

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Pachas, José Antonio

Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena. Aproximación a partir del Periphyseon

Teología y Vida, vol. 45, núm. 4, 2004, pp. 539-563

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32245404>

- 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

José Antonio Pachas, S.D.B.
Doctor en Teología Dogmática

Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena. Aproximación a partir del *Periphyseon*

Juan Escoto Eriúgena es una de las grandes figuras de la escolástica en sus primeros siglos, quizás el padre del escolasticismo medievoal, y sin duda alguna, su pensamiento es de radical importancia para la filosofía y teología griega y latina (1). Educado en la escuela palatina, tuvo una predilección muy especial por los escritores griegos, pues dominó suficientemente el griego, cosa poco común en su época, y pudo proporcionar traducciones muy exactas al mundo latino. Esto le permitió conocer el pensamiento teológico de pensadores insignes como Gregorio de Nacianzo (2), Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor, entre otros pensadores griegos. Pero también tuvo acceso al pensamiento ilustre de autores latinos como San Agustín, Ambrosio y Boecio (3). Podría decirse que él es el representante más temprano de

-
- (1) Para el análisis del *Periphyseon* de Eriúgena usamos aquí los volúmenes 161-164 de la edición crítica del Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis, Turnhout (CCCM), que corresponden a los primeros cuatro tomos de dicha obra. Para el libro V usamos J. P. Migne, ed. *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina (PL)*, tomo 122.
 - (2) A veces, especialmente entre los libros III y V del *Periphyseon*, Eriúgena confunde a Gregorio de Nacianzo con Gregorio de Nisa (ej. CCCM 164, 167, 5160-5161). El origen de esta confusión sería la interpretación de dos pasajes de la *Historia Tripartita* de Casiodoro. En el primer pasaje (VIII, 8) Gregorio de Nacianzo aparece como el hermano de Basilio ("Fuit ergo Gregorius antiquus iste discipulus Origenis, et alter Nazanzenus fraterque Basilii": PL 69, 1116 B), que no es más que una pobre traducción del texto griego, que habla de tres Gregorios: uno que fue discípulo de Orígenes, el Nacianzeno, y el hermano de Basilio. En el segundo texto (IX, 13) Basilio aparece como hermano de Gregorio de Nisa ("Gregorio Nyseno Basilique germano": PL 69 1129 D), pero el lector pudo concluir que el hermano de Basilio a veces fue llamado Gregorio de Nacianzo y otras veces fue llamado Gregorio de Nisa.
 - (3) Hay una larga literatura al respecto. Un artículo reciente nos lo ofrece: D'ONOFRIO G., *The concordia of Augustine and Dionysius: toward a hermeneutic of the disagreement of patristic sources in John the Scot's Periphyseon*. En: B. Mc GINN and W. OTTEN (eds.), *Eriugena: East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Chicago and Notre Dame 18-20 October 1991, *Notre Dame Conferences in Medieval Studies V*, Notre Dame 1994, 115-140. También: *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. En: Y. DE ANDÍA (ed.), *Actes du Colloque International, Paris 21-24 Septembre 1994*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151 (1997) 405-438. Otros estudios: ROREM P., *Pseudo Dionysius. A commentary on the texts and an introduction to their influence*, Oxford 1993; GERSH S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo Dionysian tradition*, Studien zur Problemgeschichte der Antiken und Mittelalterlichen Philosophie 8, Leiden 1978.

la dialéctica platónica y de la teología cristiana en Occidente. Su nombre a veces es asociado a tendencias heréticas bajo la sospecha de panteísmo (4) y por el carácter ambivalente de sus opiniones teológicas, lo cual dificulta la interpretación de sus opiniones, pero redescubrir hoy su sistema es verdaderamente relevante, dada la influencia que ejercerá sobre otros pensadores posteriores a él.

Por lo general se considera que ha sido Dionisio Areopagita quien influyó mayormente sobre el pensamiento de Juan Escoto Eriúgena. Amén de esto, una lectura atenta de sus obras nos permite descubrir la influencia soterrada de un gran teólogo del siglo IV, como fue Gregorio de Nisa (5). Los datos que nos aporta el *Periphyseon* (6), siendo la fuente principal para la comprensión de su sistema, nos dan suficiente fe de ello. Como sabemos, este escrito muestra un esquema en cinco libros, donde Eriúgena se permite analizar la realidad en cuatro secciones, pues la naturaleza presenta cuatro formas: la primera y la cuarta nos hablan de la unidad no creada, con la salvedad de que la primera crea y la cuarta no. La segunda y la tercera, por el contrario, nos hablan de la multiplicidad, siendo la segunda el mundo de las ideas divinas, y la tercera el mundo material (7). Esta división cuádruple puesta en la naturaleza es una contribución única de este filósofo irlandés al pensamiento medioeval.

Presentaremos este recorrido mostrando los rasgos fundamentales de ambos pensadores según la visión teológica (Dios), antropológica, cristológica, y la doctrina de la participación y del retorno a la realidad primera.

- (4) Esta afirmación, por ejemplo, se prestó para caer bajo la sospecha de panteísmo: Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere deum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in deo est subsistens, et deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, inuisibilis uisibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma ac specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem, et supernaturalis naturalem, et simplex compositum, et accidentibus liber accidentibus subiectum et accidens, et infinitus finitum, et incircumscriptus circumscriptum, et supertemporalis temporalem, et superlocalis localem, et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus, et aeternus coepit esse, et immobilis mouetur in omnia et fit in omnibus omnia (CCCM 163, 85, 2443-2455).
- (5) Citaremos las obras de Gregorio de Nisa según sus siglas oficiales, usando la edición crítica de *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie, H. Hörner, Leiden. Para el caso de *Op hom* y *An et res* nos servimos de J. P. Migne, ed. *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, tomos 44 y 46, respectivamente.
- (6) Sabemos que esta obra fue escrita bajo la forma de diálogos filosóficos. En sus cuatro primeros libros, constituye un comentario o exposición de los seis primeros días de la creación, habiendo sido este el plan primigenio de su autor, y que corresponde a todo un género literario practicado por los antiguos Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos. Más tarde Eriúgena añadió un quinto libro, donde se ocupa del retorno de toda la creación hasta la naturaleza que ni es creada ni crea. La obra pone en escena dos interlocutores, un maestro y un discípulo, que conversan filosófica y teológicamente acerca de la naturaleza y su división.
- (7) Según E. JEAUNEAU, este modelo de división está construido sobre el modelo de las tablas lógicas de las oposiciones de las proposiciones, y guarda una analogía íntima con la repartición pitagórica de los nombres: nombres que no son engendrados y engendran, nombres que son engendrados y engendran, nombres que son engendrados y no engendra, y nombres que no engendran y no son engendrados. Cf. *Le teme du retour*. En: *Études érigéniennes Inédit. Resume des cours donnés à Rome et à Genève en 1982*, Études Érigéniennes, Études Augustiniennes 18 (1987) 367-368.

DIOS

En este acápite queremos destacar tres aspectos fundamentales en el pensamiento de ambos autores: el abismo ontológico de Dios sobre la creación, la trascendencia y la incompreensibilidad de Dios y la inmutabilidad divina.

Mucho antes de Eriúgena, Gregorio de Nisa había escrito de Dios afirmando la trinidad, pues sostener en Él un subordinacionismo es negar que Dios posee el ser en sentido propio (8). Dios es tres personas, sin diferencia relativa al ser (9), unidas según sustancia, pero distinguibles por razón de hypóstasis (10). Destacaba la presentación del Creador como “el que es en sentido propio” (11), el bien en esencia (12), fuente del bien (13) y perfección de toda bondad (14). Dios a todo dio el ser (15), y hace concordar todas las cosas a través del orden y la armonía (16). Y aunque los seres testimonian en sus perfecciones la presencia del Creador (17), este por su misma naturaleza es trascendente e inefable (18), incompreensible, pues es superior a cada intelecto humano o angélico (19) e inexpresable con palabras y razonamientos (20). La mente humana solo puede verlo en modo oscuro (21), aunque de por sí su verdadera visión consiste en no verlo (22), mientras que en algunos textos apela a una visión que se produce en la pureza de corazón (23), si bien dicha experiencia termine en la experiencia del vértigo (24). Aunque es cierto que el Niseno afirmaba esta incompreensibilidad, también vislumbraba un crecimiento gradual en el conocimiento de Dios, pero siempre en proporción a la efímera capacidad humana de comprender (25). Sin embargo, este Dios incompreensible es deseado por su sola naturaleza (26), y es impasible (27) e inmutable, sin cambio alguno (28).

(8) Cf. *Eun* 76, 12-13.

(9) Cf. *Eun* 94, 2-4.

(10) Cf. *Eun* 147, 9-11.

(11) *Inscr*, 137, 7: ο (δε : α) ληθω=φ ω)/ν θεο (φ ε)στ.

(12) Cf. *Eun* 95, 21-22. También aparece como el bien en sentido propio en *Vit Moys* 4, 5-6.

(13) Cf. *Eun* 107, 8.

(14) Cf. *Eun* 111, 17-18.

(15) Cf. *Inscr* 155, 4.

(16) Cf. *Inscr* 32, 11-13.

(17) Cf. *Inscr* 26, 8-9.

(18) Cf. *Inscr* 31, 17; *Prof* 134, 6-8. Esta categoría tenía ya una extensa tradición filosófica. Así, en el platonismo se hablaba de la inefabilidad del Uno (cf. *Parménides* 141 e-142 a) y de la trascendencia del bien y la belleza sobre todas las cosas (cf. *República* 509 b; *Banquete* 211 b), conceptos que más tarde fueron recogidos por el neoplatonismo (cf. *Enéadas* V 3, 13).

(19) Cf. *Eun* 79, 8; 94, 17-20; 137, 6-8; 222, 21-22; 246, 11-14; etc

(20) Cf. *Eun* 266, 12-14; *Cant* 159, 6-7; 246, 8-10

(21) Cf. *Eun* 263, 22-23; 265, 31-266, 1.

(22) Cf. *Vit Moys* 87, 6-7.

(23) Cf. *Cant* 413, 16-18.

(24) Cf. *Beat* 143, 13-16.24; *Eccl* 413-414.

(25) Cf. *Cant* 246, 5-8.

(26) Cf. *Cant* 31, 5-8; 32, 5-8.

(27) Cf. *Inscr* 167, 11-12.

(28) Cf. *Eun* 77, 17-18; 110, 24 -111, 1; *Vit Moys* 40, 20-25; etc

El abismo ontológico entre Dios y la creación

Hoy es un consenso que para el Niseno la distinción radical de la naturaleza, necesaria para comprender su pensamiento, es la distinción entre naturaleza creada e increada, con el consiguiente abismo ontológico entre la creatura y el Creador. La misma doctrina parece recorrer los hilos conductores del pensamiento de Eriúgena, siendo una simple muestra de ello una casi oculta expresión que aparece en el libro II del escrito mencionado, donde el maestro pregunta al discípulo: “No ves que de las cuatro formas dichas, dos, a saber, la primera y la cuarta se refunden en el Creador, y las otras dos, la segunda y la tercera, en la creatura?” (29). Es decir, aunque la obra como tal se desdén por explicar los cuatro modos fundamentales de la naturaleza, la distinción principal, sin la cual no sería posible dicha clasificación, radica en la distinción entre el Creador y su creación. Esto queda más claro aún, cuando en el libro V afirma que la primera división de la naturaleza consiste en la distinción entre la naturaleza no creada (Dios) y la naturaleza creada, derivando de esta última otras tantas distinciones, que en la resurrección retornarán a la unidad, pues lo inferior quedará asumido por lo superior (30).

