

ACERCA DEL ESPÍRITU SANTO Y LA RELACIÓN CON LA PERSONA HUMANA EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA

ABOUT THE HOLY SPIRIT AND THE RELATIONSHIP WITH THE HUMAN PERSON IN JOHN SCOTTUS ERIUGENA

Nicolás Ernesto Moreira Alaniz

Universidad de la República (Uruguay)

Resumen

Juan Escoto Eriúgena, en su obra principal, el *Periphyseon*, reflexiona acerca de la importancia de la relación integradora entre el Creador y la Creación por la mediación del Espíritu que “corre”. Desde una lectura cristiana neoplatonizante por influencia de Dionisio, analiza en su diálogo el valor fundamental del alma humana y su conocimiento intelectual en para el retorno de lo múltiple a la Unidad. El hombre como persona contiene los diversos rasgos esenciales de lo creado, y resuelve el retorno universal de Todo en Uno.

Palabras clave

Eriúgena; alma humana; persona; Uno; Espíritu

Abstract

John Scottus Eriugena, in his major work the *Periphyseon*, reflects on the importance of the inclusive relationship between the Creator and Creation through the mediation of the Holy Spirit who “runs”, that is what the holy spirit connects. In a neoplatonizing Christian reading under the influence of Ps.-Dionysius, he analyses in his dialogue the fundamental importance of the human soul and intellectual knowledge for the return of the multiple to Unity. Man as a person contains the various essential features of Creation, making possible from the perspective of the created world the universal return of All into One.

Keywords

Eriugena; Human Soul; Person; One; Holy Spirit

Introducción

Juan Escoto Eriúgena, intelectual de origen irlandés, vivió gran parte del transcurrir del siglo IX. No hay fecha certera de su nacimiento ni de su muerte, pero se supone vivió, aproximadamente, entre los años 800 y 877.¹

Tuvo una formación religiosa y académica, seguramente, nutrida en las escuelas de las abadías de la Northumbria; posiblemente llegó a enseñar también, cuando alrededor de la década del 50, el rey franco occidental, Carlos II “el calvo” solicita su arribo a la corte carolingia para ser maestro y regidor de la Escuela Palatina.

Es durante su estadía en la corte carolingia que participa en la polémica sobre la predestinación divina, ofreciendo su intelecto y pluma a los defensores de la tradición ortodoxa que negaban la doble predestinación hacia el bien y hacia el mal afirmada por el monje Godescalco de Orbais.² En su “Libro de la Predestinación” (851), Escoto defiende la providencia única hacia el bien, argumentando bajo la idea de que Dios no conoce lo que no es, y como el mal es ausencia de bien, por lo tanto, Dios no conoce el mal; una idea que sutilmente podría interpretarse como imprevisión, o incapacidad, o, tal vez, indiferencia por parte de Dios hacia aspectos del comportamiento de las creaturas. Esta formulación, si bien, rechaza la doble predestinación que haría a Dios partícipe y cómplice del mal, paradójicamente, genera un impacto en la potencia absoluta de Dios al negarle la plena presciencia sobre las cosas.

Tal punto – y alguno más – produjeron el descontento y cierta perplejidad de quienes fueron a su encuentro, Prudencio de Troyes, Hincmaro de Reims y Floro de Lyon, quienes guardaron silencio y/o señalaron las fallas en el contenido de la obra, a saber, “la vana confianza en los instrumentos de la razón, la insistencia en la libertad humana, la falta de recurso a la autoridad y la postulación de una salvación universal”.³ Estas observaciones serán valiosas para establecer dos condenas a su libro, 855 en Valencia y 859 en Langres, calificándola de “basura irlandesa”.

Igualmente, y posiblemente por la amistad protectora de Carlos II, Eriúgena se mantuvo en el magisterio de la corte; accedió a obras de Máximo “el confesor” y de Pseudo Dionisio, las cuales tradujo y comentó; y, finalmente, se aboca a la producción de su obra maestra, *Periphyseon*. En ella desarrolla un amplio y complejo sistema onto-teológico, donde el hombre cumple un papel fundamental en la dinámica espiritual de Dios auto-

¹ Dermot Moran, “Idealism in Medieval Philosophy: the case of Johannes Scottus Eriugena”, *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999): 53. Deirdre Carabine (2000) dice que no se sabe nada de él más allá del 870 (p. 13). Lorenzo Velázquez, en la Introducción al *Periphyseon* (2007), refiere a que su nacimiento puede haberse dado entre el 800-810, y su muerte hacia el 877 (pp. 14-15).

² Godescalco sería, previamente, apresado y torturado, y quemada su obra, pero las autoridades eclesiásticas locales querían polemizar, no solo con recursos de autoridad sino con recursos de razón, con el fin de derrotar definitivamente esta doctrina herética, ya que no solo el citado monje la sostenía.

