

PECADO Y EXISTENCIA. NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO DE ESCOTO ERIÚGENA¹

José Luis Cantón Alonso
Universidad de Córdoba

RESUMEN

Este artículo propone algunas reflexiones sobre el alcance existencial de la concepción eriugeniana del pecado original. Éste, juntamente con la gracia, le permite comprender la configuración histórica y mundana de la existencia y la posibilidad de hacer realidad en y desde ella la natural condición humana de imago Dei.

ABSTRACT

This article propose some reflections about the existential significance of the eriugenian concept of original sin. This, together with the divine grace, permits John Scot to understand the historical and worldly configuration of the existence and the possibility of realization in it and from it of the natural human condition of imago Dei.

El ensayo eriugeniano de pensar la existencia humana e integrar los grandes motivos de la Historia de la salvación (a saber: pecado original, Encarnación del Verbo y Redención) en el cuadro del neoplatonismo griego acaba siendo una delicada y compleja operación. Dada la

1 Esta temática ha sido rigurosamente abordada por A. Wohlmann en los tres estudios recogidos en *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène* (París, 1987). Valiosas aportaciones al respecto se encuentran también en algunos trabajos de E. Jeaneau (La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène, en *Eriugena. Studien zu seinen Quellen* [Heidelberg, 1980] 33-54), de T. Gregory (Mediazione e Incarnazione nella filosofia dell'Eriugena, en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1960 (39) 237-52; y L'escatología di Giovanni Scoto, en *Studi Medievali* 1975 (16) 497-535) y de J. Trouillard (L'unité humaine selon Jean Scot Erigène, en *L'homme et son prochain* [París, 1958] 298-301; Erigène et la théophanie créatrice, en *The Mind of Eriugena* [Dublin, 1973] 98-113; y La notion d'Analyse chez Erigène, en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie* [París, 1977] 349-56. La referencia a los textos de la obra eriugeniana la haremos en primer lugar según la edición de PL CXXII; a continuación indicaremos también su localización en las ediciones críticas más recientes; ésta irá precedida de la inicial del apellido de quien se ha hecho cargo de la edición. Así: *M*(adec), *De divina praedestinatione liber* (Turnholt, Brepols, 1978); *S*(heldon)-*W*(illiams), *Periphyseon I, II, III* (Dublín, Inst. form Advanced Studies, col. Scriptores Latini Hiberniae, 1968, 1972, 1981); *B*(arbet), *Expositiones in Ierarchiam coelestem* (Turnholt, Brepols, 1975); *J*(eauneau), *Homélie sur le prologue de Jean* (París, Ed. du Cerf, Sources Chrétienues, 1969) y *Commentaire sur l'Evangile de Jean* (París, Ed. du Cerf, Sources Chrétienues, 1972)

heterogeneidad entre el carácter de acontecimiento histórico, único e irreversible, perteneciente a todo lo relativo a la Historia de la salvación, y el carácter lógico e intemporal de la estructura conceptual propia del neoplatonismo, es permanente el riesgo de que lo metafísico absorba lo empírico, de que el «drama histórico de la existencia» quede disuelto e irreconocible en la trama dialéctica de esa «epopeya metafísica», como ha sido llamado el *Periphyseon*.² El difícil equilibrio y la inestable integración de estos dos momentos, parece imponer una cierta redefinición de los términos, de manera que toleren alguna forma de conjugación. Así, el marco receptor tendrá que habilitar espacios conceptuales para dar cabida a las vicisitudes de la libertad humana y a la acción de la gracia divina, y, en contrapartida, algunas importantes categorías de la antropología y escatología cristianas, tal como venían dadas en la tradición latina, tendrán que reformularse, desprendiéndose de sus vinculaciones a lo empírico y contingente.

1. La posición y función que a la naturaleza humana le asigna el proyecto creador hacen de ella pieza clave en el orden creado, y el cumplimiento del fin a que éste sirve tiene en ella una mediación necesaria.³ En efecto, la creación es el proceso de difusión expresiva por el que la divinidad supraesencial e infinita despliega la realidad contenida en la oscuridad de su (no)ser y poniéndose de esa manera ante sí se hace para sí misma presente y manifiesta.⁴ Ahora bien, este proceso de difusión multiplicativa desfiguraría la realidad de lo que en ello cobra presencia si no viniera paralelamente acompañado del proceso complementario de unificación: función natural del hombre es dar unidad a lo creado, llevando la multiplicidad resultante de la expresión a la unidad propia de la imagen.⁵ En eso consiste la condición de *imago Dei*, que la creación define como rasgo identificador del hombre: en hacer de lo creado imagen, en dar unidad a la multiplicidad expresiva. El destino de lo creado como automanifestación de Dios pasa, pues, por esta función unificadora del hombre. Más que una creatura-cosa el hombre parece ser una creatura-función, la de dar efectividad manifestativa al sistema de la expresión: algo así como un espejo.⁶

