaje que nunca tuvieron Platón, Aristóteles o los grandes neoplatónicos, o quizás lo tenían tan vivo que no consiguieron superarlo; 3) que los grandes clásicos —un Aristóteles, v.gr.— nunca alcanzaron a expresar la subjetividad, pese a intuirlo, a sentirla presente: permanecieron en el área de una filosofía del *arché* absolutamente noética, pero objetiva, sin plena consciencia del retorno subjetivo y de cómo se producía tal vuelta al origen.

II. ERIÚGENA: EL ARISTOTÉLICO CONSECUENTE QUE ENMIENDA A ARISTÓTELES

El neoplatonismo aristotelizante del Eriúgena

En esta terna de las novedades, sin embargo, el maestro irlandés se descubre mucho más aristotélico que platónico —como en el s. XII lo serán también Averroes y Maimónides en la cultura de la Córdoba califal, si no en su solar andaluz—. En efecto, el neoplatonismo nace de los textos de Platón comentados y depurados por su gran discípulo Aristóteles. La terna tan característicamente peripatética del “*noé-sis noéseos ... zoón*” es un refinamiento del Bien, el *Nous-Logos* y el Alma cósmica de Platón en el *Timeo*, y es la fuente de las tres hipóstasis neoplatónicas, tanto las plotínicas como las proclianas, y es —dentro de la Patrística— el modelo intelectual aplicado por Antioquía a unas frases neotestamentarias.

Alejandro conjugaba las frases bíblicas más a estilo plotínico, aquel que se dio en llamar “emanantista” y, ciertamente, poco compatible con la Trinidad cristiana. El

discurso en el que se implican las frases bíblicas que arrianos y ortodoxos buscaban comprender con la filosofía, no era ciertamente compatible con un descenso rectilíneo desde el Uno hasta la pluralidad de las cosas. Ni aun con el sistema de descenso en tres juegos lingüísticos paralelos e irreductibles desde la entidad Uno, la esencialidad logos y la pluralidad del movimiento vital, como en Proclo y el *Liber de Causis*. Pero sí que la *Biblia* era conjugable con el estricto discurso aristotélico, desposeído aun de las sutilezas neoplatónicas, suavizadoras de aristas y posibles pluralidades irreductibles a la unidad y unicidad de la Vida, pero reductora y fijadora de la Vida en un paradigma corpulento, biológico, y no precisamente solo noético.

La vuelta atrás, al Aristóteles comparativamente más simple como vehículo intelectual de frases bíblicas y más reantropomorfizable, facilitó la caída en psicologismos por parte de los teólogos cristianos, especialmente los occidentales. Agustín fue buena muestra de ello frente a las obras del neoplatonismo pagano, de Proclo, por ejemplo, o cristiano oriental.

El poderoso intelecto eriugeniano no se resigna a la partición del mundo en creador y creaturas, en lógica y psicología, en buenos y malos, en civilización de la gran Roma y cultura agraria de su época. De este deseo de comprensión unitaria nace la doctrina poderosa de la cuarta *species* y nace la posibilidad de un decirse que halla su superación en el negarse por excelencia, sin fracasar como el lenguaje platónico-aristotélico, sino ascendiendo como acción creciente del crearse óntico y natural de la subjetividad. En efecto, la subjetividad divina del Eriúgena es la peculiar vida divina, la vida que corresponde a Dios como personalidad inteligente; el carolingio no empantana la vida inteligente en la dualidad de vida corpórea y actividad noética intelectual: de la vida inteligente procede incluso la encarnadura corpórea y la dimensión psicológica, locutiva y dialogal de Dios y también del hombre. A diferencia de la subjetividad tantas veces psicologista –formalista y materialista– y defectuosa del hombre de la Modernidad, la subjetividad eriugeniana es simplemente la grandeza del vivir, simple y monísticamente, como inteligencia autocreadora.

La fina enmienda al De Categoriis aristotélico por parte de Juan Escoto

Y, por esto precisamente, las cuatro *species* de la *Physis* las establece nuestro medieval a partir del verbo “*creare*” y su forma pasiva, “*creari*” y la oposición formal entre la afirmación y la negación en las proposiciones. Porque solo habla de una inteligencia viva y de la concretísima acción de vivir que le es propia, su vida, su ser en sí misma, el irlandés carolingio enmienda la plana a Aristóteles sin quedar perdido en las conceptualizaciones neoplatónicas. Describe dialécticamente un vivir que es infinito comprenderse en una permanente acción de crearse en la intelección de sí mismo y negarse en las propias formas sucesivas, como corresponde a un dinamismo vital superior. Y abandona no solo una conceptualización aparentemente objetiva de las categorías aristotélicas, un tratado abstracto e irreal *De categoriis*, sino también la oposición entre el “se dice” y el “está en” con que el Estagirita construye su tratado en estructura cuaternaria, de alguna manera coincidente con las cuatro *speciei* eriugenianas que vienen a renovar el filosofema del Estagirita, traspasándolo de mera gramática semántica a estructura dinámica semiótica.

La estructuración cuaternaria de Aristóteles a partir de las oposiciones y negaciones de dos realidades diversas –“decir de” y “estar en”– corresponde a un universo en el que el *arché* es noético ciertamente. Y por este lado la construcción del *De Categoriis* aristotélico es perfectamente próximo al eriugeniano *Periphyseon*.

Pero, en Aristóteles, la ausencia de la negatividad como nota esencial de excelencia y superación, da al conjunto el extraño rasgo de “alienación” en la “realidad” con la que Hegel caracteriza la fenomenología clásica, de la “consciencia desgraciada”: la consciencia antigua ve su realidad fuera de sí y enfrentándose a ella, con inferioridad por su parte ya que ella misma solo es un momento del todo exterior. No así en el Eriúgena: lo “otro” aparece en Dios como *theofanía* de sí, decirse a sí, desde sí y en sí, pero siempre inadecuada e insuficientemente; el todo y la unidad están y son el propio Dios; lo demás es mero “decirse” de Dios, destinado a ser superado por su inanidad circunstancialmente oportuna dentro de la entidad denotada por el pronombre reflexivo “se” del “decirse”. En la subjetividad el decir es siempre decirse, y no mero discurso denotativo de la realidad otra conocida por el locuente.

Cómo el irlandés carolingio consigue este efecto de repliegue subjetivo sobre sí, es un alarde de fina técnica lingüística del discurso y un goce intelectual para el lector de su *Periphyseon*. Capas sucesivas de consciencia lingüística, en dinámica dialéctica, se superponen hasta imbricar en una unidad vital –sin confusión alguna ni unificación corpulenta, que dé pie a un panteísmo–, a Dios, al hombre, a la historia y a los entes plurales sin historia, mientras de otra parte el propio lector es arrastrado y situado.

III. JUAN ESCOTO ERIÚGENA Y LA DIALÉCTICA DE LOS LENGUAJES TEOLÓGICOS

Nosotros, que hablamos de Dios...: las tres teologías

El primer problema del Eriúgena al abordar la problemática del *Periphyseon* es la tradicional consciencia de la limitación humana frente a la realidad divina. Sin paliativos Juan Escoto se adhiere a la más exigente teología negativa. Pero no a la manera corriente y consagrada de exclusión de la teología afirmativa y adhesión a la negativa. Él no contrapone dualmente la *theologia kataphatiké* a la *theologia apophatiké*: una oposición dual condenaría simplemente al silencio o a la más descontrolada irracionalidad, como tantas veces se ha dado abusivamente bajo la noble etiqueta de teología mística.

Ya desde el primer momento y sin mayor explicitación de las estructuras de fondo, el Eriúgena acepta de algún modo la inevitabilidad de la teología *cataphatiké*, afirmativa. ¿Cómo va a ser de otro modo si la *Escritura* divina hace uso de ella? Acepta la teología irreductiblemente opuesta: cualquier predicado, afirmado de Dios en una proposición, raya en la pura falsedad, por la excelencia divina. La oposición es radical e irreductible entre ambas teologías, de cerrada contradicción sin paliativos.