³ Ezequiel Ludueña, *Eriúgena* (Buenos Aires: Galerna, 2016), 47.

manifestándose y conociéndose a sí mismo en una dialéctica de *processio-reditio* afín al neoplatonismo.

Esta obra comienza a ser escrita alrededor del 866 y en ella aparecen referencias e influencias de la teología agustiniana, capadocia, origeniana y dionisiana; junto a esto, la herramienta racional de la que dispone es la de las artes del *trivium*, particularmente, la dialéctica.

En su *Periphyseon*, avanzó en la aplicación de conceptos filosóficos y métodos lógicos a la interpretación de los textos patrísticos y testamentarios, lo que llevó a un enriquecimiento de su perspectiva, así como un reforzamiento de ciertas “desviaciones” señaladas y condenadas por los clérigos. En el libro I, Escoto mantiene la idea de que la razón está por encima de la autoridad, en el sentido de que por naturaleza la Razón antecede a la autoridad, y que toda autoridad debe fundarse en la Razón, “pues toda autoridad que no sea probada por la verdadera razón parece estar desprovista de valor” (513B).⁴ En los siguientes libros, particularmente en el IV y V, profundiza su perspectiva del valor de la libre voluntad humana para dirigirse al encuentro interior con Dios, guiado por la Gracia del Espíritu de Dios, y que en ese ascenso intelectual a la Unidad vehiculiza a la totalidad de la creación hacia la restauración de las esencias, una restauración universal.

El hombre tiene capacidad para dirigirse al encuentro unitivo con Dios, con un Dios – o, mejor dicho, Uno o divinidad absoluta – entendiendo que todas las creaturas, incluido el hombre son esencias emanadas participativamente de la Esencia o Super-Esencia, Causa y Principio de todo lo que es. No hay en Escoto una confirmación declarada de una brecha ontológica entre materia y espíritu, ya que todo es esencia en grados diversos, todo es espíritu. La materia es la configuración lógico-ontológica que rodea a las esencias y hacen al ente perceptible.

Esta es una esencia dinamizada, va del Uno trascendente a las cosas creadas, se mueve y al mismo tiempo establece, es espíritu de vida y al mismo es forma, es la expresión o manifestación (teofanía) de Dios, de un Dios que es superación de todos los contrarios porque es Causa de todo lo existente, de un Dios que es movimiento y reposo simultáneamente: Dios “corre”⁵ (I,460A) desde sí, en sí y para sí (I,453B).⁶

La noción de Espíritu Divino

Nuestra esencia es teofanía, por lo tanto, nuestra esencia es espíritu. Aquí comienza lo central de este trabajo en cuanto a una idea de *pneuma* o *spiritus* en Escoto que se puede conectar con una concepción particular del ser personal en el hombre.

⁴ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas* (Pamplona: EUNSA, 2007), 174.

⁵ Escoto hace uso de sus conocimientos y afición por la filología. *Theos* deriva de *Theo* (corro).

⁶ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 95.

Previamente, haré unas breves consideraciones acerca de la noción de espíritu divino y lo que ello conlleva; cuál es su valor y función en la Trinidad; qué aspectos son propios del Espíritu.

Sobre este tema, Greshake (2001) nos habla de una historia trinitaria en la cual, iniciado el cristianismo y luego de la conformación de la doctrina católica niceno-constantinopolitana, la unidad de Dios prevaleció conceptualmente por sobre la distinción misma de las personas divinas.⁷ Así, luego de una ardua batalla doctrinal contra monarquianistas y subordinacionistas, la ortodoxia católica se abroqueló en la unidad esencial de Dios, que se despliega trinitariamente en las personas de Padre, Hijo y Espíritu, y muchos de los posteriores teólogos medievales como San Anselmo⁸ postularon firmemente la suma simplicidad y unicidad de Dios, donde la discusión sobre los atributos divinos y su status era tema de debate. Esta cuestión de los atributos divinos y la simplicidad de Dios fue debatida, arduamente, tanto en la teología cristiana, como en la musulmana clásica (pensar en la controversia escolar entre mutazilíes y asaríes entre los siglos IX y X).⁹

El debate sobre los atributos se asoció al debate trinitario, y se entendió que las personas divinas manifestaban la realidad y actividad de los principales trascendentales: Esencia, Unidad, Verdad, Bien. La Unidad es el Padre, la Verdad el Hijo, el Bien el Espíritu Santo;¹⁰ Dios, en esencia, es. Pero el principal transcendental es el acto de ser, fundamento de los otros: lo verdadero, lo uno, lo bueno es porque se actualizan en el ser (*esse*).¹¹ La esencia-ser de Dios es la que oficia de sustrato ontológico a la distinción de personas divinas, ya que las tres son el mismo Dios, el mismo ser.