Dios es más allá de la bondad: trascendencia e incompreensibilidad divina

En el libro V de la obra que venimos comentando, Eriúgena hace suya una breve síntesis de la doctrina eclesíástica, donde Dios aparece como principio y causa de todo, de las cosas que son y de las que no son, y no solo principio, sino también fin de todo (31). Y en una breve síntesis del libro IV del *Periphyseon*, este Dios uno es presentado como coesencial en tres sustancias, siendo percibida la trinidad como $\phi\omega=\varphi$, $\pi\nu=\rho$ ψ $\pi\nu\epsilon\nu=\mu\alpha$ (32). Dios es principio y fin de toda bondad, siendo supraesencial ($\upsilon\pi\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota\omega/\delta\eta\varphi$) su naturaleza (33). Precisamente, por ser supraesencial, Dios está sobre el ser (34) y es más que bondad: “se dice asimismo bondad,

(29) CCCM 162, 7, 104-105: Num itaque uides quattuor formarum praedictarum duas quidem, primam uidelicet et quartam, in creatorem, duas, secundam dico et tertiam, in creaturam reollectas?

(30) Cf. PL 122, 893B.

(31) Cf. PL 122, 890C.

(32) Cf. CCCM 164, 3, 21-22.

(33) Cf. CCCM 164, 3, 7-9.

(34) CCCM 161, 5, 61: Omnium est super esse diuinitas.

Esta definición es fundamental para el desarrollo de la teología negativa, donde Eriúgena por lo general es deudor del pensamiento de Dionisio Areopagita. En la doctrina de Eriúgena, ser y no ser son en realidad términos relacionales, cuya interpretación difiere según las circunstancias de la discusión. Eriúgena divide los seres entre los que son (*ea quae sunt*) y los que no son (*ea quae non sunt*), pero el término “ser” no es absoluto, sino relacional, habiendo cinco modos de no ser: el primero se aplica a Dios y a las esencias por Él creadas, y se explica por la excelencia de sus naturalezas (cf. CCCM 161, 5, 53 ss); el segundo modo se aplica al orden de las naturalezas creadas, que va desde el ángel más elevado hasta el elemento más bajo del alma racional (cf. CCCM 161, 6, 84 ss). En este punto Eriúgena hace extensiva la teología negativa a toda la creación, en cuya jerarquía la afirmación del inferior es negación del superior, y viceversa; el tercer modo considera la diferencia entre seres actuales y potenciales (cf. CCCM 161, 7, 110 ss); mientras que el cuarto considera que “es” solo aquello que es comprendido por el intelecto (cf. CCCM 161, 7, 131 ss). El quinto modo adquiere ya una connotación moral y se aplica al hombre, que en cuanto esclavo del pecado se dice que no es (cf. CCCM 161, 8, 137 ss).

pero no es bondad propiamente; pues a la bondad se opone la malicia. Es por tanto $\nu(\pi\epsilon\rho\alpha\gamma\alpha\theta\omicron/\varphi$, esto es, más que bueno, y $\nu(\pi\epsilon\rho\alpha\gamma\alpha\theta\omicron/\tau\eta\tau\alpha$, esto es, más que bondad” (35). De lo cual se sigue un problema de carácter epistemológico en la concepción que el hombre puede hacerse de Dios, pues este es incomprensible e inefable (36), y el lenguaje humano es inadecuado para hablar de Él. De por sí cualquier esencia es incomprensible (37). Es decir, de esta trascendencia divina Eriúgena desarrolla toda una teología sobre el carácter apofático de la teología, hablándonos en reiteradas ocasiones de la ignorancia divina, bajo la imagen de la oscuridad (38), pues la incomprensibilidad de la naturaleza de Dios es calaña para nosotros (39). Este Dios, siendo una naturaleza invisible e incognoscible en cuanto tal, deviene manifestación concreta en el mundo de la naturaleza sensible, pero sin agotar su trascendencia: “Todo aquello que se comprende y se siente no es otra cosa que aparición del no aparente, manifestación del oculto, afirmación de la negación, comprensión del incomprensible, palabra del inefable, acceso del inaccesible, intelección del ininteligible, cuerpo del incorporeal, esencia del supraesencial, forma del informe, medida del inmensurable, número del innumerable, peso de aquello que carece de peso, fisicidad del espiritual, visibilidad del invisible, localización del no espacial, temporalidad de aquello que no tiene tiempo, definición del infinito, circunscripción del no circunscrito, y todas las otras cosas que se piensan y se perciben en el intelecto puro, que no pueden ser contenidas en los estrechos límites de la memoria y escapan al vértice de la mente” (40). Es decir, este Dios, que está en oscuridad y habita una luz inaccesible (41), aparece desde lo oculto por medio de sus teofanías (42), que iluminan (43), pues brindan claridad y son claridad (44), y cuya contemplación se conforma a la mente (45), pero sin dejar de trascender al

- (35) CCCM 161, 28, 750-753: Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est. Bonitati enim malitia opponitur. $\Upsilon\pi\epsilon\rho\alpha\gamma\alpha\theta\omicron/\varphi$ igitur est, id est plus quam bonus, et $\Upsilon\pi\epsilon\rho\alpha\gamma\alpha\theta\omicron/\tau\eta\tau\alpha$, id est plus quam bonitas.
- (36) Cf. CCCM 161, 5, 65-73; 22, 559-560; 93, 2881-2883; 94, 2932-2938; 162, 99, 2368-2369; 163, 24, 644-645; 102, 2969; *PL* 122, 920D-921B.
- (37) Cf. CCCM 161, 5, 61-64.
- (38) Véase: CCCM 162, 89, 2110-2112; 93, 2207-2208; 104, 2531; 163, 9, 202-206; 14, 357-360; 105, 3034-3037. Esta tiniebla, además de simbolizar la trascendencia divina, significan también la ignorancia del ser humano (por ejemplo: CCCM 163, 46, 1300-1310; 129, 3719; 164, 5, 69-70; en CCCM 164, 156, 4801-4806 aplica la imagen a los pueblos gentiles, que antes de la llegada de la luz, que es el Verbo de Dios, anduvieron en tinieblas, ensombrecidos por la oscuridad de la ignorancia y la más densa nube de la oscuridad de la muerte) o su pecado (por ejemplo: CCCM 163, 92, 2661-2665).
- (39) CCCM 163, 105, 3035-3036.
- (40) CCCM 163, 22, 589-598: Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibleis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, inuisibilis uisibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspicuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt.
- (41) Cf. CCCM 163, 75, 2129-2130.
- (42) Cf. CCCM 163, 99, 2899-2902.
- (43) Cf. CCCM 163, 11, 352-353.
- (44) Cf. CCCM 163, 105, 3047-3050.
- (45) Cf. CCCM 163, 13, 334-335; 85, 2464-2467.

intelecto (46). Estamos frente a una postura donde el mundo aparece simultáneamente como teofanía y negación de Dios. Por estos motivos, para el Carolingio, Dios es y no es, es comprensible y al mismo tiempo incomprensible. En efecto, Dios es en cuanto se descubre como causa de todo, pero no es en cuanto trasciende a su creación (47), por lo cual la afirmación es menos capaz que la negación para significar la inefable esencia de Dios (48). Y este mismo Dios es comprensible en el sentido de que puede ser deducido lo que es desde su creación, pero es incomprensible porque no puede ser comprendido por intelecto alguno, ni humano ni angélico, pues es supraesencial (49) y está más allá de todo lo que puede ser dicho o comprendido (50). Si para el obispo de Nisa la verdadera visión de Dios es no verlo, para el Carolingio la ignorancia sobre Dios es verdadera sabiduría (51), pues la divina oscuridad supera siempre cada intelecto (52).

Eriúgena hace la misma aplicación, aunque de modo analógico, al intelecto humano, que se manifiesta aún siendo invisible: “En efecto, también nuestro intelecto, aún siendo de por sí invisible e incomprensible, se manifiesta todavía y se comprende a través de signos, mientras conquista fisicidad en las voces, o en las letras o en otros gestos, como si fuesen cuerpos, y mientras así aparece al exterior, se mantiene siempre invisible al interior, y mientras procede en las varias figuras comprensibles a los sentidos, evita siempre abandonar el estado incomprensible de su naturaleza, y antes de hacerse evidente al exterior, se mueve hacia el interior de sí. Por eso, el intelecto es silencio y clamor, y mientras es silencio es clamor, y mientras es clamor es silencio; y permaneciendo invisible es visto, y mientras es visto es invisible; y no circunscrito se circunscribe, y mientras se circunscribe permanece no circunscrito; y cuando quiere deviene cuerpo en las voces y en las letras, y llegando a ser cuerpo subsiste incorpóreo en sí mismo” (53).

Dios es inmutable

Considérese, además, el hecho de que en Dios no hay movimiento alguno, está más allá del movimiento, a diferencia de la creación, que está marcada por la mutabilidad (54). Por otro lado, en Dios existe, a diferencia de la creación, armonía de

(46) Cf. CCCM 163, 105, 3050.

(47) Cf. CCCM 164, 25, 659-661.

(48) Cf. CCCM 164, 25, 662-664.

(49) Cf. CCCM 164, 45, 1200-1204.

(50) Cf. CCCM 164, 45, 1217-1219.

(51) Cf. CCCM 164, 45, 1210-1211.

(52) Cf. CCCM 164, 48, 1277-1278.

(53) CCCM 163, 22, 599 - 23, 612: Nam et noster intellectus, cum per se sit inuisibilis et incomprehensibilis, signis tamen quibusdam et manifestatur et comprehenditur, dum uocibus uel litteris uel aliis nutibus ueluti quibusdam corporibus incrassatur. Et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus inuisibilis permanet; dumque in uarias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit; et priusquam exterius patefactus fiat, intra se ipsum se ipsum mouet. Ac per hoc, et silet et clamat, et dum silet clamat, et dum clamat silet. Et inuisibilis uidetur, et dum uidetur inuisibilis est. Et incircumscribitur circumscribitur, et dum circumscribitur incircumscribitur perseuerat. Et dum uult, uocibus et litteris incorporatur; et dum incorporatur, incorporeus in se ipso subsistit.