Sin embargo, fiel ya en este inicio a la epistemología aristotélica, el Eriúgena busca un campo más amplio en el que la contradicción se resuelva en simple contrarie-

dad controlada. Es la más tradicional “dialéctica” clásica lo que exige el medieval. Y la clave unificadora y controladora de las dos teologías está en la noción –muy terrena, muy al alcance de la persona humana y su pensar– de “naturaleza creada” de cuanto el hombre tiene al alcance de su comprensión, algo inferior a él mismo. Si Dios es creador, todo lo creado trasluce la realidad divina, está de otra manera y en plenitud en la misma realidad del Creador y de pleno le denota, sin recluirlo ni incluirlo. Con sensatez, en este caso, se “dirá” de Dios precedido del prefijo “*hyper-*” o de la expresión “más que...”: Dios es *hypersaphos*, “más que sabio”. Una tercera teología, conscientemente epistemológica, se autorregula, y autoriza a las otras dos entre claros límites, conserva en ella a las otras dos teologías en una teología superior de *hyper-*, que es negativa de fondo, pero manifiesta a Dios positivamente en apariencia y cumple una función real comunicativa, necesaria y certeramente avisando a todos de su inadecuación radical.

Con el lenguaje humano no hay perfecto conocer de Dios

Llegados al punto de haber reconocido que en el Eriúgena, incluso en el mero análisis de su locución teológica se da una perfecta hegemonía al paradigma dialéctico del pensar y decir, se impone una doble acotación. Una ha de ser destacar cuánto falta todavía, a tan bajo nivel como es la dicción, el discurso lingüístico, para alcanzar una verdadera dialéctica; y ciertamente enfrentados a las tres teologías no estamos aún ante una dialéctica óptica, sino solo de extrínseca verbalidad y lógica más o menos formal. La segunda acotación radicarán en advertir sobre uno de los más tenaces y erróneos filosofemas que, incluso inconscientemente, se arrastra por la mente de todos desde el siglo XIII, si no lo hace ya desde Agustín de Hipona (ss. IV-V): la modalidad de la relación entre las formas y la creación.

Como primera observación, importa destacar que se da una aparente dialéctica. Una dialéctica tal como se entiende desde hace unos siglos la dialéctica: en tres momentos conceptuales, en el caso epistemológicos, constituidos en el sí, el no, y la presunta superación conceptual de la síntesis. En realidad esto es dialéctica en la modernidad; e incluso se puede aceptar que es aquello que corresponde a la etimología de la palabra “*día-lektos*”.

Pero este uso de la dialéctica, no por ser superior en dinamismo a las simplificaciones formales, deja de moverse en el campo de la mera conceptualización con pretensiones de “objetividad” y olvido absoluto del sujeto pensante, que en el fondo es quien efectivamente dialectiza algo en vistas a un fin perseguido. En este caso, Eriúgena pretende respetar el misterio divino pese a la grosera textura del lenguaje humano, su *corpulentia*, en expresión de Pedro Abelardo, gran lector del carolingio, al estudiar el decir humano en su *Theologia Summi Boni*.

Para que en este paradigma dialéctico menor se incluyera tanto el sujeto pensante como el producto pensado, falta lo que fue el gran descubrimiento de nuestro autor: que no hay tres sin cuatro y que lo menos relevante de la dialéctica es la presencia de los dos contradictorios a sintetizar: alguien los ha de hacer chocar en un ámbito y dinamismo más potentes para que puedan ser sintetizados expresivamente en algo superior. En la famosa teología negativa eriugeniana tomada abstractamente como generalmente se hace, hay lo superior, la teología del “*hyper-*” por creaturalidad-creatividad, pero no interviene de modo funcional el propio sujeto activo del discurso,

que queda fuera y olvidado bajo su mismo discurrir. No hay “dinamismo” todavía, solo juega la extrinsicidad del edificio lingüístico-lógico aparente, según unas bien determinadas reglas de operación “abstracta”, aislada en un “tercer mundo”.

La segunda observación inevitable es distinguir con toda claridad entre las causalidades de raíz más o menos aristotélica. Eriúgena es muy aristotélico, pero nuestra comprensión actual del Estagirita es muy moderno y muy poco aristotélico. Si la creación es explicativa y canon de la teología del “hyper-” es porque crear es acción inmanente formal del *Nous* en sí mismo. Explícitamente el carolingio afirmará la precedencia óntico-lógica de la cantidad de la magnitud frente a la cualidad (*quantitas*: *Periph.* 464B). Para el Eriúgena, como para Aristóteles, la *forma-morphé* es pura y simplemente división (*di-visio*), límite (*limes*: frontera, límite separador), finitud (*fines*: final, frontera, separación) del “continuo uno” (*Física*: libro I y 227a en relación con 207a 34 - 208a 4).

Aristóteles explica en la *Física*, y el Eriúgena repite, que el límite, final, división de un continuo no es algo, sino el final de algo, no homogéneo con aquello que acaba. Poniendo un límite dentro del continuo infinito, surge el sucesivo, explica Aristóteles.

Poniendo Dios un límite a su Bondad surgen las diversas bondades que teofanizan, manifiestan, los aspectos diversos de la Bondad divina, y esto es “crear”. Si la creación es canon y justificación del lenguaje de los “hyper-” es porque crear no es constituir una realidad a partir de la nada absoluta ni una materia predispuesta, sino porque es distinguirse Dios en sí mismo para manifestarse a sí mismo, en sí mismo, y para sí mismo: se puede predicar de Dios todo lo creado simplemente porque es y solo puede ser Dios, determinado negativamente en sus formas-límite que permite la oposición. Ciertamente no piensa el Eriúgena en unas “ideas en la mente divina como canon y justificación de las ideas humanas, sino porque las cosas son las ideas divinas ya por las formas en el propio Dios, y no la causa ejemplar en vistas a una causalidad eficiente del Creador.

Es sobre esta ontología que la solución del Eriúgena no es una *ignorantia elenchis* o una tautología. Y si la forma solo es límite negativo, esta negatividad es lo que aquí no juega un papel explícito. Y no puede todavía ser desarrollado así, en negativo, porque en las meras estructuras del lenguaje del discurso fenoménico no hay todavía una óptica capaz de asumir la negatividad dinámica, que es lo que, a la postre, determinará el maestro medieval al definir la subjetividad dividida: un dinamismo solo presente en negativo bajo estructuras positivas circunstanciales; el lenguaje solo es estas estructuras positivas, y como tales las ha recibido el pensador irlandés de la tradición, lenguaje diferente del pensador y de lo pensado, teología como discurso sobre la realidad de Dios sin ser nunca su misma realidad.

IV. JUAN ESCOTO ERIÚGENA: LA SUBJETIVIDAD Y LA VIDA SON ESENCIAL NEGACIÓN

La segunda dialéctica del discurso humano sobre Dios

La creación, autorrefracción de Dios en su decirse Él a sí mismo en un discurso (*discurrere*: pasar sucesivamente, “pasar corriendo” de Dios en *Periph.*

452B-C), da pie a una segunda línea dialéctica más profunda. “Crear” ya no es solo un término aplicado extrínsecamente a Dios desde el discurso humano, sino un *hyper-* inmanente a la propia *Physis*; y *Physis* es el nombre adecuado para cuanto la mente conoce o no puede conocer por su sublimidad, para cuanto es y no es. El hombre habla de “crear” precisamente porque Dios se muestra en su crear: mirando la creación el hombre comprende el *hypercrear* y el *hypercrearse* de un Dios que se despliega a talla humana ante sus ojos.