Si la unidad esencial no corresponde a las personas o hipóstasis o a alguna de ellas, entonces cómo es que las personas se relacionan, dónde radica el nexo que las mantiene siendo distintamente lo mismo. El concepto de Dios en el Padre, Hijo y Espíritu no son equívocos, pero tampoco son plenamente unívocos si es que asumimos que la distinción de personas no es solamente formal sino real. Entonces, la relación de la trinidad de personas es analógica, ya que refieren a un fundamento único y primero, el Ser de Dios.

La Trinidad divina – en el Occidente latino medieval – se sostiene, se funda, en la Esencia divina, en la *ousía* plena y absoluta, de la cual se expresan sustancialmente los modos personales divinos, o, mejor aún, se hipostasían las potencias de Dios en un plano de relación y comunicación integral. La afirmación de las personas como modos de ser de Dios fue parte de un debate acérrimo en los primeros siglos patrísticos, y quienes

⁷ Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino* (Barcelona: Herder, 2001), 215.

⁸ Anselmo de Aosta, *Proslogion* (Madrid: Tecnos, 1998), cap. XXIII, 47. Anselmo de Aosta, *Monologium*, en *Obras Completas I* (Madrid: BAC, 1952), cap. LXXVIII, 345. Anselmo de Aosta, *Sobre la Procesión del Espíritu Santo*, en *Obras Completas II* (Madrid: BAC, 1953), cap. II, 89.

⁹ Luciano Rubio, *El Ocasionalismo de los Teólogos Especulativos del Islam* (Salamanca: Ediciones Escorialenses, 1987), 26.

¹⁰ Giulio Maspero, *La Trinidad explicada hoy* (Madrid: Rialp, 2017), 50.

¹¹ Jan Aertsen, *La Filosofía Medieval y los Trascendentales* (Pamplona: EUNSA, 2003), 30-31.

sostenían categóricamente la definición del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como meros modos de expresión de la misma, única y plenamente unitaria divinidad fueron denominados modalistas.

Así, en el Medioevo latino, hay una tendencia oscilante entre cierta jerarquización de las procesiones trinitarias y preponderancia de alguna de estas, y cierta mirada igualitaria de las hipóstasis, donde cada una cumple un rol fundamental y no puede realizarse sin la existencia y la relación con las otras; pero nunca llegará a manifestarse – como sucederá en la teología cristiana oriental – una configuración tendiente a la identificación de la *ousía* divina con el Padre, haciendo que las otras dos personas se subordinen a ésta.¹²

En los inicios de la especulación escolástica latina, Escoto Eriúgena aborda este tema sin apuntar directamente al mismo, pero lo hace en el ámbito de la reflexión acerca de la predestinación, o de la estructura ontológica de la realidad, y el valor y lugar del hombre en la misma.

Eriúgena, en *Periphyseon* I realiza un estudio reflexivo y hermenéutico acerca de las categorías del ser aplicables a Dios; particularmente, si son aplicables o no, y si lo son, cuáles, y en qué sentido. Al respecto concluirá para cada categoría, que Dios está por encima de toda categoría – sea sustancial o accidental – pero que, en cierto sentido, es aplicable cada una de las categorías con el fin de vislumbrar cierto conocimiento intelectual humano sobre Dios; siempre imperfecto y ajustable al sujeto y no al objeto.¹³ Este será un punto que recorre su obra, pero que en libro I estará muy presente, ya desde el comienzo cuando refiera a los cinco modos de interpretación de lo que es y no es (I,443A-446A).¹⁴

Ahora bien, en ese recorrido – símil al “correr” de Dios (*θεός*) – los atribuibles a la Unidad absoluta y suprema, superesencial y absolutamente trascendente, incognoscible e inefable, se muestran como categorías epistemológicas inadecuadas pero necesarias para referirse a Dios; pero, por otro lado, esas categorías son atribuibles a Dios en cuanto Principio y Causa Primera y Trascendente de todo lo que es, ya que lo que es, es categorizable y definible. Así, por analogía,¹⁵ la categoría se dice de Dios: la cantidad, la cualidad, la relación, hábito, situación, lugar, tiempo, acción, pasión, y la sustancia misma.

¹² Maspero, *La Trinidad explicada hoy*, 63-66.

¹³ Deirdre Carabine, *John Scottus Eriugena* (New York: Oxford University Press, 2000), 41-42.

¹⁴ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 80-84.

¹⁵ Aunque Escoto habla de forma metafórica (I,463D) y de predicación por translación (I,465B), en su explicación se entiende que esas categorías o géneros se aplican – en sentido amplio – a Dios, pero a ese Dios que está incluido en la *Natura*, como Principio Creador y Ordenador de la realidad. Por esto, se puede hablar de participación y de analogía, aunque si nos centramos en Dios Unidad Trascendente, *super (hyper)* esencia, debemos quedarnos con el sentido metafórico de las categorías aplicadas.