Pero los rasgos que configuran esencialmente la realidad humana, la libertad principalmente,⁷ exceden lo requerido para esa participación funcional en el juego automanifestativo de la divinidad. Ello nos lleva a pensar que ese juego no se agota en la mecánica de expresión-reflejo, que es algo más que una reflexión especular. A través de esas variadas fórmulas en que

2 Cfr. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid, 1976) 207.

3 «Humana siquidem natura in universitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata est, et in ipsum reversura, et per ipsum salvanda» (*Periphyseon*, IV, 760 A).

4 Cf. *Periph.*, I, 455 AB (SW, 66.21-5); III, 678 C (SW, 160.37-162.11)

5 «Ad hoc igitur, [...] inter primordiales rerum causas homo ad imaginem Dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum» (*Periph.*, II, 536 AB [SW, 28.18-22]).

6 «Et animus quidem, in quo tota animae virtus constat, ad imaginem Dei factus, et *summi boni speculum*, quoniam in eo divinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat» (*Periph.*, IV, 790 C).

7 «... libero plenae voluntatis arbitrio, quod essentialiter humanis mentibus inest» (*Expositiones in Ierarchiam coelestem*, 222 B [B, 150.601-2]).

al hombre se le atribuye naturalmente la función de alabar a Dios, de cantar y exaltar su gloria, se puede apreciar en esa dinámica automanifestativa un momento de reconocimiento.⁸ Y éste no podría obtenerse desde una creatura inserta por completo en el ámbito de la necesidad natural.

Así, cada una de las fases en que el *Génesis* traduce narrativamente la simultánea eternidad del acto creador viene rubricada por el «visto bueno» del creador: «*Et vidit Deus quod esset bonum*»; ver buenas sus creaturas es verse bueno en ellas.⁹ Si la creación fuera sólo esto, no pasaría de ser un mecanismo narcisista de autoafirmación. Ciertamente, no es el mejor reconocimiento el que puede proporcionar algo o alguien que no lo puede negar. Sin la presencia de un otro libre no cabe reconocimiento. La singularidad de la creatura humana está, pues, en que la asignación de su función en el orden creado (el «*ad imaginem Dei*» debe entenderse como una expresión que refiere una finalidad)¹⁰ no es inmediatamente su realización, sino más bien una aptitud que sólo mediante la decisión libre es ejecutiva: «*capax, si vellet*».¹¹

La *necessitas naturarum* que la *Dei voluntas* instaura,¹² parece encontrar en el hombre una excepción: la voluntad divina de crear su semejante quedaría contradicha si éste no fuera libre.¹³ Con ello, dado el insustituible papel que el hombre tiene en la dinámica de automanifestación divina, todo el universo creado parece quedar atravesado por la libertad y pendiente de la misma en su cumplimiento. Parece introducirse así en la naturaleza un factor de indeterminación y azar.

2. Pero malentendemos el significado que la noción de libertad tiene en el Eriúgena si retenemos sólo lo que en ella hay de indeterminación:¹⁴ en tal caso el hombre sería imagen de lo más contrario a Dios, la materia. Entendida más bien como realidad abierta, identidad no clausurada, la libertad no queda desprovista de toda sustancia, sino que se presenta arraigada en una base natural que la dota, la hace eficaz y le marca direcciones de movimiento adecuado. Sólo así la libertad es capacidad efectiva. Esta dotación natural originaria —los *data Dei*— es proporcionada al fin al que esa naturaleza esta destinada: así, para poder dar a Dios imagen es preciso que esa creatura sea ya de alguna manera imagen de Dios. Lo específico de la creatura libre es que esa base natural que la hace apta para su función propia no se le impone de manera coactiva; esto es, la presencia y la presión de la presencia de lo natural no es determinante. Por ello, la libertad no es comienzo absoluto, desarraigo, desamparo, sino vocación asistida, tarea posible: el hombre no sólo es creado libre, sino que es puesto en condiciones de ejercicio efectivo de su libertad. Así la libertad se presenta desde el primer momento como *poten-*

8 «Et si libera voluntas rationabili et intelligibili creaturae non concessa sit, ut per eam peccaret, sed ut per eam pulchre et rationabiliter Conditori suo inserviret» (*Periph.*, V, 966 D); «Sapiens quidem simpliciter ad laudem Creatoris naturarum pulchritudinem [...] omnino refert» (*Periph.*, IV, 828 C); cf. también *Periph.*, V, 952 AB.