La peculiarísima negatividad subjetiva de Juan Escoto Eriúgena

En este nuevo decir humano, sí que se puede percibir la cuarta *species* del decirse divino. Aquí la acción locutora y la acción creadora son lo mismo con el sujeto creador y autocognoscente. Al afirmar que todo en absoluto –lo que es y lo que no es, lo cognoscible y lo imposible de conocer– es la *Physis*, el Todo viviente, entonces sí que el Todo es el Dios Trino y la *Physis*, y negación total de la “división y generación” de la *Physis*, en y por la excelencia del Dios que se dice y crea en ella. Y es así como comienza el *Periphyseon*, en su “prólogo” a los cuatro libros (Prólogo: 441A - 451C, *vide esp.* 441A), con esta plena afloración de la negatividad: no habla el Eriúgena de la negatividad solo en Dios, al contrario, su discurso sobre Dios exige la negatividad por la omnicomprensión de un proceso vital.

Ya en su mismo comienzo la negatividad eriugeniana es algo peculiarísimo. En nuestro medieval, no se hipostatiza en un “vacío”, como en el epicurismo; o en un “misterio”, como en la teología escolástica; ni tan solo se hipostatiza como la inefabilidad del Uno neoplatónico, que surge solo como achaque del discurso humano sobre la hipóstasis radical, incapaz de expresar extrínsecamente el retorno perfecto del *Nous* sobre su propia esencia.

En el nuestro carolingio, simplemente la negación aparece como un *modus operandi* y no una substantividad; la negación es el puro ser “acción-substantiva”, lo propio de la inteligencia infinita como tal inteligencia, como la unidad perfecta de lo que nunca es otra cosa que unidad viva, acción infraccionable en acto que comprende (*com-prendit*) todas las partes de sí en sí sin fraccionarse.

La negación, como muy bien vio Goethe con su “espíritu que siempre niega” y Husserl con su “yo residual”, no es una cosa más entre cosas, ni tan solo como “momento”, sino que es el simplicísimo *noesis noéseos* cuyo retorno óntico perfecto a su esencia en verdad es la perfecta negación, la exclusión de toda coseidad, substantividad corpulenta, fraccionamiento, categorización.

Nadie antes del Eriúgena había conseguido situar y describir con tanta precisión y claridad, discursivamente, el “ser no” de la vida inteligente. Él no hará otra cosa en todo el *Periphyseon*; de aquí su constante y perfecta dialéctica, usada con una inmisericorde coherencia. Nadie había conseguido mantener la tesis del “no ser” como *arché* de todas las cosas tan constante y coherentemente a lo largo de tan dilatado discurso, sin metáforas ni alegorías. Quizás nadie había opuesto tan celosamente el verbo conectivo “ser”, al existir, al crear, al ser-creado, al crearse. Incluso en la oposición central entre “ser/no-ser”, este “ser” es verbo conectivo, vinculado al “ser conocido”, “ser categorizado” y nunca a “ser ente”, “participar del ser óntico”. El ser óntico desaparece en la nada con la negación; el ser conectivo admite

admirablemente la negación; la función gramatical o lógica de “ser” es muy significativamente negable.

La Vida, y especialmente la Vida inteligente, es ella misma negación

Nadie antes del Eriúgena, al parecer, había atinado en que la Vida es negación creadora afirmada ónticamente. Afirmada la Vida, ella y no el “ser” abstracto, pseudo óntico, cuya realidad en verdad se agota en su función proposicional. Para Aristóteles la Vida, su *arché*, todavía es afirmación y biología desplegada *more geometrico* por lo que tiene de noética; pero una Vida por su positividad que le corporaliza, presenta *horror vacuum* y horror a la mera negación; en cambio su *arché* como “continuo uno” no existe en parte alguna, es solo concepto, en forma positiva no supera el *noésis noéseos, zoóé*.

Luego, Ockham, en su genial formulación de la epistemología de la Modernidad, volverá a confundir la Vida divina con un “vacío conceptual humano”, solo determinado tangencialmente mediante conceptos extrínsecos, mientras que el conocimiento verdadero y humano es discurso positivo a secas, categorial y crónico, sin sujeto gestor ni historia. Aparentemente, Ockham respeta la teología negativa a ultranza; en realidad destruye toda teología al orillar de su discurso a la verdadera dialéctica; su “creación” ya es un mero concepto teológico y no ontológico, ya es incapaz de vincular y vehicular una *Physis* objetiva a partir de una mente autoconstructora. El Dios de Ockham de tal forma es “sobrenatural” que jamás se podrá decir de Él que “se construye creando”, aparecería como alterado por su creación *ad extra*; la teología en el entorno del *Venerabilis* ya es incapaz de describir un Dios vivo, ya está condenada al *Dieu des savants* (Pascal). Ockham, inmediato precedente de la ciencia formal, destruye toda descripción de la vida por una negatividad no dialéctica hegemónica en su discurso; otros iniciadores de la Modernidad la destrazan con su bajo empirismo cosista.

V. ERIÚGENA: LA *PHYSIS* VIVA SE MUEVE EN UNA MULTITUD DE DIALÉCTICAS

De la negatividad de la Vida a las cuatro manifestaciones vitales.

El resultado de una definición tan nítida del *arché* noético como negación viva por parte del Eriúgena, es la inmediata descripción de las cuatro *speciei* de la *Physis*. Como negación, nada en absoluto puede ofrecerse como una *praedisposita materia*. Sin duda el camino de la invención por parte del Eriúgena de la estupenda novedad de su cuarta *species* no corresponde a la lógica de la exposición. Pero es muy verdadero que si se define de entrada la *Physis* como aquello que es y no es, en el sentido de incluir cuanto es cognoscible y aquello que supera todo conocimiento, de inmediato habrá una parte cognoscible y otra cerradamente incognoscible. Y es fácil prever que si lo cognoscible de algún modo tradicionalmente, en Platón, Aristóteles, Agustín, se presentaba dividido en tres modalidades, Eriúgena adoptaría el esquema de la tradición. Y si la parte del no ser ha de escapar a todo conocimiento,

tampoco sería normal darle una triple versión paralela a lo cognoscible, ¿cómo se iban a establecer las diferencias en la tiniebla?

Y con el precedente de un *De Categoriis* de Aristóteles traducido al latín por Agustín (un pseudo-Agustín), la división cuaternaria de la *Physis* de un Dios que “se dice”, no debió resultar demasiada laboriosa. Incluso –y el Eriúgena lo va resaltando ahora aquí, ahora allá– toda una tradición de divisiones cuaternarias aparecían concordando con las cuatro *species*, aportando un margen de seguridad con su sintonía sorprendente. Cuatro son las formas básicas de la proposición lógica, desde la universal afirmativa hasta la universal negativa; y cuatro son los elementos primeros del mundo físico, desde el fuego hasta el aire; y cuatro las dos substancias y los dos accidentes desde la substancia segunda aristotélica hasta la substancia primera o ente singular concreto.

Juan Escoto ve en la primera *species* de la *Physis* la correspondiente a la proposición universal afirmativa, como lo es del fuego, de la segunda substancia aristotélica y de aquellas cosas que “se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno, v.g.: hombre se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno” según *De Cat.* 1 (1a). Y, muy lógicamente, el maestro irlandés agrupa con la cuarta *species* a la proposición universal negativa, a la substancia singular concreta, al aire y a las cosas que “ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual, pues ninguna de tales cosas está en un sujeto ni se dice de un sujeto”.