Me resulta importante e interesante la consideración que establece acerca de la categoría relacional respecto a Dios, ya que es en la relación donde se configura la unicidad y distinción de las personas divinas, así como la unidad de naturaleza y la más o menos integración relacional de estas hipóstasis. Recordemos que en la época de Escoto se desarrollaba en el Oriente cristiano, pero también en Europa, controversias trinitarias que aún en ese siglo VIII permanecían vivas y derivaban de no resueltas disputas que surgieron entre tres y cuatro siglos atrás. El nestorianismo, el monofisismo y el monotelismo pugnaban frente a diversas cuestiones ante el bloque niceno-constantinopolitano.¹⁶ Asimismo, sin formar parte de esta discusión es dable recordar que estaba en plena vigencia las disputas sobre la predestinación divina, y sobre la veneración y/o adoración de íconos u objetos sagrados (conflicto teológico-político de Oriente que repercute en Occidente).¹⁷

Naturaleza y relación en Dios

El autor dice que la relación como categoría (o género) lógico-ontológica está en movimiento y no en reposo, como sí sucede con la *ousía*, la cantidad, la situación y el lugar. Frente a la duda del *Alumnus*, su interlocutor, el *Nutritor* le explica que siempre que hay una relación “esta no puede estar en uno y el mismo” (I,469D),¹⁸ ya que se da en al menos dos (sujetos de la relación) y esto implica ya un moverse de uno a otro, un movimiento. Este movimiento, en Dios, no es literal, ya que no hay un pasaje de la potencia al acto, no hay cambios, no hay traslación ni mutabilidad, pero es un movimiento desde sí, en sí y hacia sí mismo. En más de un lugar de esta obra nos recalca este fluir en el reposo, y esta quietud dinámica de Dios, y la base fundamental de esta perspectiva donde Dios es trascendencia inmanente o inmanencia trascendente, es el concepto de teofanía, manifestaciones divinas, expresiones de la potencia de Dios, producciones de Dios, que manifiestan al misma esencia superesencial de Dios; esas manifestaciones son intelectivas y sensibles, y así la segunda y tercera especie de la división de la Natura comprenden esas teofanías, aunque propiamente en la segunda están las mismas Formas (*ιδέα*) o arquetipos en la mente de Dios, en su Verbo o Logos (II,529B).¹⁹ No sólo Dios en su inefable esencia se denomina Dios, sino también “las mismas teofanías que se expresan desde ella y sobre ella en la naturaleza intelectual, se predicán con el nombre de Dios” (I,448B).²⁰

¹⁶ Antonio Piñero, *Los Cristianismos Derrotados* (Madrid: EDAF, 2007), 241-260. Robert Markus, “El Occidente Latino”, en *Patrología IV* (Madrid: BAC, 2000), 11-12.

¹⁷ Basile Tatakis, “La Filosofía Griega Patrística y Bizantina”, en *Historia de la Filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval* (México: Siglo Veintiuno Editores, 2000), 184. Patrick Descourtieux, “Teología Patrística y Bizantina”, en *Historia de la Teología* (Buenos Aires: Edhasa, 2011), 99-109.

¹⁸ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 117.

¹⁹ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 194.

²⁰ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 88.

En Escoto se mantiene la suma trascendencia de Dios en su Unidad inefable e incomprendible, substancia supra-substancial, supra-ente, supra-esencia, influencia de la teología negativa de Pseudo-Dionisio y, asimismo, Dios se ordena (o lo ordenamos en su orden) bajo las categorías del ser. Dios es unidad simple y unidad integral, es simplicidad absoluta y relación de personas, es uno y trino. Es más, en su supra-realidad, no es trino ni uno, ya que es Principio y Causa de toda cantidad.

Y como ya he dicho anteriormente, la consideración categorial respecto a Dios responde a necesidades epistemológicas y pedagógicas, tal como afirma en I,456:²¹ la unidad y trinidad son formulaciones religiosas que los santos teólogos realizaron “para que los impulsos religiosos de las almas pías pudieran pensar y predicar algo acerca de esta cuestión inefable e incomprendible”, y contemplando la causa de todo ser en su pleno y unitario resplandor, encontraron “tres Sustancias de la Unidad, a saber: la Ingénita, la Engendrada y la Procedente. Llamaron, sin embargo, a la relación de la Sustancia Ingénita a la Sustancia Engendrada, Padre; a la relación de la Sustancia Engendrada a la Sustancia Ingénita, Hijo, y a la relación de la Sustancia Procedente hacia la Sustancia Ingénita y hacia la Engendrada, Espíritu Santo.” Postura que reafirma la substancialidad de las personas en la Unidad plena para no caer en un posible triteísmo, así como confirmar el carácter hipostático de las mismas, ya que lo contrario podría derivar en una suerte de modalismo. Dios es una única naturaleza supra-esencial, que en su “moverse” intelectivamente y en forma dialéctica es trino, Naturaleza y relación juntas, distintas y simultáneas configuran lo que Dios es; ni sola naturaleza en su uni-trinidad ya que se caería en un triteísmo, ni sola relación ya de naturalezas o personas, hipostáticas. La trinidad es Dios en su auto-desenvolvimiento, en su auto-manifestación cognitivo-creadora.