(54) Cf. CCCM 161, 102, 3177-3178; 3204-3207.

opuestos (55), pues todas las cosas están en Él y Él en todas las cosas, esto le permite armonizar los elementos contrarios del mundo. Para Eriúgena el amor “es el fin y el reposo del movimiento natural de todas las cosas que se hallan en movimiento, más allá del cual ya no hay ningún movimiento en la creatura” (56). Ahora bien, “Dios es llamado amor porque es causa de todo amor, se difunde en todas las cosas y recoge todas las cosas, volviendo así en un inefable movimiento de retorno y es término de los movimientos amorosos de toda creatura” (57). Y es amado porque todas las cosas tienden a Él y su belleza las atrae a sí a todas, a sabiendas de que nada hay bello o amable esencial, excepto Él solo (58). Estos conceptos referidos al amor nos indican el mismo esquema de egreso y regreso que también encontramos en Gregorio de Nisa, por cuanto el amor (que es Dios) se difunde en la creación y retorna con ella a sí mismo, pero a diferencia del Niseno que elabora toda una novedosa doctrina de la *epéktasis*, donde conjuga felizmente la estabilidad con el movimiento, pues permanecer estables (en el bien) se origina por el hecho de caminar hacia arriba (59), y cuanto más sólido está uno en el bien, tanto más puede consumir la carrera de la virtud (60), no pudiendo el hombre detenerse en el deseo de realidades más elevadas (61), a sabiendas de que la perfección no tiene límite (62). Eriúgena pone término a este movimiento amoroso, por cuanto la creación una vez que ha regresado a Dios parece descansar en la inmutable estabilidad de las razones primordiales. Sin embargo, vale la pena destacar que para ambos el movimiento de retorno se produce por la mediación del deseo amoroso, es decir, por la atracción que ejerce la belleza del amado. En efecto, conviene indicar que en la teología del misterio del obispo de Nisa, es clave la mediación del deseo amoroso de la belleza (63), pues el alma está llamada a fijar su mirada en la inaccesible belleza de la divinidad y amarla (64), hasta el punto de aprender la belleza del amado (el Logos) (65), que aumenta en ella su belleza (66) y la vuelve también amable (67).

HOMBRE

En este punto seguiremos la pista a estas temáticas recurrentes: la doctrina de la imagen de Dios; la unidad y totalidad (*pléroma*) de la naturaleza humana; la doctrina del pecado, la doble creación y la división de sexos; la visión del alma

(55) Cf. CCCM 161, 30, 823-31, 827; 95, 2954-2956.

(56) CCCM 161, 106, 3305-3307: Amor est naturalis motus omnium rerum quae in motu sunt finis quietaque station, ultra quam nullus creaturae progreditur motus.

(57) CCCM 161, 107, 3329-3332: Merito ergo amor deus dicitur, quia omnis amoris causa est et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia et ad se ipsum ineffabili regressu revolvitur, totiusque creaturae amatorios motus in se ipso terminat.

(58) Cf. CCCM 161, 107, 3347-3348.

(59) Cf. *Vit Moys* 118, 3-6.

(60) Cf. *Vit Moys* 118, 6-8.

(61) Cf. *Cant* 356, 5-6.

(62) Cf. *Vit Moys* 3, 12-14; *Perf* 214, 4-6.

(63) Cf. *Cant* 23, 17.

(64) Cf. *Cant* 23, 10-12.

(65) Cf. *Cant* 176, 11-12.

(66) Cf. *Cant* 46, 7-9.

(67) Cf. *Cant* 46, 16-17.

como continente del cuerpo y la unidad de las naturalezas racionales (naturalezas angélica y humana).

En el siglo IV Gregorio de Nisa escribía acerca del hombre como un microcosmos hecho a imagen del macrocosmos (68), pero cuya grandeza estaba en ser imagen de Dios (69), imagen que él colocaba propiamente en el intelecto (70). Además, esta imagen podía ser opacada por la presencia del pecado, que es fruto de una elección equivocada de la libre voluntad del ser humano (71), por cuanto el mal no existe como entidad, pero se encarna en el conjunto de vicios y pasiones que circundan la existencia humana (72). El pecado hizo perder al ser humano su condición angelical (73), condenándolo a las más oscuras y remotas tinieblas, lejos de Dios. Veamos cómo se reflejan estos conceptos en la doctrina de Juan Escoto Eriúgena.

El ser humano es imagen de Dios, con mayor propiedad su intelecto

Siguiendo el relato de la creación de *Gn* 1, el Carolingio comenta que en el sexto día, cuando fue creado el ser humano, se hicieron explícitas la unidad y la trinidad de la naturaleza divina (74): la unidad viene representada por la expresión: “y dijo Dios”, mientras que la trinidad en el mandato: “hagamos”. En el relato de la creación, el paraíso significa la naturaleza humana, que fue hecha a imagen de Dios (75), y que por lo mismo es más grande y más excelente que todo el universo, no por medida, sino por dignidad.

- (68) “He oído afirmar -escribe Gregorio- a uno de los sabios que hablaba de nuestra naturaleza, que el hombre es como una suerte de microcosmos que contiene en sí todos los elementos que están encerrados en el macrocosmos” (*Inscr* 30, 25-26. La misma doctrina encontramos en *An et res*: PG 46, 28 B). Gregorio de Nacianzo había hablado también de esto en *Oratio* 38, 11 (cf. PG 36, 324 C).
- (69) Cf. *Inscr* 32, 18-19.
- (70) Es la doctrina propia de la tradición alejandrina, cuyas raíces más profundas las encontramos ya en Orígenes.
- (71) Cf. *Inscr* 46, 27-47, 1.
- (72) Para Gregorio de Nisa el mal no existe como entidad. Estar en el mal no es ser en sentido propio, puesto que el mal no existe por sí mismo y llega a ser solo por ausencia de bien (cf. *Inscr* 63, 2-4; *Eccl* 300, 13 ss; 113, 10-11, etc), pero eso sí, se encarna en los vicios y pasiones del ser humano (cf. *Inscr* 28, 15-16; *Beat* 81, 28-82, 1; *Vit Moys* 3, 22-23; 126, 14-16; etc). La no entidad del mal había sido ya sostenida por el platonismo (cf. *Teeteto* 176 a; *Timeo* 86 d), por el neoplatonismo (cf. *Enéadas* I 8; III 2, 5), y en el ámbito cristiano lo había recogido Orígenes (cf. *De principiis* II 9, 2; PG 11, 226 C-227 A).
- (73) Sobre todo en sus primeros escritos, Gregorio escribía acerca de los hombres que en su estado original danzaban junto a las potencias angélicas (cf. *Inscr* 86, 18-21). Sin embargo, en otros escritos enfatiza que la condición de los hombres no es igual a la de los ángeles (por ejemplo, usa el término ἰ σα (γγελοφ: *Op hom*: PG 44, 185 C; 189 C; 196 A; *Antirrh* 212, 4; *Virg* 309, 10; *Cant* 30, 7. También aplica a γγελικη/ ο (μοτιμι/α: *Op hom*: PG 44, 189 A; *Eun* 65, 9; etc). En todo caso, a la luz de la totalidad de su pensamiento se entiende que él no enseña dos estados originarios del hombre, uno terreno y otro angelical, pues el hombre aparece como un intermediario que une lo sensible y lo inteligible. Históricamente ha habido un solo estado. Véase al respecto: BALÁS D., *Plenitudo humanitatis. The unity of human nature in the theology of Gregory of Nyssa*. En: D. WINSON (ed.), *Disciplina nostra. Essays in memory of Robert F. EVANS*, Philadelphia 1979, 120-121; CORSINI E., *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nyse*. En: M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse*. Actes du colloque de Chevetogne (Leiden 1971) 172.
- (74) Cf. CCCM 164, 65, 1839-1840. El Obispo de Nisa sostiene lo mismo en *Op hom* 6 (cf. PG 44, 140 B-C).
- (75) Cf. CCCM 164, 114, 3423-3424.

Precisamente, comentando en el libro I del *Periphyseon* el tercer modo de ser y no ser, dice Eriúgena: “en efecto, como Dios determinó a la vez la existencia de todos los hombres en aquel primero que hizo a su imagen, pero no a todos los hizo aparecer en el mundo al mismo tiempo, sino que en determinados tiempos y lugares confiere visible esencia a la naturaleza que Él tiene a bien escoger, según un orden de Él conocido, de ahí que de los hombres que hacen su aparición y aparecieron en el mundo se dice que son, y de los que todavía no aparecen, pero existirán, se dice que no son” (76). Este texto reviste una importancia singular, pues si para el obispo de Nisa es clave en su concepción antropológica la teoría de la imagen, dígame lo mismo para Eriúgena, quien reiteradamente hace uso de esta doctrina al hablar sobre el hombre (77). Si la creación ha sido hecha según las causas primordiales existentes en Dios, el ser humano tiene la particularidad de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios (78), aunque él mismo especifica que nuestra naturaleza “*non imago dei est sed ad imaginem dei condita*” (79). El Carolingio concuerda con el obispo de Nisa en la visión del ser humano como microcosmos que recoge en sí los elementos contenidos en el macrocosmos, pero a diferencia de filosofías paganas, para ambos la grandeza del hombre consiste en ser imagen de Dios (80).

El hombre refleja límpidamente esta imagen al modo propio de un espejo (81), sin embargo, de este hombre se dice que es un compuesto de cuerpo y alma (82), y también que la totalidad de su constitución implica carne, alma y espíritu (83). Según Eriúgena, el ser humano en su creación fue establecido con el género universal de animales (84), pero con la salvedad de ser el único animal racional (85), por lo cual trasciende cada especie animal, razón que justifica afirmar que en cierta medida el hombre es y no es animal (86). En sintonía con el Apóstol y tal como también hiciera Gregorio de Nisa a su debido tiempo, Eriúgena distingue dos tipos de hombre: uno propiamente animal y otro espiritual, en comunión con el eterno (87). Este carácter

(76) CCCM 161, 7, 118-125: Cum enim deus omnes homines in illo primo atque uno, quem ad imaginem suam fecit, simul constituit, sed non simul in hunc mundum uisibilem produxit, certis uero temporibus locisque naturam quam simul condiderat quadam ut ipse nouit serie ad uisibilem essentiam adducit, hi qui iam in mundo uisibiliter apparuerunt dicuntur esse, qui uero adhuc latent futuri tamen sunt dicuntur non esse.

(77) Véase, por ejemplo: CCCM 162, 11, 192; 81, 1894-1899; 99, 2391-2393.

(78) Cf. CCCM 162, 17, 326-327; 164, 15, 356-357. 364-366.

(79) CCCM 162, 73, 1718 - 74, 1719.

(80) Cf. CCCM 164, 74, 2140 - 75, 2161. Para la doctrina de Gregorio de Nisa, véase: *Op hom* 16 (cf. *PG* 44, 177 D-185 D). Ya las filosofías paganas consideraban al hombre como el ser más grande de la creación (por ejemplo, esta poética expresión de Sófocles en *Antigone* 332-333: Πολλὰ·: τὰ δεινὰ λ'κούδεν' αὐθ'ρω/που δεινο/τερον πε/λει), pero para el Niseno, como también para el Carolingio, la grandeza del hombre, desde una visión propiamente bíblica, es haber sido creado según la imagen de Dios (cf. *Op hom* 21: *PG* 44 200D-201A; CCCM 164, 114, 3411-3413), y su mayor miseria haber elegido el mal para caer al nivel de las bestias.

(81) CCCM 162, 72, 1674.

(82) Cf. CCCM 163, 158, 4622.

(83) Cf. CCCM 164, 6, 102-103.

(84) Cf. CCCM 164, 15, 376-378.

(85) Cf. CCCM 164, 16, 403-404.

(86) Cf. CCCM 164, 18, 445-446.

(87) CCCM 164, 18, 450-455: Intuere quam clare, quam aperte hominem uelut in duos homines diuidit, quorum unus quidem animalis est, quoniam naturae animalium similes consistit (quae nihil spiritualium in se recipit), alter uero spiritualis, quoniam aeternis et spiritualibus diuinisque communicat subsistentiis, totiusque animalitatis expertus est.

espiritual permite reconocer en él un ascenso de virtud en virtud, posibilitado por la acción de la gracia de Dios, que mueve y perfecciona (88), y así, por místicas especulaciones el ser humano abandona el plano de los sentidos y se eleva hacia lo desconocido, ascendiendo por el éxtasis de la mente, liberándose y abandonando todas las cosas, hacia el supraesencial rayo de la oscuridad divina (89). Esta distinción entre mente y carne en el ser humano implica reconocer que por el espíritu se sirve a la ley de Dios, mientras que por la carne se sirve al pecado.