La cuádruple división es un auténtico paradigma de un proceso en el que Dios, que se posee en su autopresencia trinitaria inmediata, pero genérica y abstractamente, mediante universales (Uno-Padre-*Nous*, Otro-Hijo-*Logos* y Alma-*Spiritus Sanctus-Zooé*, Pluralidad viva.) pasa a través de sucesivas negaciones que van desde el “Hombre primero eternamente vinculado al *Logos*” pasando por la naturaleza corpórea y solo numéricamente distinguible a través del tiempo y el espacio, hasta alcanzar la singularidad y la concreción de la substancia primera aristotélica, con la auténtica consciencia de la negatividad dinámica total. La negatividad por la sublimidad de la Vida es aquello que vincula y vehicula la sucesión de las cuatro *speciei*.

El dinamismo negativo de la Vida se manifiesta categorialmente en dialéctica discursiva

Todo, a excepción de la cuarta *species* en la que se dan las otras tres inmanentes, pero no idénticas, sino bien heterogéneas y dispares, está constituido por una pluralidad de *theofántai* de Dios en Él, desde Él y para Él. Se trata de un proceso noético único, necesario y creador, en el que el Dios de unos discursos abstractos y plurales se expresa a través de ellos hasta resaltar para sí su concreta entidad substantiva (*sub-stans*) de Vida, de dinamismo puro, de trascendencia negativa frente a toda categoría creada por Él mismo.

El ciclo dialéctico de las cuatro *speciei* se presenta como pluralidad de dialécticas. (1) Hay auténtica dialéctica en las tres personas de la Trinidad, inmanente en la primera *species*, con su cuarto momento en la cuarta especie. (2) Hay también auténtica dialéctica entre la primera *species* (universal afirmativa de la Trinidad) y las dos especies creadas, la segunda y la tercera, adjetivas, particulares, con tercer

movimiento dialéctico o de síntesis en la cuarta *species*. (3) A no ser que se prefiera considerar el orden de la física completo en sí mismo (a semejanza de la substancia spinoziana y sus dos atributos, inteligencia y magnitud) con los tres movimientos solo en las *speciei* agustinianas y su cuarto momento fundamental en la *species* cuarta. Posiblemente se hallarían bastantes más juegos dialécticos.

La dinámica dialecticidad del Eriúgena solo aparece simplificada en el Liber de Causis

Ya en la vertiente de comparación y valoración histórica, recuérdese y contrástese la relativa elementalidad del *Liber de Causis* –*abreviatio* de los *Elementos de Teología* de Proclo por un autor que no pecaba precisamente de elemental o escolar, y que quizás sea uno de los grandes de la filosofía islámica en el entorno de Damasco– con la maestría técnica y la riqueza ontológica de los esquemas omnicomprensivos de Juan Escoto. Ambos aparecen, el *abreviator* damasceno y el *magister* carolingio, religiosos y contemporáneos; sin embargo difieren *toto coelo*.

En efecto, el irlandés habla de una dinamicísima subjetividad divina que se autocrea y supera constantemente. Por lo contrario, el musulmán todavía piensa desde una física biogénica que crece por creador despliegue de la semilla noética en más y más divisiones. Es una Vida dentro de la inmanencia del “continuo-uno” inicial y, propiamente, con presencia de todo en el Uno, pero sin consciencia ni reflexión consciente noética.

En el original procliano y en la *abreviatio* islámica faltan las funciones de unificación radical que ejerce la negatividad de la *species* última, consciente, concreta; ella permite que efectivamente las otras tres sean un “decirse autocreador” de Dios, en quien *creare est creari*. El *Liber de Causis* destaca al Uno y ciertamente “formal”, como forma de toda entidad que necesariamente ha de ser una; pero la positividad de este Uno le opone a cualquier uno derivado; la negatividad del Eriúgena, por lo contrario, aspira hacia sí toda unidad que constituya la pluralidad noética y discursiva que haya surgido de sí misma, de la propia negatividad vital en su decirse.

VI. EL RETORNO A DIOS DEL HOMBRE NO ES MÍSTICO, SINO POR DISCURSOS DIALÉCTICOS

“Porque también nuestro intelecto ... es no ser...”

La estructura de las cuatro *speciei* es dinámica dialécticamente. Pero a estas alturas cosmogónicas bien poca gente asciende. La mayoría entonces (y ahora) andan entretenidos en discursillos mucho más elementales e inmediatamente utilitarios, prácticos. Y bien está, puesto que así es, diría nuestro irlandés. Pero él no es persona para constatar un hecho y reposar en la constatación empírica aislada. El es un intelectual y un lector, como Aristóteles “el Lector” de la *Vita Martiana*, es un conocedor de varios idiomas, un asesor de reyes, un formador de dirigentes. Él quería y sabía contraponer estructuras discursivas, oponer sus finalidades, comprender todos estos discursos en su poderosa síntesis inteligente, aplica la valoración en un buen consejo y asesoría.

Y después de aplicar el “ser/no-ser” a la cosmogénesis subjetiva total, toca descender al uso humano de la inteligencia, a los discursos especializados en los que el hombre se crea al crear mundo por el discurso. Ni un solo momento el Eriúgena deja de tener delante su propia vida inteligente. En lo más obtuso de la exposición de la negatividad de la cuarta *species* de la *Physis*, indudable *Deus sive Natura*, el *Magister* establece un perfecto paralelismo entre Dios y el hombre por lo que afecta a la subjetividad: “también nosotros somos no ser”. Y continua: “y pasamos al ser cuando aparecen en nuestra inteligencia ...” palabras, *signa*, imágenes perfectamente paralelas a las *theofaniai* con las que Dios se dice, crea y se crea. Y acabamos de “ser” si damos formas sensibles exteriores a estos signos, y con ellos nos comunicamos con los demás ... (*Periph.* 454B - 454C).

“Dios constituyó a todos los hombres simultáneamente en aquel primero y único que hizo a su semejanza” (445A)

Nosotros somos la mejor imagen, la más próxima a Él de las *theophaniai* de Dios. Si en Dios todo el cosmos aparece como un dinámico juego de teofanías (*Periph.* 448B ss.) en el que crear es crearse divino (*Periph.* 452A-B), en el hombre no será diferente. Y el de Eriu prosigue reduciendo dialécticamente en la unidad los divergentes discursos en los que “se dice” y corporeiza la negatividad humana radical, semejante a la divina y cósmica.

Son múltiples los discursos en los que el hombre se dice y crea a sí mismo en el mundo. Pero cinco grandes discursos son paradigmáticos de cuantos puedan hallarse, explica el maestro a su discípulo en *Periph.* 443A-445D.

No son algo nuevo y extraordinario; también estos cinco discursos paradigmáticos nacen de la gran oposición que se estableció en las primeras líneas de la obra: *Physis* es el nombre adecuado para lo que es y no es, lo que es cognoscible y lo que no es cognoscible por su excelsitud (*Periph.* 441A). Constituyen el estudio del “ser / no ser” como gran división generadora del dinamismo total. O la prueba, por confluencia, de su gran importancia, elevándose desde lo más sensible a lo superior y altísimo, que el camino tiene siempre ida y vuelta en el irlandés medieval.

Y no solo estudia el maestro los discursos paradigmáticos distintos. Afronta, como Aristóteles, la sistematización y clasificación de los grandes elementos del discurso, las categorías. Pero aquí, con ayuda de la tradición neoplatónica que ya acusa el pseudo-Agustín latino a través del que conoce el *De Categoriis* del Estagirita, cae el tonillo de tratado taxonómico de discutible exactitud que tenía el estudio griego, y se unifican las piezas en un *more geométrico* perfectamente aristotélico a la luz de la *Física* del gran maestro de Alejandro y su gran dialéctica de la división del continuo.

El Eriúgena puede efectivamente conservar vivo en la negatividad radical lo que Aristóteles perdía tan pronto como iniciaba el discurso extraviado, extrovertido y alienado en lo múltiple real: la unidad real en la multiplicidad y la multiplicidad real y convencional en la unidad óptica de la subjetividad inteligente. Sin radical negatividad subjetiva en su *noésis noéseos*, *zooé*, Aristóteles no podía reducir dinámicamente la contradicción entre “ser”, “pensar” y “decir humano”, verbal-escrito.