El Espíritu Santo es relación dinámica y estable de Dios con sus teo-fanías, integrador de la multiplicidad manifestativa de Dios en su recorrido inmanente en y a través de las esencias creadas, *processio-reditio*, donde el vehículo fundamental es el alma intelectual humana, reunificante y ascendente, “lugar” de las oposiciones de la Creación (IV).

La relación, para el Eriúgena, es, o implica necesariamente, atracción (I,470A),²² por ende, deseo de uno hacia otro de los sujetos de relación; y toda atracción lleva un movimiento, no hay atracción o deseo en reposo; por lo tanto, la relación es en movimiento. Esto quiere decir que, si las personas divinas están en íntima relación, están en movimiento, en un moverse incorpóreo, sin lugar, ni tiempo; un moverse tan perfecto e íntimo que configura una estabilidad de Unidad plena. El Espíritu de Dios se mueve y relaciona lo divino con lo creado, le da orden, sentido y vida, lo integra y distingue, lo orienta y lo define, es la relación entre la unidad y la multiplicidad, configura la unimultitud del cosmos creado.

²¹ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 99.

²² Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 117.

Movimiento, sentido y perfección propia, es lo que caracteriza la inmanencia divina en lo creado, ya que lo creado es manifestación de Dios, participando cada cosa y cada especie de la Esencia Unitiva de Dios; como dice Escoto, cada ente creado – del más alto al más ínfimo – es luz²³, es esencia, y toda esencia participa en Dios, proviene de Dios. La idea de inmanencia en Eriúgena es lo que ha llevado a interpretaciones – tanto de seguidores como detractores – asociadas al panteísmo, ya que esta se sostiene en un concepto tradicionalmente platónico, el de participación. La participación en el esquema platónico clásico refería a la relación causal entre Idea y cosa, una relación que remarcaba la pseudo-realidad de las cosas, y la distinción plena entre ambas. La participación (*μετουσία*) para Eriúgena, así como para una línea general del neoplatonismo, es que “no es otra cosa que la derivación de una segunda esencia posterior a partir de una esencia superior y desde aquello que primeramente posee el ser a lo segundo de modo tal que haya una distribución” (632A).²⁴

Tal idea de participación, que no segmenta la realidad entre lo que realmente es y lo que en apariencia es, pero no es, permite sostener una concepción a la vez trascendente e inmanente de lo divino, en un sutil oscilar, peligroso y rico. Y esto es posible a la par de una perspectiva trinitaria jerárquica e integral, inmutable y dinámica, donde las hipóstasis trinitarias se distinguen y se relacionan en una firme unidad integrada, expresión trina de la Super-esencia divina.

Las realidades creadas son esencias, y por serlo provienen de la Esencia divina y subsisten en ella, al punto que Dios creando, se crea (se conoce a sí mismo como objeto de sí). Dice, que “el movimiento de la suprema y verdadera Bondad, trina y una, inmutable en sí misma, y la multiplicación simple y la inagotable difusión de sí misma, en sí misma, para sí misma, es la Causa de todos los existentes”, y que “las cosas que se dicen ser, son teofanías de ella misma, que también subsisten verdaderamente en ella misma, (...) Dios es verdaderamente todo lo que verdaderamente es, porque él mismo crea todos los seres y se crea en todos” (III,633A).²⁵ La conexión participativa entre Creador y criatura es tan íntima que lleva a Eriúgena a incluir a Dios mismo en la *Natura*.²⁶

Al inicio de su *Periphyseon* destaca la idea de *Natura* o *Physis* como un género, el cual se divide en especies. Estas son cuatro, cada una distinta por su propia diferencia específica: lo que crea y es increado; lo que crea y es creado; lo que es creado y no crea; lo que no crea ni es creado. Dios es y no es, es todo y es nada, ya que está incluido en la primera y cuarta especie, inefable e incognoscible por escapar a nuestra intelección y sensación, y está incluido en la segunda especie en sus manifestaciones intelectivas, las

²³ En “Exposición sobre la Jerarquía Celestial”, I. Tomado de Ludueña, *Eriúgena*, 313.

²⁴ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 327.

²⁵ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 328.

²⁶ Magnavacca dice que el interés de Eriúgena no se centra en una descripción afinada y sistemática del ser (*esse*) sino de realizar una cierta “sinfónica descripción de su movimiento.” Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 261.

causas primordiales, y en sus efectos espacio-temporales. Dios, en sentido amplio, se dice de la esencia divina como de sus manifestaciones (teofanías).