Según el Carolingio, el alma humana es imagen de Dios y el cuerpo es imagen del alma (90), sin embargo, con propiedad solo la parte más alta del hombre es creada a imagen de Dios, es decir, su inteligencia (91). Ahora bien, esto no implica que el alma humana tenga partes, pues ella es simple y un todo en sí misma, pero según la cualidad de sus movimientos se le puede designar con nombres distintos, a saber: intelecto, mente o espíritu (cuando se relaciona con su Creador); razón (cuando se relaciona con la creación), sentido interior (cuando se relaciona consigo misma), sentido exterior (cuando se relaciona con las formas y especies de los sensibles) y movimiento vital (cuando administra el propio cuerpo (92). Tal como también lo enseñara Gregorio de Nisa, para Eriúgena el alma es la esencia más simple y más indivisible, y toda ella ha sido hecha imagen de Dios, lo cual puede reconocerse bajo dos formas: así como Dios está presente en todo, así también el alma lo penetra todo; y así como Dios no puede ser dicho totalmente, así tampoco el alma humana. Eriúgena se apoya sobre todo en los capítulos 11 y 13 de *Op hom*, donde Gregorio de Nisa distingue entre los sentidos corporales y la naturaleza de la mente, siendo esta incomprehensible (93). A su vez, el Niseno habla de la belleza de la mente que aspira legítimamente a la belleza de Dios, y aunque reconoce en la constitución del ser humano la presencia de la mente, del movimiento vital y de la materia informe, solo la mente es dicha con propiedad imagen de Dios y espejo de la suprema belleza, puesto que la incomprehensible forma de la divina esencia está presente en ella en una inefable e incomprehensible manera. Y aunque el principio de la vida material aparece como imagen de la mente o reflejo del reflejo, todo el hombre puede ser dicho imagen de Dios, pues la materia sigue al movimiento vital, este a la mente, y esta a Dios (94).

Este pensador, al igual que el obispo de Nisa (95), rechaza la idea de que puedan existir dos almas en el único hombre, al contrario, existe una única alma racional unida al cuerpo en modo misterioso (96). El alma humana es simple, no

(88) CCCM 164, 18, 466-468: se ipsum uero, in quantum caelestis essentiae particeps est, “de die in diem”, hoc est de uirtute in uirtutem ascendens, diuina gratia mouente, cooperante, ducente, perficiente, renouat.

(89) En esto el Carolingio depende más de Dionisio Areopagita que del obispo de Nisa (cf. *De mystica theologica* I: PG 3, 997B. Para Eriúgena véase: PL 122, 1173 A;).

(90) Cf. PL 122, 872D).

(91) Cf. CCCM 164, 66, 1861-1862.

(92) Cf. CCCM 164, 67, 1886 ss.

(93) Cf. *Op hom* 11: PG 44, 153C-156B.

(94) Cf. *Op hom* 13: PG 44, 161C-164B. Eriúgena recoge esto en CCCM 164, 71, 2010-2013.

(95) Cf. *Op hom* 14 (PG 44, 176B).

(96) CCCM 164, 19, 498-502: Duas animas in uno homine nec ratio nec diuina auctoritas sinuit me arbitrari, immo etiam prohibet, nec ulli recte philosophantium fas est aestimare. Vnam uero eandemque rationabilem animam humano corpori ineffabili modo adiunctam hominem esse assero.

tiene composición de partes (97), es un todo en su naturaleza, pero cuando considera las cosas divinas se llama mente, espíritu o intelecto, mientras que cuando considera la creación se llama razón discursiva (98). El ser humano contiene los cinco elementos de la creatura universal: cuerpo, vida, sensibilidad, racionalidad e inteligencia (99), y puede ser tanto creatura animal como creatura espiritual, pero es por la libertad de su voluntad (*libertate arbitrii*) en combinación con la gracia que puede moverse al nivel del espíritu (100). Es decir, gracia y libertad vuelven la vida del hombre hacia lo mejor, hasta el punto de ser inflamado por el fuego del amor divino (*divinis amoris incendio inflammatus*) (101) y ser transformado a imagen de la esencia celestial, adornado con virtudes que anticipan en él el estado futuro al cual ha sido destinado por su sustancia inmutable (102). Luego, para Eriúgena la buena voluntad es auxiliada por la gracia divina (*bonam voluntatem diuina gratia praeuentam*) (103), lo cual nos indica que él juega con un concepto de gracia más débil que el del obispo de Nisa, para el cual la gracia es todo un proceso, no solo un auxilio, hasta el punto de poder afirmar que para Gregorio de Nisa la gracia es el mismo Cristo.

Unidad de la naturaleza humana

Al mismo tiempo parece estar imbuido de la doctrina del *pléroma*, donde la humanidad aparece como un concepto intelectual formado eternamente en la mente divina, tal como sostiene en el libro IV del *Periphyseon* (104). Para Eriúgena, como también sostiene el Capadocio, toda la humanidad, desde el principio hasta el fin, está incluida en la imagen de Dios, pues en Dios todo es presente, no hay en Él pasado ni futuro (105). Al preguntarse por la sustancia de todo el hombre, considera que esta es el concepto de él (la humanidad) en la mente de su Artífice, quien conoció todas las cosas en sí mismo antes de que fuesen hechas (106). Luego, este *pléroma* o unidad (totalidad) de la naturaleza humana adquiere aquí un primer sentido, pues se trata de la naturaleza del hombre contenida en la mente de Dios, es decir, de todos los elementos que componen la naturaleza del ser humano, tal como Dios la pensó eternamente.

Pero también el concepto por el cual el ser humano se conoce a sí mismo puede ser considerado su verdadera sustancia (107), pudiendo conjugarse ambos aspectos bajo las categorías aristotélicas de primera y segunda sustancia. En efecto, la primera sustancia del hombre, constituida en la sabiduría de Dios, es eterna e inmutable,

(97) Cf. CCCM 164, 20, 511-514.

(98) Cf. CCCM 164, 20, 526-528.

(99) Cf. CCCM 164, 21, 551-553. De esto también habla Gregorio de Nisa en *Op hom* 8 (cf. PG 44, 144D-145 A).

(100) Cf. CCCM 164, 22, 566-571.

(101) Cf. CCCM 164, 22, 578.

(102) Cf. CCCM 164, 22, 580-581.

(103) Cf. CCCM 164, 22, 587.

(104) CCCM 164, 40, 1072-1073: *Homo est notio quaedam intellectualis in mente diuina aeternaliter facta.*

(105) Cf. CCCM 164, 74, 2140 – 79, 2332.

(106) Cf. CCCM 164, 40, 1066-1068.

(107) Cf. CCCM 164, 43, 1144-1146.

precedente, primordial y causal; la segunda, constituida en la sabiduría humana, es temporal y variable, procedente y causada por la primera, a la cual retorna (108). Puede decirse que se trata de una única sustancia, pero concebida bajo dos aspectos. En modo similar a Gregorio de Nisa, el Carolingio reconoce que la divina semejanza del hombre solo es discernida claramente en la mente humana cuando se conoce que es, pero no cuando busca conocerse el cómo es (109). El ser humano goza del privilegio de que toda creatura, visible o invisible, es creada solo en él (110), y este recibe el conocimiento de sí mismo tanto en la creación de los hombres en sus causas primordiales (111) antes de los tiempos (en modo general y secreto), como también en el temporal proceso generativo, a través de sus efectos (112).

Sin embargo, este *pléroma* o totalidad adquiere también un segundo sentido, que el Carolingio recoge igualmente de la doctrina del obispo de Nisa expresada sobre todo en el capítulo 17 del *Op hom* (113). Allí Gregorio trata la temática de la visión de la imagen junto con la diferenciación de sexos, y responde que en previsión al pecado del hombre esta diferenciación fue necesaria a fin de poder completar, de principio a fin, el número de almas que componen la naturaleza humana. Luego, el Carolingio recoge también el aspecto cuantitativo de esta unidad, y considera que todos los hombres son uno y uno es hecho en la imagen de Dios, en quien todos son creados (114), enfatizando así la unidad de la naturaleza humana (*in communione humanae naturae*) (115). Siguiendo a Gregorio de Nisa (116), Eriúgena reconoce que en la naturaleza humana, tanto en el universal, pero sobre todo en el individuo, existen distinciones, siendo la primera de ellas la distinción de alma y cuerpo, que corresponde en el fondo a la distinción paulina de hombre interior y exterior (117), y en ella la mente ocupa la parte más alta de la naturaleza humana, mientras que el cuerpo material es la más baja (118).

(108) Cf. CCCM 164, 43, 1164-44, 1169.

(109) Cf. CCCM 164, 45, 1211-1214. En Gregorio, véase: *Op hom* 11 (cf. PG 44, 156 A-B).

(110) Cf. CCCM 164, 48, 1286-1288.

(111) Para Eriúgena las causas primordiales son estas diez: I: Per se ipsam Bonitas - II: Per se ipsam Essentia - III: Per se ipsam Vita - IV: Per se ipsam Ratio - V: Per se ipsam Intelligentia - VI: Per se ipsam Sapientia VII: Per se ipsam Virtus - VIII: Per se ipsam Beatitudo - IX: Per se ipsam Veritas - X: Per se ipsam Aeternitas (cf. CCCM 163, 7, 125 - 18, 472). En el libro II, además de estas, habla también de Per se ipsam iustitia, per se ipsam salus (cf. CCCM 162, 125, 3168-3178), mientras que en el libro I la lista es muy incompleta: "Essentiam dico, Bonitatem, Virtutem, Veritatem, Sapientiam caeterasque huiusmodi..." (cf. CCCM 161, 33, 926-927).

(112) Cf. CCCM 164, 52, 1423-1428.

(113) Cf. PG 44, 188 C-192 A.

(114) Cf. CCCM 164, 52, 1428-1429.

(115) CCCM 164, 52, 1435.

(116) Cf. *Op hom* 8 (PG 44, 144 D-145 C) y 14 (PG 44, 173 D-176 B).

(117) Cf. CCCM 164, 118, 3542-3545. Si la creación fue realizada por Dios en seis días, Eriúgena parece ver en el número seis las características de la naturaleza humana, que viene dividida en seis partes, divididas a su vez en dos grupos de a tres. Estos grupos corresponden a la clasificación de hombre interior-exterior. El "hombre exterior" contiene en sí tres partes, a saber: el cuerpo, las funciones de nutrición y crecimiento, y los cinco sentidos. Las tres partes del "hombre interior" son: los sentidos internos, la razón, y el intelecto. De esta forma, el hombre, creado en el sexto día, aparece como un resumen de toda la creación: "Ac per hoc, non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso uniuersalis creatura continetur (cf. CCCM 163, 163, 4785-4787).

(118) Es en el interior del hombre donde habita la verdad y el bien, que corresponden al mismo Hijo de Dios (cf. CCCM 164, 123, 3705 ss). En el relato de la creación del hombre, Eriúgena considera que la tierra fértil del paraíso es su propio cuerpo, que posee una posible inmortalidad, aunque es

Pecado, doble creación y división de sexos

Tanto Gregorio de Nisa como Eriúgena consideran que la creación entera fue establecida por el solo mandato de Dios, pero reconocen que para el ser humano hubo un plan prefigurado, y su dignidad precedió al pecado (119).