Por esto el Estagirita algunas veces parece hacer voluntariamente taxonomía objetiva pese a su reducción de la *episteme* a *doxa* probada en el caso del hombre; y, por

contra, el Eriúgena, Spinoza y Hegel jamás aceptan quedar en taxonomías. Y no porque no sea posible y práctico en su momento, sino porque este momento no se había dado aún o ya urgía superarlo en la dimensión propia del “*filo-sofos*”, que, por mucho que venere la platónica *Apología de Sócrates* y reconozca que solo el dios (Apolo) es sabio, no por ello deja de ser uno y superior él mismo en la negatividad a todo conocer categorial. El hombre es la mejor imagen teofánica del Dios creador subjetivo.

Primer modo de afirmar verdadera y razonablemente...

Dentro de los cinco discursos paradigmáticos del hombre sobre la realidad que propone el de Eriú, uno es el hegemónico, baremo y canon de los otros cuatro y, propiamente, auténtica división radical de la *Physis*, que incluso posibilita y determina la aparición de las cuatro *speciei*. Es este discurso el paradigma inicial de “ser/no-ser”, pero esta vez presentado sin reservas –“al que induce la razón, de afirmar verdadera y razonablemente...”– como un itinerario dialéctico por la realidad: Si Dios y las ideas, razones y esencias creadas de todas las cosas, escapan por la excelencia de su naturaleza al conocimiento humano, lo que con propiedad “es” queda como accidente y remite necesariamente a su fondo misterioso, sin quedar cerrado en su taxonomía manifiesta a la mente o los sentidos.

El “si/no “del primer modo de decir que las cosas “son o no son” es la apertura de los singulares al Todo real, y es la condición de posibilidad de su propia manifestación cognoscible como manifestación teofánica de la auténtica entidad una de todas las cosas creadas, que de otra forma quedarían aisladas y nada las relacionaría útilmente entre sí. Hoy diríamos que la negatividad radical de la inteligencia subjetiva es la condición de posibilidad de cualquier discurso razonable objetivo, necesariamente finalístico, porque es el fondo sobre el que se recortan, destacan y son relacionables las “cosas”, y valorables como “reales” y “útiles” o “prácticas”.

“Por un admirable modo de entender ... la afirmación de lo inferior es la negación de lo superior...” (444A)

El segundo modo (*Periph.* 444A-C) extrañamente nos traslada al *Liber de Causis*. En efecto, es el tipo de relación entre géneros y especies que el *Liber* usa ya de entrada como eje vertebrador de la causalidad, desde las tres causa primeras o hipóstasis hasta la última partícula de arena (*Liber de Causis*, I, 1 ss.). Propiamente el *Liber* ya no contemplará los restantes lenguajes o discursos paradigmáticos que el Eriúgena describe y valora. El *Liber* es más simple que el *Periphyseon*.

Juan Escoto lo presenta como “Por un admirable modo de entender, aquí puede decirse que es y no es cada uno de los órdenes... la afirmación de lo inferior es la negación de lo superior, la ... negación del inferior es la afirmación del superior...” Mientras las ideas fueron algo real de alguna manera y, tanto óptica como lógicamente, previos al singular, esta dialéctica tan realista recorría la escala del ser y aseguraba la unidad y la razonabilidad como un todo del gran *zoón eudaimón* único. Insistimos en que esta es la dialéctica del *Liber de Causis* y su comprensión de cada orden por la ubicación en la escala causal de los entes. Hoy, en todo caso, las ideas se han tornado signos con significaciones convencionales en la historia; y lo que era

cadena de causas y conocimiento *per causas*, es hoy toponimia de los signos en cada juego semiótico y para cada juego la ubicación en la sucesión histórica da el sentido de sus discursos.

Discursos del hombre de la calle, del filósofo y del teólogo, a la luz de la dialéctica

El tercer modo (*Periph.* 444C-445B) requiere una cierta trampa por parte del Eriúgena, que finge ignorar que el “no ser” del honrado hombre de la calle –campesino entonces y de una forma generalizada, por práctica desaparición de toda civilización– simplemente es inexistencia y no precisamente “existencia superior a la capacidad sensitiva o intelectual”. Pero, pese a todo, el sentido de la nueva dialéctica del Eriúgena es clara, y apunta a caracterizar el discurso del hombre normal, el del “pan al pan, vino al vino, y nada más”, fuertemente hincado de pies en el mundo de lo sensible. Y también es una dialéctica, discurso afirmado y negado sucesivamente, que remite a un proceso temporal y efímero, de la nada a la nada pasando por el existir aquí y ahora en la tercera *species*. Ya el segundo modo sugería la *species* segunda, la de las ideas en el Hombre primordial vinculado al *Logos*.

La cuarta manera de decir que las cosas son o no son al estilo de los filósofos (*Periph.* 445B - 445C), más que a una *species* determinada dice relación a una epistemología que relaciona el mundo de la *episteme* con el de la *doxa*, en el sentido que Platón asignaba a estos términos técnicos de su filosofía. Aristóteles, con su supresión para el intelecto humano de la *episteme* y su reducción a la *doxa* bien probada, sin embargo también ha de plantear el problema de la relación entre el discurso teórico y la realidad sensible. Hoy más bien la epistemología de los modelos buscaría en una dialéctica más potente –semiótica– la posibilidad de cambiar un modelo ya ineficaz por otro más ajustado a una necesidad o objetivo intelectual, sin distinguir y oponer sensible / intelectual, sujeto / objeto, modelo / realidad, formalidad / dato empírico..., todas ellas, unas oposiciones propias de la Modernidad o de la Filosofía clásica, pero carentes de sentido en la postmodernidad y en la óptica de la epistemología semiótica.

Finalmente, el quinto modo (*Periph.* 445C-D, bautizado como “teológico” por el Eriúgena, formula en términos de dialéctica entre el ser y el no-ser la relación que se da entre Dios y los hombres, supuesto que el Dios Trino aún es el *arché* aristotélico del cosmos, y que hay un gran paralelismo e imbricación –nunca confusión o identificación– entre el mundo “sobrenatural” y el “natural”. De hecho, en el s. IX el concepto técnico de “sobrenatural” no ha sido definido todavía; incluso en el entorno de Tomás de Aquino, en la segunda mitad del s. XIII no es nada claro, ni aún para el propio Tomás

“Pese a que una razón más escrutadora pudiera descubrir otros modos...”

Una lección se desprende de las cinco maneras de decir (dialécticamente) que las cosas, la realidad, los conceptos, los discursos o las doctrinas son o no son. Una lección más destacada por cuanto Juan Escoto es considerado con razón un hombre del mundo clásico, el último clásico de la filosofía, que ya inmediatamente después de él da el giro copernicano hacia la modernidad. Y tal lección es que apenas apunta

la subjetividad ya se adquiere simultáneamente (a) consciencia de que el pensar subjetivo es pensar discursivo, modelizante y finalista, y de múltiples discursos irreducibles según la finalidad intelectual asignada por el sujeto pensante; (b) que frente al conocimiento positivo, utilitario, práctico, se erige una capacidad negativa y subjetiva de comparación y valoración que es la responsable del valor y aplicación o no de cualquier conocimiento discursivo; (c) y que, en este ámbito de la negatividad subjetiva con discursos valorados, es donde la libertad construye al sujeto, y todo conocer se erige en ética unitaria y social del hacerse en los valores, ciertamente un conocer en dirección contraria a la del discurso útil o práctico para el tratamiento de las cosas corpóreas, y (d) que el *discurrere* se produce mediante conjuntos de signos que no son el sujeto ni el objeto del conocimiento con el que ambas partes se manifiestan en vida intelectual, son teofanías para Dios, pero signos lingüísticos con dimensión histórica para los hombres.