Este proceso de auto-manifestación divina a través de su creación, primero en la Ideas como canales vehiculares de la potencia de la causa ómnium, y luego en las mismas entidades creadas (de la tercera especie), se entiende, o al menos se expresa mejor, con la idea de emanación o el símil de esta, como dice Ludueña (2016, 114). Emanación, participación, teofanía, son conceptos fundamentales en su perspectiva onto-teológica.

Por esta razón, el autor puede afirmar que para referirse a la esencia (tanto participante como participada, creada como increada) es dable decir *ousía* por el hecho de que no puede corromperse, ni aumentar ni disminuir, y se predica de toda criatura, y, asimismo, *physis* por el hecho de que la esencia se genera a través de los tiempos y lugares en la misma materia corrompible y mutable (V,867A).²⁷

La dimensión personal del hombre y el encuentro con Dios

¿Qué papel cumple el ser humano en este proceso de Dios creándose a sí mismo? El hombre, su esencia, el alma intelectual, es parte fundamental del texto en el que escribe Dios su conocimiento de sí. El Verbo vehiculiza la potencia absoluta de la Voluntad y Bondad de Dios, y esta Palabra sobre sí, en sí y para sí, se plasma en un orden ontológico creado de diversas formas, en espacios y tiempos. El hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, y esto significa, para Escoto, que en la esencia humana convive toda la creación en esencia, manifestándose en él los diversos órdenes de la realidad (división de la creación): corpóreo, vital, sensitivo, racional, e inteligible (IV,775C).²⁸ En la esencia humana se manifiestan las oposiciones fundamentales de la realidad. Así, el hombre es integrador de diferencias, unidad de lo múltiple, un microcosmos que por su fuerza de voluntad y la Gracia de Dios puede ascender de lo múltiple a lo Uno, de lo mutable a lo inmutable, y arrastrar consigo en su perfección esencial propia a toda la Creación, ya que el hombre puede conocer mediante su intelecto, tanto lo sensible como lo inteligible, lo corpóreo como lo incorpóreo.²⁹

El individuo humano es persona porque es unidad y trascendencia, conoce el mundo y se conoce a sí mismo (aunque nunca en su totalidad), forma parte de “la tierra”, es animal, como “del cielo”, es propiamente humano; su dignidad consiste en el rol principal que cumple en el orden de la realidad, siendo fundamental para el tránsito de la *reditio* (*reversio*), tanto propia como general, en la cual Dios mismo, siendo *natura* no creada y no creadora, se manifiesta a sí mismo en forma dialéctica. Este diálogo es de Dios con su propio texto dinámico; el hombre es el sentido mismo del texto. La dignidad no consiste, concretamente, en ese trato personal e íntimo con Dios en el interior,

²⁷ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 642.

²⁸ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 521.

²⁹ Carabine, *John Scottus Eriugena*, 93.

tal como postula san Agustín, sino en un lugar y función especial dentro de la trama textual³⁰ del universo creado.

El hombre es a imagen y semejanza de Dios, y Dios en su esencia y realidad plena es inefable e incognoscible, por lo tanto, en el hombre hay una imagen de esa esencia inefable e incognoscible. Dios no puede conocerse a sí mismo en su plenitud, ya que conocerse a sí mismo implica un acto de relación y dualidad cognitiva entre sujeto y objeto; hay una distinción que quiebra esa absoluta simplicidad; el hecho de conocerse implica salir de la pura simplicidad. Pero, ¿por qué decimos que Dios se conoce? Escoto emplea los recursos recogidos en el estudio de la Dialéctica o Lógica para comprender el motivo de la Creación y el desarrollo de la misma. La creación divina es manifestación de sí a sí y desde sí; la creación es Dios auto-manifestándose, y desde y por su creación, conociéndose como alguien (Alguien), un sujeto que es, puede, quiere y hace.³¹ La vía dialéctica en Escoto consiste en un trayecto ascendente que va de un polo a otro resolviendo la oposición en una síntesis superior; vía apofática, vía catafática, vía eminente en lenguaje teológico, “ritmo de división y unificación, de expansión y contracción, de diairesis y análisis”.³²

El hombre, como creatura principal, es hecho partícipe de las oposiciones propias de la creación (como ya lo dije anteriormente) y como sujeto que busca conocerse a sí mismo, tiene la capacidad de la auto-intelección, pero que, al igual que Dios, no puede llegar a conocer lo que es en sí (*essentia*), sino que es (*ens*) y de qué modo es siendo (*id quod est; res*).³³ El hombre es formado según la especie divina, pero atado – por su naturaleza y voluntad – a las cosas sensibles; es un mediador creatural que por participar de la esencia divina en mayor grado (entre los entes sensibles) e integralidad (respecto a las creaturas angélicas)³⁴ tiene la capacidad de elevarse dialécticamente desde lo corpóreo y sensible hacia lo incorpóreo e inteligible, en un ascenso teórico-práctico (y anagógico)³⁵ en el cual hace ascender a toda la creación (V,875A-C).³⁶ Según Escoto, todo hombre puede – en mayor o menor grado – ascender hacia Dios, hacia la Plena y absoluta Unidad con Dios Uno, y ese ascenso es racional e intelectual, porque allí es donde se enmarca la naturaleza humana, incorruptible y participante. Lo expresa el autor con una imagen metafórica: “Los vasos de las vírgenes prudentes y de las imprudentes son semejantes, puesto que la razón, que es como la sede natural de la luz divina, está uniformemente distribuida y repartida para constituir la integridad de la naturaleza

³⁰ Francisco Fortuny, *Introducción a la División de la Naturaleza* (Barcelona: Orbis, 1984), 26.