En realidad, en esta doctrina el Carolingio es completamente deudor del pensamiento del obispo de Nisa. En efecto, Eriúgena comenta y hace suyo buena parte del capítulo 16 del *Op hom* para presentar al ser humano como imagen y semejanza de Dios, pero entonces se presenta la dificultad que mucho antes de él se planteara el Capadocio: si es verdad que el hombre fue creado como imagen y semejanza de Dios, sin embargo, la Sagrada Escritura añade: “hombre y mujer los creó”. Ocurre que Dios es simple, en Él no hay división alguna (120), pero en el ser humano hay división de sexos, ¿cómo pueden cohabitar en el hombre la imagen de Dios y la división de sexos? La respuesta que siglos antes diera el obispo de Nisa es netamente conjetural: Dios, que es más allá del bien, ha creado al ser humano por pura bondad suya, y entre tantos dones que gratuitamente le ha participado destaca el de la libertad (121). Dios y hombre son libres, pero ambas libertades difieren, pues la de Dios es ilimitada e inmutable, en cambio la del ser humano, por su condición creatural, es limitada y está sometida a la mutabilidad. Siendo mutable tiene la posibilidad de elegir y en su elección puede inclinarse hacia el mal y pecar. De hecho, para Eriúgena el mal no fue implantado en la naturaleza del hombre, sino que es establecido en el perverso e irracional movimiento de la libre y racional voluntad del hombre (122).

Precisamente, en previsión a su pecado, Dios añadió al ser humano la distinción de sexos, varón y mujer. Complementando esta postura con el capítulo 17 de *Op hom*, Eriúgena acepta también del Niseno que esta distinción obedece a una finalidad, pues se trata de poder completar el número de almas humanas que componen la naturaleza humana, y fue así como se cambió la gloriosa fecundidad de los ángeles por un modo irracional de propagación (123). Se entiende, pues, que antes del pecado no hubo en el hombre división de sexos, era una creatura indivisible,

inmortal en sí mismo, pues la muerte de la cual participa le fue añadida (cf. CCCM 164, 114, 3431-3432). En esto propiamente depende de Agustín, que distinguía entre el *posse mori* y el *non posse mori*: *De Genesi ad litteram* VI, XXV-XXVI, 36-37: *PL* 34, 354).

(119) Cf. CCCM 164, 26, 682-683. Véase: *Op hom* 3 (cf. *PG* 44 133C-D).

(120) Cf. *Op hom* 16 (cf. *PG* 44, 181B).

(121) Cf. *Op hom* 16 (cf. *PG* 44, 185A).

(122) El Carolingio comparte la tradición patrística de considerar que el mal, para seducir al hombre, se disfraza según la apariencia de bien. Él apela a la parábola narrada ya por Gregorio (cf. *Op hom* 20: *PG* 44, 200 A-B) del hombre sabio y del hombre necio. Ambos se dejan seducir por la belleza del oro, pero mientras el sabio remite dicha belleza a la gloria de Dios, el necio se deja conducir por el fuego de la codicia, creyendo que el oro y la plata son suyos. Ambos son seducidos por la belleza y bondad de un metal precioso, pero mientras en uno hay ausencia de malicia, en el otro no (cf. CCCM 164, 123, 3722 - 124, 3746).

(123) Cf. CCCM 164, 80, 2371-2378. La misma idea viene reiterada en CCCM 164, 100, 2982 - 101, 2989. Véase: *Op hom* 17 (cf. *PG* 44, 188 C-192 A). Sin embargo, Eriúgena recoge también la doctrina de Máximo el Confesor (cf. *Ambigua ad Iohannem* XXXVIII, 622-645: *PG* 91, 1345 D-1348 B), que a esta verdad ya conocida agrega que el Hijo de Dios, queriendo liberar al hombre de su condición para hacerlo retornar a su divina bendición, llegó a ser hombre, naciendo como hombre, pero sin pecado (cf. CCCM 164, 102, 3026-3029).

espiritual y celestial, pero el pecado hizo corruptible su cuerpo (124), que había sido agregado a su alma antes de la transgresión (125), y lo hundió hasta el nivel de la vida animal irracional, lejos de su Creador e inmerso en la ignorancia (126). En otras palabras, en su origen, en su estado de imagen y semejanza de Dios, el ser humano fue un animal espiritual y racional, pero la desobediencia a la ley de Dios le hizo caer en la irracionalidad, deshonrando la dignidad de su naturaleza por una acción impropia de sí mismo (127), hasta el punto de abandonar la felicidad de la imagen divina. Se entiende, pues, que las limitaciones de las cuales la naturaleza humana hubiera sido libre de no haber pecado son consecuencias directas de este mismo pecado y como tales fueron añadidas al hombre. Entre estas se señalan: la corruptibilidad y terrenalidad del cuerpo humano, la división de sexos (varón y mujer), la procreación semejante a las bestias, el crecimiento y decaimiento del cuerpo, etc. (128). Eriúgena, apoyándose en el pensamiento de Ambrosio (129), interpreta el elemento varonil como el principio inteligible de la naturaleza humana, que los griegos llaman $\nu\omicron\nu=\varphi$; mientras que el elemento femenino es el principio sensible, que los griegos llaman $\alpha\iota/\sigma\theta\eta\sigma\iota\varphi$, lo cual constituye una prefiguración de la futura unión entre Cristo y la Iglesia (cf. *Ef* 5, 31-32) (130).

Para el Carolingio, junto con los primeros hombres que rechazaron el alimento verdadero, no solo ellos, sino también todo el género y su propagación fueron expulsados de la dignidad de su naturaleza y condenados a muerte (131). Y si bien en Dios el conocimiento de este pecado y sus consecuencias para el hombre son acontecimientos contemporáneos, para el ser humano no lo es por su mutabilidad: para él el pecado fue un evento futuro, y las consecuencias del pecado anticiparon al pecado mismo (132).

Se entiende que el Carolingio está aceptando del Capadocio la doctrina de la doble creación del ser humano: la primera se realizó en la imagen de Dios, y en ella el hombre tuvo un cuerpo espiritual e inmortal. La segunda ya no es en la imagen, y en ella el cuerpo es diferenciado sexualmente en vistas a la propagación de la especie (133), pero sin perder de vista que el hombre es mejor que el sexo (134). Por tanto, Eriúgena comprende al hombre teniendo una doble creación: en la semejanza con los animales fue creado con los animales y en la semejanza con las criaturas celestiales fue creado absolutamente con las creaturas espirituales (135). Cabe

(124) Cf. CCCM 164, 28, 729.

(125) Cf. CCCM 164, 1251-1252.

(126) Cf. CCCM 164, 29, 760 ss.

(127) Cf. CCCM 164, 30, 805-812.

(128) Cf. CCCM 164, 94, 2798-2807.

(129) Cf. *De paradiso* II, 2: *PL* 14, 279B).

(130) Cf. CCCM 164, 105, 3136-3144; 130, 3947-3950.

(131) Cf. CCCM 164, 117, 3509-3513.

(132) Cf. CCCM 164, 94, 2815-2819.

(133) Cf. CCCM 164, 82, 2423 - 83, 2448. El tema aparece reiteradamente (ej. CCCM 164, 130, 3965 - 131, 3991). Al comentar los motivos por los cuales la mujer fue dada al varón, además de no ser buena la soledad para este, Eriúgena indica que el modo de procreación propio de los animales fue añadido al ser humano por estar este privado de la contemplación de la belleza en la cual fue creado por ser imagen de Dios (cf. CCCM 164, 147, 4525 - 148, 4534).

(134) Cf. CCCM 162, 14, 257; *PL* 122, 893 D.

(135) Cf. CCCM 18, 473 - 19, 1. Aquí Eriúgena depende completamente del obispo de Nisa, que sostiene lo mismo en *Op hom* 16 (cf. *PG* 44, 181 BC).

destacar que el Carolingio solo recoge esta doctrina de los santos padres, acerca de la doble creación, y particularmente sigue a Gregorio de Nisa, pero él no se pronuncia acerca de si hubo uno o dos paraísos, uno corporal y otro espiritual (136). Él solo afirma que el hombre fue hecho imagen de Dios, pero de no haber pecado no habría caído en la ignorancia de sí mismo, ni tendría la afrenta de participar en la forma de propagación de las especies animales irracionales, bajo la forma de dos sexos (137). En otras palabras, el pecado fue causa también de la división de los sexos, pues para este pensador, la sexualidad no es un atributo de la creación original del hombre en cuanto imagen de Dios. Empero, después de la resurrección y no habrá distinción de sexos (138), pues en Cristo Jesús ya no habrá ni masculino ni femenino, sino solo el verdadero y total hombre, en cuerpo y alma (139).

El alma como continente del cuerpo

Según el Carolingio, cuando alma y cuerpo son separados se produce el fin del movimiento vital del ser humano, puesto que al descansar el alma de mover su cuerpo ocurre un cese en el principio de vida material (140). Él lo explica usando la comparación del movimiento fluido del río que avanza hasta el mar, en la cual se siente deudor de la creatividad de Gregorio de Nisa (141). Si el alma es la que mueve al cuerpo, entonces ella, y sobre todo la mente, no es contenida por parte alguna del cuerpo, pero sí está en contacto con todas sus partes y las mueve en conformidad con cada una. Tal como mucho antes de él lo sostuviera también el obispo de Nisa (142), para Eriúgena el alma es por naturaleza una unidad intelectual e inmaterial y su función es la de animar la naturaleza material del hombre a través de sus sentidos. Eriúgena, al igual que Gregorio (143), rechaza que el alma sea anterior al cuerpo o viceversa, puesto que todo el hombre fue creado en el mandato divino: “hagamos al hombre” (144). Por tanto, la mente no es contenida por parte alguna del cuerpo, pero se extiende igualmente en y a través de todas sus partes (145).

Unidad de naturalezas humana y angélica

Mirando el origen y el destino del ser humano, Eriúgena, al igual que el Niseno, comprende una fuerte relación y unidad de las naturalezas inteligibles y racionales, tanto así que la naturaleza angélica fue establecida con la naturaleza humana y viceversa. Es decir, la naturaleza angélica y la naturaleza humana fueron asociadas de un modo muy fuerte, y serían una de no haber pecado el primer hombre (146). También

(136) San Agustín parece reconocer esta doctrina en *De Genesi ad litteram* VII, I, 1: *PL* 34, 814 B.

(137) Cf. CCCM 164, 53, 1442-1446. En Gregorio, véase: *Op hom* 15-17 (cf. *PG* 44, 176 C-192 A).

(138) Cf. *PL* 122, 896 A.

(139) Cf. *PL* 122, 894 B.

(140) Cf. CCCM 164, 72, 2048-2055.

(141) Cf. *Op hom* 13 (cf. *PG* 44, 165 A).

(142) Cf. *Op hom* 14 (cf. *PG* 44, 173 D-176 B).

(143) Cf. *Op hom* 28-29 (cf. *PG* 44, 229 B-240 B).

(144) Cf. CCCM 164, 83, 2460 - 84, 2466.

(145) Cf. CCCM 164, 73, 2008-2125. El obispo sostiene lo mismo en: *Op hom* 15 (cf. *PG* 44, 177B-C).