9 Cf. *Periph.*, III, 704 BC (*SW*, 220.11-21).

10 Cf. *Periph.*, V, 1013 C.

11 *Ibidem*. Cf. también *Homilia in prologum S. Evangelii secundum Joannem*, 290 C (*J*, 262.27-264.9).

12 *De praedestinatione*, 364 B (*M*, 17.178-18.184).

13 Cf. *De praed.*, 373 B (*M*, 31.160-4); *Periph.*, V, 966 D.

14 Que ciertamente lo hay: «Omnis enim spiritus, sive rationalis sive intellectualis sit, per seipsum informis est» (*Periph.*, I, 474 C [*SW*, 110.15-6]).

tia electionis.¹⁵ Por eso, el paraíso, imagen alegórica de la naturaleza humana en su condición original según el Eriúgena,¹⁶ no representaría al hombre en la plenitud de su ser, sino en la plenitud de sus posibilidades.¹⁷ «*velle et posse*». ¹⁸ Falta el gesto resuelto de la decisión: el hombre se encuentra todavía en el punto de partida de su vida.

La figura que estamos caracterizando, la del hombre en su condición primordial tal como sale de las manos de su creador antes de que él mismo se haga cargo de su destino, dista mucho de la forma en que la realidad humana nos es inmediatamente reconocible: a aquella pertenecen sólo los caracteres y rasgos integrables dentro de la definición general de imagen de Dios; no caben en ella, ni son por tanto inmediatamente imputables a Dios, la corrupción, la muerte, la generación sexuada, etc.; rasgos estos que definen la existencia mundana del hombre. La diferencia que separa la condición original de la condición histórico-mundana tiene en el pecado su origen;¹⁹ nace del primer gesto humano de decisión. El sujeto de este primer acto no es el primer individuo humano, sino la naturaleza humana,²⁰ en la que participan y en la que están todos los individuos en que esa unidad genérica pueda multiplicarse.²¹ La naturaleza humana como el resto de las creaturas brotan de la bondad divina creadora en un acto único y eterno en el que no hay ninguna secuencia ni diferencia: los efectos de esa difusión son al mismo tiempo *aeterna et facta*,²² y están exentos de toda forma de corrupción, mutabilidad y materialidad. Se ubican, pues, en un nivel inteligible. Este hombre original, que recapitula y contiene en sí toda creatura, no puede ser sino una inteligencia *ultra omnia loca et tempora*,²³ y las cosas de que es depositario, dueño (por delegación) y administrador²⁴ no son sino nociones.²⁵

15 «*Liberum arbitrium*» y «*potentia electionis*» se pueden entender identificados en *Expositiones*, 259 A (B, 196, 317-8).

16 Cf. *Periph.*, IV, 815 C, 822 A, etc.

17 Son, no obstante, muy frecuentes las ocasiones en que nuestro autor se representa el paraíso como la naturaleza humana en su condición perfecta, y tal caracterización es razonable si se la piensa en contraste con la existencia mundana (Cf. por ejemplo *Periph.*, II, 585 A [SW, 132.32-6]). Pero, la perfección y felicidad que allí pone el relato revelado han de entenderse más bien como auspicio y anticipación del final al que la humanidad está destinada y que su Dios le ha prometido (Cf. *Periph.*, IV, 809 B). Al final del libro V del *Periphyseon* (1014 AB), en el contexto del retorno y la deificación, se pone especialmente el acento en la indeterminación y la perfectibilidad propia del hombre primordial.

18 Cf. *De praed.* 374 BC (M, 33.209-17)

19 Cf. *Periph.*, II, 598 B (SW, 164.7-14)

20 «*Sola universalis et simplex humanitas*» (*Periph.*, IV, 817 A); «*Humanitas in omnes homines diffunditur, et tota in omnibus est, et tota in singulis*» (*Periph.*, V, 942 C); «... sed nominè Adam omnèm generaliter naturam humanam significare accipimus. Ille siquidem singularis Adam non nasceretur in hunc mundum corruptibilem per generationem, si naturae humanae non precederet delictum» (*Commentarius in S. Evangelii secundum Joannem.*, 310 D [B, 174.47-51]).