³¹ Moran, “Idealism in Medieval Philosophy”, 74.

³² José Luis Cantón Alonso, “Sobre el concepto eriugeniano de Filosofía”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (1998), 168.

³³ Moran, “Idealism in Medieval Philosophy”, 71.

³⁴ El hombre es “*fábrica de todas las cosas*” y “*centro de la naturaleza*” (V,893C). Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 675.

³⁵ Rubén Peretó Rivas, *La Antropología Cisterciense del Siglo XII* (Pamplona: EUNSA, 2008), 20-21.

³⁶ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 652.

incorruptible, que en nada aumenta o disminuye, aunque no reciba uniformemente la ley divina.” (V,1012B).³⁷

Los individuos somos diferentes en cuanto a la capacidad y voluntad de abrir el corazón y la mente a Dios, pero la razón participante está igualmente distribuida; somos personas, únicas y distintas, pero iguales en naturaleza o esencia, dignos por sí, libres de decidir y actuar. El camino ascendente del hombre en su perfeccionamiento se va resolviendo, superando unitivamente (analíticamente) en grados sucesivos que recogen los elementos ontológicos y cognitivos dispersos y separados en la procesión, y es la persona, ese yo personal, manifestado claramente en IV,776B-D,³⁸ que transita las transformaciones categoriales que rodean su naturaleza incorruptible, y se mantiene mediador y vehículo de sí y de todo. Al final de la obra, en su *Anacefaleosis* o recapitulación, Eriúgena dice que el hombre pasará por siete grados: cuatro primeros en una mutación sucesiva del cuerpo terrenal en vida, luego en sentido, luego en razón y finalmente en entendimiento, para, seguidamente otros tres grados superiores, “del entendimiento al conocimiento de todas las cosas que se encuentran después de Dios”, “el tránsito del conocimiento en sabiduría”, y “el tránsito – sucedido de manera sobrenatural – de los entendimientos al mismísimo Dios, como si fuera un tránsito a las tinieblas de una luz incomprensible e inaccesible en las que se esconden las causas de todas las cosas.” (V,1020D-1021A).³⁹

Este trayecto interior del ser humano comienza con la inevitable mirada del alma hacia el afuera donde se encuentran los signos del poder de Dios, el movimiento de Dios, y su Palabra creadora, esto es en las Sagradas Escrituras y en los entes creados. La lectura (reflexión y análisis) del texto bíblico y del texto del mundo sugiere una hermenéutica gradual que permite y rescatando la unidad en la multiplicidad, el sentido en el aparente caos, el significado profundo en lo concreto, y así también se aventura el hombre en su relación consigo mismo y con los demás. El hombre es persona, los individuos humanos son personas, únicas, con una sustancia propia, pero afines a la relación; sustancialidad y relación constituyen el modo de ser humano, identidad y alteridad se conectan en la relación.⁴⁰

Pero a medida que el alma humana asciende en su camino a la Unidad, supera la relación exterior con el otro, y, como imagen de Dios, descubre en sí la totalidad de lo creado; el hombre se reconoce como imagen de lo Uni-múltiple (Cosmos), y a su vez imagen del Uni-Trino (Dios). La relacionalidad integradora se produce en su interior, y esto permite el pasaje efectivo de la procesión al retorno de todo.

³⁷ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 821.

³⁸ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 522-523.

³⁹ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 832.

⁴⁰ Eriúgena recurre constantemente a esta lectura más profunda del texto bíblico para rescatar ideas o figuras que respondan a su perspectiva. Por ejemplo, acerca de la relación parental entre Abraham e Issac (I, 457C). Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 101.

El alma intelectual, a imagen de Dios, tiene el poder de “crear”, formando y distinguiendo las ideas, y relacionándolas entre sí, rescatando lo esencial de las cosas conocidas; la postura de Eriúgena se enmarca en una forma de realismo tradicional (no crítico).⁴¹

Conclusiones

La postura eriugeniana respecto a Dios en relación consigo mismo y con la creación habilita a establecer o, al menos, vislumbrar, una idea de lo divino que busca congeniar o compatibilizar la unidad trascendente y la manifestación inmanente de sí, en sí, y para sí. Dios es esencia plena e inefable; es Idea, Causa ejemplar, vehículo de transmisión de su propio poder; es Espíritu, *pneuma* vital y ordenador de la realidad, sentido de su propia búsqueda de conocimiento. El mundo, para Escoto, es texto divino, cargado de símbolos que son necesarios interpretar por parte de quien tiene la herramienta para hacerlo, el hombre; y el hombre es persona digna en sí y por Gracia de Dios, incorruptible en naturaleza, corruptible y mudable en cuanto a las categorías y realidades que lo rodean y lo hacen perceptible. La dignidad del hombre, como persona, es la razón, el entendimiento, su naturaleza racional.