(146) Cf. CCCM 164, 57, 1569-1571.

en este punto el Carolingio está fuertemente influenciado por la doctrina del obispo de Nisa (147). En efecto, de no ser por el pecado, el ser humano sería coesencial con el ángel, es decir, cointelectual y corracional (148), pues el ser humano fue creado igual a los ángeles, estableciendo Dios la naturaleza humana en un lugar de alto honor, a la altura de los ángeles (149). Esto en el relato de la creación viene significado por el primer día, donde la parte principal del hombre, su más sublime luz, vale decir, el intelecto y la razón, fue establecida junto con la naturaleza angélica en la creación de la luz (150). No en vano, al explicar Eriúgena la separación de la luz de la oscuridad en la creación, considera que ello significa la separación de las creaturas todavía imperfectas de la naturaleza angélica, como castigo a su futura caída en la oscuridad de la ignorancia (151). Sin embargo, al igual que el obispo de Nisa, considera que es por la dignidad de la armonía de su naturaleza racional que el ser humano es más grande que todo el mundo visible (152).

Comentando el capítulo 17 del *Op hom*, Eriúgena echa también una mirada a la futura resurrección, que no es otra cosa que la restitución del estado prístino del hombre, es decir, el retorno a su primer estado de vida, donde era un cierto tipo de ángel. En la resurrección, cuando el hombre no tenga ya pecado, no habrá más distinción de sexos (153), pues esta no obedece a su condición de imagen, es solo un instrumento para la propagación y no habría existido si este no hubiese deshonrado la belleza de la divina imagen en la cual fue creado. Esta visión se complementa con el comentario al capítulo 27 del *Op hom* (154), donde el Niseno expone que en la resurrección el cuerpo del hombre volverá a ser espiritual, manteniéndose unido al alma, que le reconoce, pero consolidado en sí mismo. Eriúgena hace suya también esta doctrina (155), y al igual que el Capadocio, considera que en este retorno el hombre será semejante a los ángeles, y que ya no existirá el matrimonio, pues en la naturaleza angélica hay un modo de propagación diferente, que no puede ser comprendido por la naturaleza humana (156). En el futuro todos los santos llegarán a tener una naturaleza angélica (157).

Al comentar el quinto modo de no ser, Eriúgena expresa que el hombre por el pecado pierde la dignidad de la imagen y cae en el no ser: “el quinto modo es el que la razón contempla tan solo en la naturaleza humana, la cual, al abandonar por el pecado la dignidad de la imagen divina en la que con toda propiedad subsistió, mercedamente perdió el ser, y por eso se dice que no es” (158). En otras palabras, el hombre es en

(147) Cf. *Op hom* 17: PG 44, 189 C.

(148) Cf. CCCM 164, 60, 1688-1689.

(149) Cf. CCCM 164, 100, 2969-2975.

(150) Cf. CCCM 164, 61, 1710-1712.

(151) Cf. CCCM 164, 58, 1626-1627.

(152) Cf. CCCM 164, 63, 1759-1763. De esto habla Gregorio de Nisa en *Op hom* 3 (cf. PG 44 133C).

(153) Cf. CCCM 164, 81, 2395-2396.

(154) Cf. PG 44, 225 D-228 B.

(155) Cf. CCCM 164, 84, 2472 - 86, 2550.

(156) Cf. CCCM 164, 80, 2346-2349.

(157) Cf. CCCM 164, 32, 840-842. Respecto a la doctrina del obispo de Nisa, puede confrontarse: *Op hom* 17 (cf. PG 44, 188C-D).

(158) CCCM 161, 8, 137-140: Quintus modus est quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum diuinae imagines dignitatem in qua proprie substitit peccando deseruit merito esse suum perdidit, et ideo dicitur non esse.

cuanto existe realmente y en cuanto no mancilla su imagen divina por el pecado, pero no es si hablamos de existencia potencial y si ha caído en las garras del pecado. El pecado conduce al ser humano a la pérdida de su perfección y de la contemplación de la verdad (159), y lo hunde al nivel de la vida animal, sin embargo, cuando su naturaleza es purgada y regresa a la pureza primigenia, el pecado y el mal no existen más (160). Sin embargo, a diferencia del obispo de Nisa, para Eriúgena el concepto de “naturaleza” adquiere una designación muy genérica y se aplica tanto a las cosas que tienen ser como a las que no lo tienen, a las cosas que son conocidas, como a las que no lo son.

CRISTO

Según la visión que Gregorio de Nisa tiene sobre Cristo, este aparece como la imagen del Dios invisible (161), la fuerza y sabiduría de Dios (162), en quien habita toda plenitud de divinidad (163), pues es de igual sustancia (164) y de igual honor al Padre (165). Por Él fueron hechas todas las cosas (166), es decir, la creación ha sido hecha a imagen del Hijo de Dios, y si bien la naturaleza divina es inaccesible, ella es donada a la naturaleza humana según su capacidad, y en las diversas teofanías se conforma a la medida del hombre, expresándose de manera humana y asumiendo sentimientos humanos (167). La gran teofanía de Dios es su manifestación a través de la carne, a tal punto que el Hijo de Dios, nacido del semen de David (168), murió a causa de nuestros pecados (169) y se constituyó en la fuente de las cosas buenas (170). Para el Niseno, el milagro del misterio es que el Logos se ha hecho carne, que la luz brilla en las tinieblas y que la vida ha gustado la muerte (171). Cristo ilumina las tinieblas del hombre por medio de la carne (172), y si este puede subir hasta lo más alto es en virtud del descenso humilde del Señor (173), el cual no solo descien- de, sino que también acompaña y conduce al alma hasta las alturas máximas (174).

También para Eriúgena la revelación del misterio de Dios toma lugar propiamente a través del Dios-hombre, Jesucristo, la luz del hombre (175). Este dato es muy importante, pues en concordancia con la tradición patrística griega, Eriúgena tiene una comprensión cristocéntrica de la revelación de Dios. El Hijo de Dios,

(159) Cf. CCCM 164, 5, 84-86.

(160) Cf. CCCM 164, 10, 228-231.

(161) Cf. *Eun* 288, 15.

(162) Cf. *Vit Moys* 91, 15.

(163) Cf. *Vit Moys* 92, 18-19.

(164) Cf. *Eun* 33, 2-3.

(165) Cf. *Eun* 104, 12-13.

(166) Cf. *Eun* 8, 8-9; *Vit Moys* 120, 6-7; etc.

(167) Cf. *Eun* 348, 30 - 349, 1.

(168) Cf. *Cant* 204, 12-13.

(169) Cf. *Cant* 378, 11-14.

(170) Cf. *Cant* 16, 12.

(171) Cf. *Eun* 120, 7-9.

(172) Cf. *Vit Moys* 41, 1-6; *Cant* 107, 6-8; 140, 9-12; etc.

(173) Cf. *Cant* 304, 16-19.

(174) Cf. *Beat* 99, 4-5; 102, 10; *Cant* 158, 19-21; etc.

(175) Esto es más claro en el prólogo del comentario al evangelio de Juan.

siendo con el Padre coeterno y coesencial (176), aparece como Logos, razón y causa de la creación (177), y en Él todo es eterno (178), pues los diversos elementos proceden de las causas primordiales en el Verbo de Dios (179), en quien las cosas eran (en potencia) y no eran (en acto) (180). Ahora bien, el Unigénito de Dios es la verdad y el bien sustancial que habitan en el interior de todo hombre.

Considerando que nadie asciende si no desciende el Hijo (181), y que toda creatura perfecta consta de naturaleza y gracia (182), el Carolingio aplica también a Cristo la autoría de la gracia sobre la creación, pues este Verbo, desciende desde su grandeza (183) y se encarna por condescendencia con el hombre (184), es decir, bajando del cielo llega a ser un hombre como nosotros, viviendo en el espíritu (185), y tras ser crucificado y resucitar asciende a los cielos (186). Eriúgena destaca en realidad un doble descenso del Hijo, primero en las causas primordiales, que subsisten eternamente en Él (187), y después a través de la encarnación, que nos brinda un acceso a la luz inaccesible (188). Durante su pasión la naturaleza del Logos y del hombre permanecen unidas, no se dividen (189), y aunque su divinidad era incapaz de sufrimiento, sin embargo, participa del sufrimiento de su humanidad (190). De esta forma, Cristo se constituye en la perfección del hombre (191) y en la consumación de todas las cosas (192), y habiendo nacido sin pecado no cayó en la ignorancia de sí mismo, sino que como Hijo fue concebido y nacido en la comprensión de sí mismo y de todos los seres, permaneciendo Él solo incorrupto (193). Este Cristo renueva la humanidad, sacándola de las tinieblas de la ignorancia (194) y aparece como el más grande ejemplo de gracia (*et quidem maximum exemplum gratiae ipse est*) (195). Al comentar el estado original del hombre en el paraíso, particularmente el pasaje del árbol del bien y del mal, el Carolingio está fuertemente influenciado por el obispo de Nisa (196), y considera que Cristo, Palabra y Sabiduría del Padre, es para nosotros el árbol de vida (197), cuyo fruto es vida eterna y cuyo alimento

(176) Cf. CCCM 163, 95, 2759-2760.

(177) Cf. CCCM 163, 35, 969 - 36, 987.

(178) Cf. CCCM 163, 70, 2014-2016.

(179) Cf. CCCM 163, 65, 1867 ss. Las causas primordiales de todos los seres están constituidas en el Verbo de Dios (cf. PL 122, 887 A).

(180) Cf. CCCM 163, 68, 1965-1968.

(181) Cf. PL 122, 911C.

(182) Cf. CCCM 163, 20, 546-547.

(183) Cf. CCCM 163, 92, 2678 - 23, 2708.

(184) Cf. CCCM 163, 85, 2455-2458.

(185) Cf. CCCM 164, 8, 153-155.

(186) Cf. CCCM 164, 8, 164-165.

(187) Cf. PL 122, 910C.

(188) Cf. PL 122, 912D.

(189) Cf. CCCM 164, 6, 116-118.

(190) Cf. CCCM 164, 9, 186-187.

(191) CCCM 164, 4, 39-40: Vir autem perfectus est Christus, in quo omnia consummata sunt.

(192) Cf. CCCM 164, 11, 237.

(193) Cf. CCCM 164, 53, 1446-1456.

(194) Cf. PL 122, 867 C.

(195) CCCM 164, 53, 1456-1457.

(196) Cf. *Op hom* 19: PG 44, 196 C-197 B.

(197) Cf. CCCM 164, 111, 1328.

(198) es gozo. Este árbol es plantado en nuestra naturaleza humana (el paraíso) de dos maneras: por su propia divinidad (por la cual fue creada nuestra naturaleza) y por su subsistencia en dos naturalezas, divina y humana (199). Y solo en virtud de su encarnación Dios produjo todos los árboles de nuestra naturaleza material.

PARTICIPACIÓN

Es un concepto clave para la doctrina de ambos pensadores, pues es una noción que articula y vincula la creación con Dios. Abordaremos aquí las temáticas referentes al puente entre ambas realidades, a la vía de los trascendentales y a la imagen de la fuente.