21 Cf. *Periph.*, IV, 799 AB.

22 Cf. *Periph.*, III, 638 C y siguientes (SW, 70.18 ss).

23 *Periph.*, IV, 848 B. «*In qua prima (conditione) tantae spiritualis homo fuerat, ut nullis usibus corporalium sensuum indigeret, sed solo intelligentiae officio frueretur*» (*Periph.*, IV, 834 C).

24 Cf. *Periph.*, IV, 782 BC.

25 Cf. *Periph.*, IV, 773 D-774 A. En ningún caso representa ello un estado de realidad disminuido o derivado, sino plenario y óptimo: el indicador de calidad óntica, del *vere esse*, es el *aeternaliter esse*; y éste sólo se da a nivel inteligible o nocional.

Estas son condiciones pre-existenciales; a partir de aquí se inicia la existencia como aventura de la libertad. La compleja exégesis que el Eriúgena hace del pasaje del *Génesis* que relata la creación y «estancia» del hombre en el paraíso intenta esclarecer racionalmente este enigmático inicio.²⁶

3. El gesto resolutivo del hombre es la *conversio*: la orientación de la mirada. Cabría decir que el hombre es puesto en el paraíso pero le toca a él definir su situación, su modo de enfrentar lo que allí hay. En una realidad dispuesta para ser imagen esta decisión ha de tener necesariamente un alcance configurador, un efecto formativo: su ser recibirá la forma de aquello hacia lo que esté volcado.²⁷ En ella está en juego su *similitudo*, el grado de realización de su condición de imagen: el asemejamiento es lo que la imagen de Dios tiene como tarea.²⁸

Ante tan grave resolución, Dios asiste al hombre con su mandato, con la declaración de la ley. Aunque por su contenido, la ley ratifica a la naturaleza,²⁹ por su forma, ley declarada o escrita, reconoce y sanciona la libertad: en la exterioridad de la ley la naturaleza es separada de la subjetividad, separación por la que el hombre se desvincula del régimen de la necesidad y la naturaleza queda puesta a su disposición. La ley pone al hombre ante su destino y le encomienda su realización; pero, además, le señala direcciones de movimiento en lo real que conducen a ello, advirtiéndole de los peligros que otras entrañan:³⁰ sin ello la libertad permanecería inactiva, abrumada por la carga de su responsabilidad y perpleja en sus posibilidades. Así entendida, la ley, aun en forma de imperativo, es antes que nada indicador de valor y guía de bien. El mandato divino concreto deriva y es expresión de una obligación anterior, la del hombre para consigo mismo, con su vocación. Toda la ley reposa y recibe su validez de ese imperativo previo de autenticidad. De esta manera la ley define y configura el espacio en el que libertad y sus movimientos sirven a la causa de la autenticidad.

El pecado se presenta inmediatamente como transgresión, delito. Pero esta transgresión (el *peccatum apertum*) traduce y hace manifiesta una previa disposición inadecuada hacia el propio ser (el *peccatum occultum*), raíz y origen de todo mal y toda transgresión.³¹ Esta inadecuada

26 La lectura eriugeniana de este episodio bíblico, que ocupa buena parte de los libros IV y V del *Periphyseon*, aprovecha de manera un tanto ecléctica aportaciones diversas de los padres. En su interpretación concurren los comentarios de Agustín, Gregorio de Nisa, Basilio, Epifanio, Ambrosio, etc. No es extraño encontrar que un mismo motivo simbólico de la narración es interpretado, según el caso, de maneras diversas y con diferentes valores.

27 El Eriúgena invoca con frecuencia el principio del «feri unum cum eo quod intelligitur» (*Periph.*, V, 876 B). Así: «Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus; vera siquidem ac summa nostra essentia este intellectus contemplatione veritatis specificatus. Quod autem intellectus non solum coessentialibus sibi naturis, verum etiam inferioribus conformari possit, dum eas amando intelligit seu sentit, sermo docet apostolicus, intellectuale nostrum diligere, visibles formas prohibens, dicendo: Nolite conformari huic saeculo» (*Periph.*, IV, 780 CD).

28 «Ad hoc enim conditus est homo ut imitatio, hoc est imago Dei, fieret per naturam, et similitudo per cooperationem, hoc est comministrationem omnium que infra et intra humanam naturam facta sunt» (*Expositiones*, B, 60.190-5).

29 «Lex scripta est, quae prohibet legem naturae violari [...] Ipsamque legem scriptam dico adiutorium esse legis naturae» (*Comment*, 309 A [B, 164.85-166.88]).