El hombre manifiesta la naturaleza en su conjunto, y, en ese sentido, se incluye a la naturaleza creada y a la naturaleza increada, ya que Dios – parte de *Natura* – es vehiculado en su transcurrir inmutable, en su “correr” en reposo, por el hombre, el animal racional, animal y espiritual. Dios se crea creando y se conoce a través del hombre y su conocer. Dios es actividad y pasividad, crea y recibe, manifiesta y dirige, es causa eficiente y causa final. En su aspecto pasivo, Dios – quien no crea y no es creado – completa el círculo vital de la realidad que Él crea, y completa su propio círculo vital (o mejor decir, supra-vital). Despliegue y repliegue de Dios desde sí, en sí y para sí, en el mundo y a través del hombre, ya que es en lo vivo y racional donde Dios encuentra su lugar de reflexividad. Como dice Grassi (2018): “la reflexividad implica que una determinada actividad no sea transitiva, sino inmanente, en tanto que los efectos de su acción son sufridos por el agente mismo que los realiza”.⁴²

Esta misma idea de la persona humana como lugar de la reflexividad dinámica de Dios, hace que la categoría relacional sea fundamental, reivindicando la relación en Dios, intra-personal, haciendo a Dios uno y trino, así como reivindicando la relacionalidad en el hombre, entre los individuos, siendo el hombre a imagen y semejanza de

⁴¹ “Y a semejanza de las tres personas de la Divinidad, sé consciente de que todo lo que nuestro intelecto puede conocer de Dios y de las causas de los seres, nuestro intelecto puede crearlo – esto es, formarlo – en la razón por un acto de conocimiento.” (II, 580A).

⁴² Martín Grassi, “La Persona contra la Comunión. La operatividad analógica del concepto de persona en el paradigma bio-teo-político de la autarquía”, *Tábano* 14 (2018): 13-26.

Dios.⁴³ El hombre es persona porque se relaciona con Dios y con el mundo, relaciona a Dios con el mundo, y se relaciona entre sí, a nivel inter-personal. La *Natura* es todo, es integración de sus especies y componentes; Dios se expresa, se manifiesta y se conoce en la diversidad y distinción en unidad integrada, relacionada, que lleva a la posibilidad de retorno progresivo hacia la unidad plena.

El pensamiento de Eriúgena se enmarca en un contexto de afianzamiento y afinamiento del sistema feudal, de orden jerárquico institucionalizado, de integración vertical de los componentes de la sociedad humana. El desarrollo del feudalismo a partir de la organización territorial carolingia, y la posterior autonomización de territorios (condados, marcas, ducados) produjeron tal sistema socio-económico fuertemente verticalista y jerarquizado, con estratos claramente distinguibles: la nobleza, el clero, el productor.⁴⁴ Así como el pensamiento teológico del Pseudo Dionisio es precursor de un orden jerárquico social que se dará en Occidente tres siglos después de su muerte, Escoto adelanta una idea de relación integrada de Dios, mundo y hombre que, se puede decir, vislumbra nuevos esquemas teológicos y socio-culturales a partir del siglo XII, y, no en vano, algunos de los intelectuales de esta época ⁴⁵echarán mano de la obra eriugeniana para conformar una nueva visión de la realidad, más dinámica e integrada.

Nicolás Ernesto Moreira
nmoreira71@gmail.com

Fecha de recepción: 16/02/2021

Fecha de aceptación: 19/11/2021

⁴³ En V, 880D, remitiéndose a Máximo el confesor, dice que la restauración del hombre, la vuelta a la naturaleza primordial, el retorno al Paraíso – que no es otra cosa que la naturaleza prístina y originaria del hombre – es posible si el espíritu llega a ser simple y libre de composición, donde sus distinciones propias y las naturalezas mismas que contiene a partir del conocimiento intelectual de las cosas no se confundan, pero tampoco se acumulen.

⁴⁴ Vauchez, André, *La Espiritualidad del Occidente Medieval* (Madrid: Cátedra, 2001), 34-35: “Las actitudes religiosas fundamentales estuvieron marcadas profundamente por la influencia de la clase feudal que, incluso en el campo espiritual, impuso sus modelos al conjunto de la sociedad.”

⁴⁵ Intelectuales de la Escuela de Chartres, pasando por San Víctor y, luego, los cistercienses.