Un puente entre Dios y la creación

Para Eriúgena, el abismo ontológico entre Dios y la creación no constituye un quiebre, al contrario, ambas realidades están relacionadas entre sí por la participación que confiere el ser a todas las cosas: “Si, pues, has unido la creatura a Dios, de suerte que no entiendas en ella otra cosa más que a Él mismo, que es el único que es verdaderamente –pues nada fuera de Él se dice esencial en sentido verdadero, ya que todas las cosas que provienen de Él no son otra cosa, en cuanto son, más que participación de Aquel que es el único que subsiste de sí mismo y por sí mismo” (200). Hay, pues, un movimiento que parte del plano metafísico hasta el nivel físico, un movimiento descensional, que va desde el no Creado al cosmos material. Conceptos muy similares había sostenido mucho antes que él el obispo de Nisa, para quien Dios es la perfección en sumo grado y las demás creaturas participan de sus perfecciones, pero en modo limitado (201), con la salvedad de que el Niseno complementa este carácter descensional con aquel otro ascensional, por cuanto participar de Dios y asimilarse a Dios son dos caras de una misma moneda. En efecto, para Gregorio de Nisa la participación adquiere un carácter dinámico (asimilación) hasta el punto de constituirse en un proceso sin fin (*epéktasis*), por cuanto la felicidad se alcanza por la participación con lo que realmente es ser (202) y los que crecen por su participación no pueden detenerse en este crecimiento (203), a sabiendas de que la participación con el ser superior permite llegar a ser siempre más grande (204).

(198) Al hablar del Señor como alimento del paraíso se apoya también en Ambrosio (cf. *De paradiso* XI, 51-53: *PL* 14, 229 C-300 C), aunque al Carolingio le interesa destacar que dicho alimento es espiritual e inteligible, con lo cual concuerda con el Niseno (cf. *Op hom* 20: *PG* 44, 196 C-197 B).

(199) Cf. CCCM 164, 116, 3482-3492.

(200) CCCM 162, 7, 109-114: Quid si creaturam creatori adiunxeris, ita ut nil aliud in ea intelligas nisi ipsum qui solus uere est? Nil enim extra ipsum uere essenziale dicitur, quia omnia quae ab eo sunt nil aliud sunt in quantum sunt nisi participatio ipsius qui a se ipso solus per se ipsum subsistit.

(201) Cf. BALÁS D., Μεθουσι/α θεου = *Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia Anselmiana, 55), Roma 1966, 120-162.

(202) Cf. *Inscr* 26, 8-9; *Beat* 79, 16-19; 81, 1-3; 104, 20-23; *Eun* 106, 17-22; *Vit Moys* 40, 20-25; *Cant* 150, 10-13, etc.

(203) Cf. *Eun* 112, 19-20.

(204) Cf. *Cant* 158, 15-17.

Ahora bien, unos párrafos ocultos en el libro III del *Periphyseon* nos señalan lo que el Carolingio entiende por participación: “la participación es, pues, no la asunción de alguna parte, sino la distribución de las dádivas y dones divinos de arriba abajo, por los órdenes superiores a los inferiores... Con lo cual se entiende muy bien que la participación no es otra cosa que la derivación, a partir de una esencia superior, de una segunda esencia posterior a ella, y la distribución por parte de la que posee el primer ser, a la segunda, para que exista” (205). El concepto mismo exige distinguir entre participante y participado, distinción que Eriúgena muy bien expresa de esta forma: “Todo lo que es, o es participante, o participado, o participación, o es a la vez participado y participante. Es solo participado lo que no participa de nada superior a sí, lo cual se entiende del supremo y único principio, que es Dios. En efecto, de Él participan todas las cosas que de Él proceden, unas inmediatamente por sí mismas, otras por el intermedio de otros seres. Es solo participante lo que participa de lo que está sobre él por naturaleza, y no es participado por ninguno que esté bajo él, ya que bajo él no se da ya ningún orden natural” (206). La conclusión lógica es la de describir un conjunto de seres en escala descendente, que participan unos de otros: “Todas las demás cosas, que ocupan el lugar intermedio y descendiendo del único principio universal por procesos naturales y escalas ordenadas por la sabiduría divina hasta el grado ínfimo, en que se hallan los cuerpos, son y se llaman a la vez participantes y participados” (207). En otras palabras, el momento apofático de la teología se complementa con aquel otro de carácter catafático, a sabiendas de que el Dios trascendente es también inmanente en su creación, que participa de Él, de la cual el hombre puede ver no tanto al invisible, pero sí obtiene la visión de su gloria.

Los trascendentales

Ambos autores entienden y plantean el tema de la participación por la vía de los trascendentales del ser. La razón radica en la misma concepción trascendental que se tiene de Dios. Así, para Gregorio de Nisa, Dios es el bien en esencia (208), fuente de todo bien (209) y perfección de toda bondad (210). En sus escritos es común la

(205) CCCM 163, 19, 520-523; 21, 557-560: Est igitur participatio non cuiusdam partis assumptio, sed diuinarum dationum et donationum a summo usque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio... Hinc facillime datur intelligi nihil aliud esse participationem nisi ex superiori essentia secundae post eam essentiae deriuationem, et ab ea quae primum habet esse secundae, ut sit, distributio.

(206) CCCM 163, 18, 475-484: Omne quod est aut participans, aut participatum, aut participatio est, aut participatum et participans. Participatum solummodo est, quod nullum superius se participat, quod de summo ac solo omnium principio, quod deus est, recte intelligitur. Ipsum siquidem omnia quae ab eo sunt participant, quaedam quidem immediate per se ipsa, quaedam uero per medietates interpositas. Participans uero solummodo est, quod supra se naturaliter constitutum participat, a nullo uero infra se posito participatur, quoniam infra se nullus ordo naturalis inuenitur.

(207) CCCM 163, 18, 490-494: Caetera uero quaecunque ab uno omnium principio per naturales descensiones gradusque diuina sapientia ordinatus usque ad extremitatem totius naturae, qua corpora continentur, in medio sunt constituta, et participantia et participata sunt et uocantur.

(208) Cf. *Eun* 95, 21-22.

(209) Cf. *Eun* 107, 8.

(210) Cf. *Eun* 111, 17-18.

presentación de Dios como “el bien en sentido propio” (211) y como la verdad (212), siendo su esencia la bondad (213). Dios es todo esto por sí mismo, mientras que la creación lo es en forma limitada por participación. Esto hace que Dios sea deseable por su misma naturaleza, y los que participan de estas perfecciones crecen sin detenerse nunca en este crecimiento (214), pudiendo participarse de Él en mayor o menor grado, pero siempre según libre elección (215). En todo caso, para el Niseno estos trascendentales se concretizan en el amor, siendo clave el deseo amoroso de la belleza divina (216), que por sí sola es deseable y amada (217), y cuanto más se participa de esta belleza tanto más se arde en su deseo (218). No en vano, la perfección humana consiste en alcanzar un bien que es siempre mayor (219).

En forma semejante, Eriúgena concibe esta participación sobre todo a partir de los trascendentales del ser, principalmente de la bondad: “Y así, todo lo que es bueno, lo es por participación del bien en sí, y cuanto subsiste esencial y sustancialmente, subsiste por participación de la esencia por sí misma, y cuanto vive, tiene vida por participación de la vida en sí” (220). Para Eriúgena, Dios es causa de la bondad (221) y la bondad de los seres finitos deriva del bien sustancial (222) por participación (223). La bondad divina es también invisible e inefable (224), pero deviene esplendor sobre las tinieblas del hombre (225). Así también la belleza, pues solo Dios es bello, la causa y perfección de la belleza, y quien gusta de Él no conoce saciedad, puesto que su deseo va en aumento (226). Esto último nos señala que para el Carolingio la creación puede ir creciendo en su participación en el bien y la belleza de Dios, y al hablarnos de un deseo sin saciedad nos aproxima a la doctrina de la *epéktasis*, tan propia de Gregorio, aunque con mucha menor profundidad que el Capadocio, toda vez que en otros contextos parece negarla, pues habla también de un movimiento de retorno a Dios que encuentra reposo.

La fuente

Tanto Gregorio de Nisa como Escoto Eriúgena se sirven de esta imagen para hablar de la participación. Es probable que el Niseno la haya usado inspirándose en *Jn* 4, 13-14; 7, 38 y *ICo* 15, 10. La imagen como tal encuentra en sentido positivo

(211) Por ejemplo: *Vit Moys* 4, 5-6.

(212) Cf. *Vit Moys* 39, 3-8.

(213) Cf. *Vit Moys* 4, 6.

(214) Cf. *Eun* 112, 19-20.

(215) Cf. *Eun* 106, 17-22.

(216) Cf. *Cant* 23, 17.

(217) Cf. *Cant* 23, 10-12.

(218) Cf. *Cant* 32, 5-8.

(219) Cf. *Vit Moys* 4, 25 - 5, 4.

(220) De manera similar, sostiene que los seres que son llamados buenos no lo son por sí mismos, sino por su participación en Aquel que en sí mismo es verdaderamente bien (cf. CCCM 164, 116, 3495-117, 3501).

(221) Cf. CCCM 163, 15, 374-375; 23, 634; 122, 3545-3549.

(222) Cf. CCCM 163, 5, 83-85.

(223) Cf. CCCM 163, 7, 135-138; *PL* 122, 903 C.

(224) Cf. CCCM 163, 88, 2541-2543.

(225) Cf. CCCM 163, 89, 2563-2565.

(226) Cf. CCCM 164, 117, 3501-3507.

una triple aplicación: en primer lugar a Dios, pues el hombre que se convierte tiene sed de participar de Él, y al encontrarlo “bebe” y se plenifica, pero sin agotar nunca la fuente. Una comparación recurrente es la del ciervo que, cansado de comer carroña, tiene sed y desea las fuentes (227). Pero es propiamente en *Cant* donde la imagen encuentra mayor profundidad: allí Dios aparece más directamente como la fuente (η(πηγη/)), sea por haber creado todos los seres (228), sea por atraer la creación entera con su inmensa riqueza (229), sea también que por su naturaleza trinitaria es fuente de agua viva (230). La imagen es aplicada también a la esposa (el alma), que llega a ser fuente por su participación con la Fuente (231) y pozo de agua viva (232) del cual todos pueden saciarse (233). Paradójicamente, ella (el alma) contiene la profundidad de un pozo y el continuo manar de un río (234). Ambas aplicaciones se interrelacionan, pues la fuente divina transforma y hace participar de su misma potencia a quien bebe de su interior (235). Por último, la imagen se aplica también a Cristo, que aparece como la fuente que invita a beber de su riqueza (*Jn* 7, 38) (236) y cuyo hígado es fuente de sangre que nos otorga la salvación (237).

Eriúgena también gusta usar la imagen de la fuente con una triple aplicación: “en efecto, todo el río mana de la fuente; y por su cauce el agua que brota primero en la fuente corre siempre sin cesar, por muy largo que sea su curso. Así, la divina bondad y la esencia, y la vida, y la sabiduría, y las cosas todas que están en la fuente universal, se difunden primero en las causas primordiales, y las hacen existir; después, a través de las causas primordiales, se deslizan a los efectos de estas, y de un modo inefable por los órdenes convenientes de la totalidad, descendiendo siempre de los superiores a los inferiores, y vuelven de nuevo a su fuente siguiendo un curso invisible a través de los recónditos poros de la naturaleza. De ahí mana todo bien, toda esencia, toda vida, todo sentido, toda razón, toda sabiduría, todo género, toda especie, toda belleza, todo orden, toda unidad, toda igualdad, toda diferencia, todo lugar, todo tiempo, y todo lo que es, y todo lo que no es, y todo lo que se entiende, y todo lo que se siente, y todo lo que supera al sentido y al entendimiento (238)”. El

(227) Cf. *Inscr* 40, 11-13.