VII. PARA EL ERIÚGENA, HABLAR DE DIOS ES SUBJETIVIZAR LAS CATEGORÍAS ARISTOTÉLICAS

“Todo cuanto es, es o sujeto, o del sujeto, o en el sujeto, o del y en el sujeto...”
(*Periph.* 470D)

Sin duda alguna, el comienzo y prólogo del *Periphyseon* y el filosofema de las tres *speciei* de la *Physis*, con su oposición contradictoria dos a dos, viene determinado por el *De categoriis* aristotélico en la traducción pseudoagustiniana.

Pero además, superado el prólogo a los libros todos del *Periphyseon* y adentrándose ya en la exposición de la primera *species* que es el tema del libro I^o, la reasunción de la problemática de las categorías es plena, explícita y extensa. El maestro medieval no ofrece su tratado sobre las categorías precisamente como el bagaje mínimo para la comprensión tanto del discurso teológico acerca de Dios, como del discurso físico, bien sea en el sentido específico y restringido (la tercera *species*), bien en el más propio y suyo, más totalizante, dinámico y extenso. Es en este punto cuando la genialidad del maestro irlandés que jamás publicó en vida su libro, alcanza su cenit.

En efecto, el tratado de las categorías aristotélico no es propedéutica a un saber superior teológico o físico: es simplemente este saber superior. Todo el tratado sobre la naturaleza “no creada que crea” –la primera *species* de la *Physis*, el equivalente al *De Deo uno* de la teología escolástica posterior– es la reducción de las nueve categorías aristotélicas a la unidad absoluta de una subjetividad única dinamicísima.

En este punto y en todo momento del primer tratado del *Periphyseon*, el Eriúgena trabaja conscientemente sobre el paradigma aristotélico de *ousía–dynamis–energeia*, tan degradado en el s. XIII en un *corpulentus* mecanicismo de entidad, potencia actuable y culminación en acto, entendiendo lo “acto” como efecto de una causa eficiente y ni tan solo formal, generalmente. El tratado de las categorías y de Dios, descubre dialécticamente cómo la negatividad inteligente vital, como sujeto eficiente activo se “dice” formalizándose, determinando en sí mismo la negatividad infinita en una multiplicidad de límites (formas) a varios niveles de mayor o menor

substantividad para conocerse en lo determinado y reconocerse inteligentemente como actividad superior a cualquier determinación, culminando en un consciente imposible como entelequia.

En este tránsito de la presencia inmediata ante sí mismo del Dios Trino hasta el reconocimiento de su imposibilidad por excelencia ante cualquier partición categorial, el gran carolingio irlandés usa y describe el meollo de lo que propiamente constituye la epistemología semiótica. Analiza, efectivamente, cada categoría aristotélica no en y por sí misma, como concepto, sino como un algo inteligible en tanto que situado en una red de relaciones con todo algo categorial semejante a él. No solo relaciona entre ellas las categorías como grandes clases de conceptos —que esto hace Aristóteles en su tratado—. El Eriúgena, sobre la base de que los conceptos de la *Physis* son productos de una actividad inteligente que agrupa otro nivel de producto también nacidos de su actividad y reconocimiento de sí misma, valora estos productos como “más o menos entidad” (Platón) en vistas a sus funciones respectivas en el conjunto al ser usados noéticamente.

Nuestro autor, pues, ya se sitúa en el lugar epistemológico de quien no discute el brillante colorido de la cara admirable del tapiz discursivo, sino que desde detrás del producto entiende la enorme capacidad artesanal con que han sido dispuestas y anudadas las hebras coloridas de lana o seda en una trama para convertirse en brillante imagen realista e inolvidable. Mirar el tapiz del discurso prescindiendo del significado conceptual de las palabras para poder advertir cómo, al ser usadas, son las situaciones relativas de ellas en el texto quienes les confieren precisamente su significado, es ser un lector semiótico y un epistemólogo semiótico. Los significados no son para el semiólogo unas eternas ideas aplicandas o aplicadas, sino que son ubicaciones estructurales de signos sensibles que en su uso global en el texto generan una determinada realidad objetiva, en sentido kantiano, gracias a una subjetividad inteligente que ha pasado por toda una fenomenología de la autoconsciencia.

La subjetivación de las categorías y nuestra modernidad como conclusión

Si no por su nucleidad, sí, por lo menos, por su expresividad y sintetización sugerente, acabemos este largo recorrido con unas palabras del sabio carolingio:

“... según la opinión de los lógicos, todo cuanto es, es o sujeto o del sujeto, o en el sujeto o del y en el sujeto. Pero si se consulta a la razón verdadera, responde que el ‘sujeto’ y lo que ‘es del sujeto’ son una unidad y en nada se distancian. ... Algo similar debe entenderse en el caso de los accidentes de una substancia primera. No es una cosa lo que se denomina ‘en el sujeto’ y otra lo que ‘en el sujeto y del sujeto’. ... Si lo miras más agudamente, ..., encuentras que la *ousía* por sí misma es enteramente incomprensible no solo para los sentidos, sino también para el intelecto, en todas las cosas que son; y que, en consecuencia, a partir de estas cosas, como tratándose de circunstancias suyas, se entiende que existe, ...” (*Periph.* 470D - 471B)

Valga la redundancia, pero, en manos del Eriúgena y en su tratamiento dialéctico insobornable, el tratado aristotélico sobre las categorías se convierte en una toma de

consciencia de un perfecto “sujeto subjetivo”. Es un tema, el del itinerario de subjetivización de unas categorías aparentemente objetivas a la luz del propio *arché* aristotélico, que merece cumplido análisis. Sin querer ni tan solo esbozar el iter de reducción de las categorías al sujeto subjetivamente creador, quedemos aquí de momento:

Una *ousía* negativa por excelsitud pretercategorial, de una parte comporta la consciencia de subjetividad –que el Eriúgena desarrolla especialmente en Dios, pero con inspiración en “nosotros”– y, de otra parte, la consciencia no menos clara de una multiplicidad necesaria de discursos o *scientiae*, irreductibles sin dialéctica, y de una tercera, finalmente, la consciencia y la utilización práctica de una metodología y una epistemología semióticas.

A la luz de las enseñanzas del último pensador “clásico” o “antiguo” de Occidente, con tan explícita doctrina sobre la subjetividad, la pluralidad *de iure* del saber categorial y las estructuras del “decirse” semiótico, hay lugar, evidentemente para preguntarse si eso que llamamos modernidad y caracterizamos como periodo filosófico de la subjetividad, no será en justicia tildable de triste empobrecimiento del tema, por hipertrofia de unos aspectos secundarios. Los grandes filósofos de la modernidad, Spinoza y Leibniz, continúan en la línea plena señalada por nuestro autor irlandés. A los tres urge recuperarlos, junto con la historicidad profunda de Hegel y la fenomenología revitalizante de Husserl, para salvar la consciencia creadora de la persona humana, *subiectum distinctum natura intellectualis* (Boecio), antes de que se extinga bajo el peso de la cantidad contable y la información sin comprensión.

APÉNDICE I:

LA INTELIGENCIA SEMIÓTICA PARA UN DISCURSO DE BASE HISTÓRICA

“Cosas que se dicen, cosas que existen” hasta el Creare-creari de aquel “cuyo ser es no poder ser”

(Trad. M. Candel S. Madrid, Gredos, 1982)

(Trad. F.J. Fortuny. Barcelona, Orbis, 1984)

Arist.: Categorías 1-2, (1a - 1b):

De las cosas que **se dicen**, unas se dicen en combinación y otras sin combinar. Así, pues, unas van en combinación, v.g.: un hombre corre, un hombre triunfa; y otras sin combinar, v.g.: hombre, buey, corre, triunfa.

De las cosas **que existen**,

- a) *unas se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno*, v.g.: hombre se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno;
- b) *otras están en un sujeto, sin que se digan de sujeto alguno* –digo que está en un sujeto lo que se da en alguna cosa *sin ser parte* suya, 25 no pudiendo existir fuera de la cosa en la que está–, v.g.: el conocimiento gramatical concreto está en el alma como en un sujeto, pero no se dice de sujeto alguno, y el color

blanco concreto está en el cuerpo como en un sujeto –pues todo color se halla en algún cuerpo–, **1 b** pero no se dice de sujeto alguno;

- c) otras *se dicen de un sujeto y están en un sujeto*, v.g.: el conocimiento está en el alma como en un sujeto, y se dice del saber leer y escribir como de un sujeto;
- d) otras, *ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto*, v.g.: el hombre individual o el caballo individual –pues ninguna de tales cosas está en un sujeto ni se dice de 5 un sujeto–; las cosas individuales y numéricamente singulares, en general, no se dicen de ningún sujeto, pero nada impide que algunas estén en un sujeto: en efecto, el concreto (1) saber leer y escribir es de las cosas que están en un sujeto.

Eriug.: *Periphyseon* I, (441 A - 442 B):

Maestro: Frecuentemente, al reflexionar y al investigar con la [441 A] máxima diligencia que la unión entre aquello que **es** y aquello que **no es** resulta apropiada para todas las cosas que pueden **ser percibidas** por el espíritu o **superan** su esfuerzo, se me aparece como apropiado término general para todo ello el que en griego se pronuncia *phisis* y en latín *natura*. O ¿quizás a ti te parece otra cosa?

... .. [441 B]

M: A mi parecer, cuatro *diferencias* permiten la división de la naturaleza en cuatro *especies*. De ellas,

- a) la primera es la que *crea y no es creada*,
- b) la segunda aquella que es *creada y crea*,
- c) la tercera la que es *creada y no crea*,
- d) la cuarta aquella que *ni crea ni es creada*.

[442 A] Las cuatro se oponen entre sí en parejas: la tercera se opone a la primera y la cuarta a la segunda. Pero la **cuarta** se sitúa entre lo **imposible**, cuyo **ser es no poder ser**. ¿Juzgas recta o no tal división?

A: Ciertamente correcta. Pero desearía una repetición para que brille con claridad la oposición de las formas que has mencionado.

M: Si no me equivoco, ves la oposición de la tercera especie a la primera, puesto que la primera crea y no es creada, a lo que se opone por contrariedad la que es creada y no crea. Y también, supuesto que la segunda es creada y crea, la contradice totalmente la cuarta, que ni crea ni es creada.

A: Claramente lo veo, pero me sorprende mucho la cuarta especie que has añadido. De las otras tres no me atrevería a dudar ya que pienso que la primera debe entenderse como la causa de todo aquello que es y de todo aquello que no es, [442 B] la segunda como las causas primordiales, y la tercera como aquellas

(1) *Concreto+ es, en este contexto, traducción también del indefinido tís, cuando el uso de *individual+ (ver n. 8) no se ajusta a la norma lingüística castellana.

cosas que son conocidas cuando se generan tanto en unos tiempos como en unos lugares.

APENDICE II: IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA: PERIPHYSEON I

Editio I.P. Sheldon-Williams

Dublin, The Dublin Int. for Advanced Studies.1968

Traducción castellana de F.J. Fortuny (Barcelona, Orbis, 1984)

Categorías: propiedades de cada una
[472 C - 474 B]

- M:** Qué te parece: ¿Se contiene universal y propiamente la *ousía* en los géneros *generalísimos*, y también en los *géneros más generales*, y en los mismos *géneros* y sus *especies*, y, una vez más, en las especies *especialísimas* que se denominan *átomos*, o sea, *individuos*?
- A:** No veo en qué otra cosa podría estar presente naturalmente la *ousía* si no es en los géneros y las especies en todos sus grados *desde el supremo hasta el último*, esto es, desde el *generalísimo* hasta la *especialísima* o *individuos*, o, viceversa, *ascendiendo desde los individuos hasta lo más general*. En esto, *COMO EN SUS PARTES NATURALES, subsiste universalmente*.
- M:** Sigue, pues, con lo demás. [472 D] ¿Te parece que la propiedad característica de la *cantidad* puede ser otra que el *número de las partes, o espacios, o medidas*, tanto si se trata de partes continuas, como es el caso para las líneas, los tiempos y demás que se cuentan entre las cantidades continuas, como si son discontinuas, separadas por determinados límites naturales, tal como los números, o aquella multitud de cosas en las que es manifiesto que se da una cantidad discreta?
- N:** Quid tibi uidetur? Num OYCIA in generibus generalissimis et / in generibus generalioribus in ipsis quoque generibus eorumque / speciebus atque iterum specialissimis speciebus quae *atoma*, id est / indiuidua, dicuntur uniuersaliter [proprieque] continetur?
- A:** Nil aliud esse uideo in quo naturaliter inesse OYCIA possit nisi 10/ in generibus et speciebus *a summo usque deorsum descendantibus*, / hoc est a generalissimis usque ad specialissima, id est indiuidua, seu / *kategoriae reciprocitatem sursumuersus ab indiuiduis ad generalissima; in his / enim ueluti naturalibus partibus uniuersalis subsistit*.
- N:** Ingredere ergo ad cetera. Num alibi uidetur tibi esse **quantitatis** 472D/ *proprietates nisi in numero partium spatiisque atque mensuris*, siue 16/ illae partes continuae sint ut sunt linearum temporum caeterorumque / quae continua quantitate continentur siue segregatae sint certis / naturalibus finibus discretae ut sunt numeri atque omnis multitudo / [in] quibus discreta quantitas constare manifestum est? 20

A: También esto aparece netamente.
[473 A]

A. Et hoc luculenter apparet.

M: Pues, y aquello a lo que denominamos **cualidad** ¿dónde se asentará propiamente si no es en las *figuras y superficies, bien de los cuerpos naturales, bien de los geométricos*, tanto *planos* –como triángulos, rectángulos, polígonos y círculos– como también en las superficies de los *sólidos* –como cubos, conos y esferas–? Pues es de advertir que *los cuerpos sólidos*, tanto naturales como geométricos, *cuando son considerados más internamente por el espacio que ocupan* –me refiero a la longitud, latitud y altura– *son asignados a la cantidad*, pero *cuando se considera sus superficies, caen bajo la cualidad*. Igualmente en el caso de las *cosas incorpóreas*, ¿no es también ella la que obtiene el lugar de privilegio, ya que a ella *se remiten todas las disciplinas y todas las virtudes*, mientras que no hayan alcanzado la inmutable estabilidad de la mente?

[N.] Num et ea quae uocatur **qualitas** propriam sedem obtinet nisi [473A]/ *in figuris et superficiebus, siue in naturalibus corporibus seu in / geometricis ut sunt planae triangulae quadratae multigonae rotundae, / solida etiam in superficie ut sunt cybica conica spherica?* Nam solida 25/ corpora siue naturalia siue geometrica quantum interius conside-/ rantur propter spatia in quibus sunt, longitudinem dico latitudinem et altitudinem, ad quantitatem applicantur, dum uero superficies / eorum perspicitur qualitati iunguntur. Item in rebus incorporalibus / nonne maximum obtinet locum *cum omnes disciplinae omnesque* 30/ *uirtutes siue rationabiles sint seu inrationabiles, nondum tamen ad / immutabilem mentis statum peruenientes, ad eam referantur?*

A: Puedes pasar a lo que resta, pues lo veo sin obstáculos y afirmo que así ha de ser.