(228) Cf. *Cant* 255, 12-17; 334, 2-5. En *Eun* 106, 16-23 se habla de la fuente o torrente de la bondad.

(229) Cf. *Cant* 248, 5-12; 321, 7-22. También en *Vit Moys* 52, 9-14 se indica la calidad de ser fuente por atracción.

(230) Cf. *Cant* 61, 14 - 62, 7; 292, 19 - 293, 3; 323, 18 - 324, 2.

(231) Cf. *Cant* 62, 3-7; 263, 17 - 264, 16; 275, 19-22.

(232) Cf. *Cant* 292, 7-9.

(233) Cf. *Cant* 265, 12 - 266, 3.

(234) Cf. *Cant* 293, 3-6.

(235) Cf. *Inscr* 40, 17-18.

(236) Cf. *Inscr* 138, 1-2.

(237) Cf. *Inscr* 171, 15-17. En tiempos del Niseno erróneamente se pensaba que el hígado era el órgano del cual procedía la sangre.

(238) CCCM 163, 21, 561-576: Siquidem ex fonte totum flumen principaliter manat et per eius alueum aqua quae primo surgit in fonte, in quantamcunque longitudinem protendatur, semper ac sine ulla intermissione diffunditur. Sic diuina bonitas et essentia et uita et sapientia et omnia quae in fonte omnium sunt primo in primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per conuenientes sibi uniuersitatis ordines decurrunt, per superiora semper ad inferiora profluentia, iterumque per secretísimos naturae poros ocultísimo meatu ad fontem suum redeunt. Inde enim est omne bonum, omnis essentia, omnis uita, omnis sensus, omnis ratio, omnis sapientia, omne genus, omnis species, omnis pulchritudo, omnis ordo, omnis unitas, omnis aequalitas, omnis differentia, omnis locus, omne tempus, et omne quod sentitur et omne quod superat sensum et intellectum.

Carolingio tiene algunos textos donde habla de Cristo como fuente, aunque en ellos en realidad comenta a Ambrosio (239). En efecto, Cristo aparece como la fuente de vida eterna, de cuyo manantial brotan ríos de agua viva (*Jn* 7, 38), pero habla igualmente de la fuente de nuestra propia alma, es decir, el poder del alma, que conduce hacia fuentes más altas, y que está relacionada con la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia (240). Estamos, pues, muy lejos de la noción de panteísmo.

EL RETORNO

En el siglo IV Gregorio de Nisa elaboró una doctrina teológica donde el egreso de la creación se completa con su retorno a las realidades primeras perdidas por el pecado. Es una doctrina que tiene que ver con el ascenso gradual y progresivo del hombre (y junto con él la creación entera) a Dios, si bien el número de ascensos varía de acuerdo a la naturaleza de la obra que comenta (241). Este ascenso obedece a un camino de purificación (242) y divinización, donde el ser humano va penetrando en la riqueza del propio interior, hasta alcanzar la visión de Dios. Es un itinerario de conversión, que avanza desde el rechazo del mal (243), alcanza la estabilidad en el bien y la inmutabilidad, que con propiedad pertenece a Dios (244), hasta el retorno a los bienes originarios perdidos por el pecado, donde la naturaleza humana ya no es turbada por el vicio y toda iniquidad es expulsada (245). En el grado máximo de esta contemplación se encuentra la suma y recapitulación total de la salvación humana (246), aunque en las obras de mayor madurez, por las polémicas que debió enfrentar el Niseno, deja en claro que la contemplación de Dios es ilimitada y que el verdadero conocimiento de Dios es el de la fe (247), pues Dios es infinito y cuanto más se avanza en su contemplación más se comprende que es incompreensible (248). En otras palabras, esta doctrina del retorno sigue los senderos de la *epéktasis*, puesto que no puede encontrarse límite en la perfección y cada límite cumplido es solo el inicio de algo superior (249).

En la doctrina de Eriúgena, las palabras dichas por Dios a la mujer, según el relato del Génesis, en cuanto esta estará bajo el mandato o autoridad del hombre, que será su señor, son interpretadas por Eriúgena según el mismo uso que mucho antes le diera Gregorio de Nisa (250), es decir, la divina voz promete la restauración del orden natural de la naturaleza humana y el retorno a la condición en la cual fue

(239) Cf. *De paradiso* III, 12-14; *PL* 14, 279C-280 A.

(240) Cf. CCCM 164, 106, 3151-3169; *PL* 946 C.

(241) Por ejemplo, en *Inscr* habla de cinco ascensos (por la división del salterio), en *Beat* son ocho (por el número de las bienaventuranzas) y en *Cant* son tres (por la división del Cantar de los cantares).

(242) Por ejemplo: *Vit Moys* 30, 22-26; 83, 10-12; etc.

(243) Cf. *Inscr* 92, 13-14.

(244) Cf. *Inscr* 45, 27 - 46, 2.

(245) Cf. *Inscr* 64, 2-8.

(246) Cf. *Inscr* 52, 20-21.

(247) Cf. *Eun* 254, 3-5.

(248) Cf. *Vit Moys* 86, 22 - 87, 1.

(249) Cf. *Cant* 177, 17 - 178, 1.

(250) Cf. *Op hom* 17; *PG* 44, 188 C-189 B.

creado (251). Este retorno consiste en volver a la inmutable estabilidad de las causas primordiales, donde la creatura humana estará en paz y armonía consigo misma y con el Creador. En el fondo, todo esto obedece a la subordinación de la mente humana a la autoridad de su Creador, a la subordinación del sentido a la autoridad de la mente, y a la subordinación del cuerpo a la autoridad del sentido. Visto así, el retorno a la unidad de las seis partes de la naturaleza humana será el retorno a la unidad de la creación entera: “*Videsne igitur quomodo omnium substantiarum diuisionis in humana natura terminatur?*” (252). Puede decirse también que se trata del retorno de la naturaleza humana a la felicidad perdida por el pecado, pérdida que en el relato del Génesis viene adecuadamente representada por la expulsión de Adán y Eva del Paraíso (253), es decir, el retorno a la prístina dignidad (254), pues el fin no es otra cosa que el mismo principio (255).

Y todo esto obedece a un ascenso gradual de la naturaleza humana (256), es decir, un ascenso donde gradualmente se avanza en la contemplación de la verdad (257). En el fondo, es la gracia de la resurrección, que no es otra cosa más que el ascenso de la muerte a la vida, del cuerpo mortal y corruptible a uno espiritual e incorruptible (258), puesto que todo el hombre ha de ser deificado por la gracia de Dios (259). La resurrección de los muertos aparece como el milagro de los milagros, cuyo ejemplo máximo es el mismo Cristo Jesús (260), y en ella los justos podrán gozar de la contemplación de la verdad (261), que en esta vida ocurre en espejo y enigma, pero entonces será en la dignidad de la prístina imagen divina (262). Estamos, pues, frente a la recapitulación (ανακεφαλαιωσις) de todas las cosas en Cristo (cf. *Ef* 1, 10), finamente expuesto por Eriúgena en el libro V de esta obra (263).

En conclusión, Eriúgena comparte con Gregorio de Nisa un trasfondo común en conceptos relacionados con Dios (trascendencia e incomprehensibilidad), el hombre (imagen de Dios, *pléroma* y división de sexos), Cristo (revelación de Dios en la carne y descenso divino), la participación y el retorno de la creación a Dios. Ambos participan del mismo esquema de pensamiento (264): procesión y retorno. La procesión corresponde en Eriúgena a la división de la naturaleza, representando

(251) Cf. CCCM 164, 161, 4954-4956.

(252) CCCM 162, 11, 203-204. En otras palabras, para el Carolingio el número seis representa la procesión de las creaturas a partir de la unidad, y el retorno de estas creaturas a su Principio será la reducción a la unidad de la séxtuple división de la naturaleza humana.

(253) Cf. *PL* 122, 859 D.

(254) Cf. *PL* 122, 862 A; 864 B.

(255) Cf. *PL* 122, 866 D.

(256) Cf. *PL* 122, 874 C.

(257) Cf. *PL* 122, 945 D.

(258) Cf. *PL* 122, 873 C.

(259) Cf. *PL* 122, 879 D.

(260) Cf. *PL* 122, 902 C.

(261) Cf. *PL* 122, 945 B.

(262) Cf. *PL* 122, 926 C.

(263) Cf. *PL* 122, 912 B - 913 B.

(264) Para E. JEAUNEAU, se trata del mismo esquema neoplatónico de procesión y retorno, que correspondería en realidad a la tríada neoplatónica de μονη/, προ/οδος ψ επιστροφή/ (*mansio, processio* y *reditus*) y que está presente en el *Periphyseon*. Cf. *The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus in Eriugena*, Dionysius 15 (1991) 3-29.

un movimiento que va de la unidad a la multiplicidad; mientras que el retorno corresponde a la reunificación, siendo el movimiento de la multiplicidad a la unidad. Empero podemos afirmar que el Carolingio heredó del pensamiento de Gregorio de Nisa toda una antropología teocéntrica, marcada sobre todo por su interpretación de la *theosis*, de las ideas divinas y de la creación y de comprensiones alegóricas en torno a la naturaleza de Dios. En estos puntos podemos estar hablando más propiamente de la influencia del segundo sobre el primero. Como hiciera el Niseno, también Eriúgena se sirve de la imagen de la oscuridad para simbolizar el pecado, el mal, la privación y la ignorancia, mientras que la luz puede simbolizar la redención obrada por Cristo sobre la humanidad empecatada o también la luz de la mente que brinda conocimiento a la ignorancia humana. El hombre obtiene la visión de Dios solo por la experiencia de las teofanías, puesto que Dios es invisible en sí mismo, y está *in nubes*. Pero es sobre todo el sistema circular de pensamiento, expresado en el proceso de egreso y regreso (265), donde la naturaleza en cuanto tal es lenguaje teofánico, cuya manifestación se fundamenta sobre el proceso de la eterna generación trinitaria.

RESUMEN

A partir de los cinco libros del *Periphyseon* el autor intenta un acercamiento entre el pensamiento de Juan Escoto Eriúgena y Gregorio de Nisa, buscando sobre todo las principales influencias del segundo sobre el primero. Encuentra una plataforma de amplia base común entre ambos pensadores, marcada principalmente por un tipo de pensamiento circular según el esquema: procesión y retorno. Sin embargo, es notoria la influencia del Niseno sobre el Carolingio, principalmente cuando se trata de plantear la visión del hombre con respecto a Dios, donde Juan Escoto muestra conocer y seguir el *Op hom* de Gregorio.

ABSTRACT

This article attempts to identify the common aspects of the thought of John Scotus and Gregory of Nyssa. Starting from the five books of the *Periphyseon*, the author traces Gregory's main influences over Scotus. He identifies a wide common platform between both scholars, highlighted mainly by a kind of circular thought according to the schema: procession and return. However, the Nyssean influence over the Carolingian is notorious, especially when it comes to the vision of Man with regards to God, in which John Scotus shows good understanding and adhesion to Gregory's *Op hom*.

(265) Estudios recientes sobre esta materia: JEAUNEAU E., *The Neoplatonic Themes*, 71-83. También del mismo autor: *Le thème du retour*, 365-394.