A. Ingrederere ad ea quae restant. Haec enim plane uideo et sic se [473B] / habere assero.

M: Lo que los griegos denominan **prós ti** y nosotros “con **referencia** a” o **relación** ¿posee propiamente otro lugar en la naturaleza de las cosas que no sea *la proporción de las cosas o de los números, y en aquel girar constante en torno al otro de modo inseparable y recíproco*, propio de las cosas que se *enfrentan* entre sí, de tal manera que se entiende que cuanto se dice de uno no ha de tomarse como procedente de él mismo, sino del otro que se le *opone*? De esta indestructible amistad e inseparable

N. Num et ea quae a Graecis dicitur **PROS TI**, a nobis uero **ad aliquid** 35 / quid uel **relatio**, alium locum proprie in natura rerum possidet nisi {p. 106}/ in proportionibus rerum seu numerorum inque reciprocis eorum / quae ad se inuicem respiciunt conuersionibus inseparabilibus ita ut / quod unum dicitur non a se ipso sed ab altero quod ei opponitur/ accipere intelligatur? Cuius inconcussae amicitiae inseparabilisque copulae exempla sunt multiplices numeri inter se inuicem copulati, 5/ dupli

unión son ejemplo multitud de números vinculados uno a otro: como el doble, el triple, el cuádruple, y otros de la misma suerte hasta el infinito; y también *fracciones* como el número que contiene a otro una vez y media, una vez y un tercio, una vez y un cuarto, etc. (1), en los cuales los enteros no solo presentan varias proporciones cuando se les compara entre sí, sino que también las partes de cada uno de los números unidas entre sí se vinculan inseparablemente por la razón de proporción, y no acontece esto solo en los mismos términos de los números sino que también los encuentras en la proporción de las proporciones, que los aritméticos llaman *proporcionalidades* (2).

A: Ciertamente no lo ignoro; son cosas conocidísimas para los que han estudiado artes.

M: ¿Y qué decir de la **situación**? ¿Acaso no tiene su propio lugar en la *ordenación natural o artificial de las cosas corporales y en la disposición de las espirituales*? ¿No es la situación lo que estoy considerando cuando digo “primero”, “segundo”, “tercero”, “después”, *tanto si se trata de totalidades como de partes, de géneros o de especies*? [473 D] Y si dijese “a la derecha”, “a la izquierda”, “arriba”, “abajo”, “delante”, “detrás” ¿qué otra cosa puedo indicar que no sea una *posición* cualquiera, sea en general de todo el mundo, sea de una parte? Quien dice de algún cuerpo que “**yace**”, “está sentado”

triplici quadrupli caeterique id genus in infinitum, item par / ticulares, ut sunt sesquialteri sesquitercii sesquiquarti caeterique huius / modi, in quibus omnibus non solum integri numeri ad se inuicem / comparati proportionibus diuersis pollent sed etiam singulorum [473C] / numerorum partes sibi inuicem coniunctae proportionum rationibus 10/ inseparabiliter copulantur; et non solum hoc in ipsis terminis / numerorum uerum etiam in proportionibus proportionum quas / arithmetici proportionalitates appellat reperies.

A. Illud quoque non ignoro. Haec enim artium peritis notissima / sunt. 15

N. Quid de **situ** dicendum est? Nonne in ordinibus rerum naturalibus / seu artificialibus corporalium seu spiritualium positionibus / proprium locum obtinet? Cum enim dico ‘primum’ ‘secundum’ / ‘tertium’ ac ‘deinde’ siue in totis siue in partibus siue in generibus siue in speciebus, nonne situm quendam singulorum considero? Item 20 / si ‘dextrorsum’ ‘sinistrorsum’ ‘sursum’ ‘deorsum’ ‘alite’ ‘retro’ [473D] / dixero, quid aliud praeter positionem quendam siue generaliter / totius mundi seu partium eius demonstro? Nam qui dicit de aliquo / corpore ‘iacet’ seu ‘sedet’ seu ‘stat’ nil aliud insinuat nisi aut deorsum / accumbit aut sursumuersus erigitur aut ueluti quodam libramine 25/ inter sursum atque deorsum pendet. Item si quis

(1) Eriúgena: Annotaciones in Martianum, 18, 15-30 (Lutz).
(2) Boecio: *De Arithmetica*, 11, 40.

o “está de pie” no insinúa otra cosa sino que reposa tendido, o que se yergue hacia lo alto, o que se mantiene en una situación intermedia entre tendido y enhiesto. [474 A] Y si alguien dijere tales cosas de] espíritu no parece que pudiera entender otra cosa sino que todavía yace en las pasiones de los pecados, o que de algún modo intenta abandonarlas, o que ya se eleva perfectamente en la virtud.

A: Todo esto no parece muy difícil entenderlo. Adelante con lo que queda.

M: Creo que todavía falta tratar del **hábito**, que clarísimamente radica en la *posesión cierta de virtudes y vicios*. Toda *DISCIPLINA*, *esto es, todo movimiento racional o irracional del espíritu que alcanza un estado de fijeza tal que ya no puede ser separado de él en ninguna ocasión, sino que de tal modo se adhiere que forma con él una única y misma cosa*, se denomina hábito; por esto *toda virtud perfecta* adherida inseparablemente al ánimo verdadera y propiamente se denomina hábito. Fácilmente se advierte que *en los cuerpos, en los que nada parece estable, o nunca o apenas puede darse propiamente un hábito*. [474 B] Pues solo abusivamente se denomina hábito a lo que no permanece siempre, aunque parezca estar presente durante un cierto tiempo.

A: Adelante con todo lo demás, ya que nadie niega que *esto es verosímil*.

M: Sigue ahora el **lugar**, que, como dijimos hace poco, *se constituye en las definiciones* de las cosas que

de animo talia [474A]/ dixerit nil aliud uidebitur intelligere nisi quod aut adhuc in passio- / nibus delictorum iaceat aut quodam modo eas deserere conetur aut / perfecte in uirtutes erigatur.

A. Et hoc ad intelligendum non adeo difficile uidetur. Sequere 30/ quae restant.

N. **Habitus** restat, ut aestimo, qui apertissime in uirtutum seu / uitiorum certis possessionibus inspicitur. Omnis enim *disciplina*, / hoc est *omnis rationabilis animi motus aut irrationabilis, dum ad / certum statum peruenerit ita ut nullo modo ab eo ulla occasione 35/moueri possit sed semper animo adhaeret ut unum idipsumque ei/esse uideatur habitus dicitur*, ac per hoc omnis perfecta uirtus animo/inseparabiliter adhaerens uere ac proprie habitus appellatur. Proinde {**p. 108**}/in corporibus, in quibus nil stabile uidetur esse, aut uix aut nunquam [474B]/ proprie habitus inuenitur. Quod enim semper non habetur quomuis / ad tempus haberi uideatur abusiue habitus nominabitur./

A. Tende ad caetera. Hoc enim uerisimile esse nullus/denegat.

N. **Locus** sequitur qui, ut paulo ante diximus, in diffinitionibus / rerum quae diffiniri possunt constituitur.

pueden ser definidas (3). El lugar, ciertamente, no es otra cosa que *el ámbito en el cual se recluye una determinada cosa dentro de límites fijos*.

Hay muchas especies de lugares. Hay tantos lugares como cosas que pueden ser circunscritas, tanto corporales como incorporeales.

Nil enim aliud est locus / nisi ambitus quo unumquodque certis terminis concluditur. Locorum / autem multae species sunt. Tot enim loca sunt quot res quae circun-/scribi possunt siue corporales siue incorporeales sint.

(3) Véase **Casiodoro**: *Institutiones*, 2; **Rábano Mauro**: *De Universo*, XV, 1 (PLM., 111, 413 D); **Alcuino**: *De dialectica* (PLM., 101, 947-50).