30 Cf. *Periph.*, IV, 838 C.

31 «Mala quippe voluntas, quod est peccatum occultum, praecessit vetiti fructus gustum, quod est peccatum apertum» (*Periph.*, IV, 808 B).

cuada disposición básica hacia sí mismo, que altera y pervierte la consiguiente relación con las cosas, recibe el nombre de «*superbia*». Este es el primer gesto transgresor, el origen de todo pecado, el verdadero pecado original: *initium omnium peccati*,³² *caput totius malitiae*,³³ toda otra forma de pecado lo es a título de consecuencia o explicitación. Aunque la exégesis erigeniana del paraíso dista notablemente de la agustiniana y tiene sus principales apoyos en los padres griegos, el motivo agustiniano de la *superbia* es, a mi entender, el principio que articula los principales elementos que su interpretación incorpora. Vamos a intentar mostrarlo.

«*Prius, enim, ut arbitrator, ad seipsum, quam ad Deum conversus est, atque ideo lapsus*».³⁴ Este original movimiento de *conversio ad seipsum* es un gesto de afirmación autárquica, revela la voluntad desmedida de ser sólo desde sí mismo —«*suae potestatis vult esse*» dice el Eriúgena citando a San Agustín.³⁵ De esta manera reniega de su natural condición de imagen y, desvinculándose de toda dependencia y subordinación, se quiere realidad soberana y absoluta, autógena y autolegisladora: *perversus appetitus dominationis*.³⁶ Por así decirlo, quiere generar espontáneamente su propia figura y no adoptarla en un proceso de asemejamiento formativo de *conversio ad extra (supra)*, de adhesión a su creador. Esta negativa a salir de sí para ser —la *conversio ad seipsum* no sería propiamente *conversio*, sino más bien *reflexio*— es un repliegue reactivo, un movimiento no primaria y espontáneamente afirmativo: es una afirmación que se alimenta de un rechazo, es una negación travestida de afirmación. La naturaleza humana no soporta tan desmedida afirmación; al contrario, esta insustancial afirmación falsifica la realidad y genera un vacío e inconsistente soporte: la soberbia infla,³⁷ desfigura y vacía la propia realidad rellenándola de presunción.³⁸ La voluntad que sólo se quiere a sí misma es una voluntad de nada, el deseo de sí mismo es aniquilador:³⁹ la voluntad crece y es eficaz en su adhesión al bien; sin este vínculo, encerrada en sí misma, permanece imperfecta e informe.⁴⁰ La infinitud pujante en la voluntad no se resuelve en una *conversio ad bonum infinitum*, sino en una abstracta afirmación infinita de sí, en la negación de todo límite. El gesto inaugural de la existencia es la más radical transgresión del orden divino, el rechazo a ser bajo cualquier

32 *Periph.*, IV, 808 C; V, 944 A.

33 *Periph.*, V, 916 C.

34 *Periph.*, II, 582 C (SW, 128.11-2)

35 *De praed.*, 384 A (M, 46.86). «Quanta libido superbiae in illo erat, qui sua virtute Deus esse cupiebat» (*Periph.*, V, 976 C).

36 *Periph.*, V, 944 A.

37 Cf. *Periph.*, V, 1013, 942 C.

38 «... qui in primo homine perditum sunt, ad quandam insubsistentiam ceciderunt» (*Periph.*, I, 445 C [SW, 44.18-20])

39 «Malitia appetit corrumpere omnia quae sunt, et penitus solvere, ut non sint» (*Periph.*, I, 511 A [SW, 192.23-4]). Estrictamente no cabe una voluntad de nada (Cf. *Periph.*, V, 867 D-868 A); el vaciamiento implicado en una voluntad de sí no es sino el efecto negativo (defecto) de una perversa voluntad de ser.

40 «Invisibilis vero creatura, id est intellectualis et rationalis, informis dicitur, priusquam ad formam suam. Creatorem videlicet suum, convertatur. Non enim ei sufficit ad perfectionem ex essentia essentialique differentia subsistere, his enim duobus omnis intellectualis creatura componitur, nisi ad Verbum unigenitum, Dei Filium dico, qui est forma omnis intellectualis vitae, conversa perficiatur; alioquin imperfecta informisque remanet» (*Periph.*, II, 548 BC [SW, 54.9-15]).

forma de régimen. Ese es el sentido de la desobediencia: no tanto burlar ocasionalmente la autoridad, sino negarle reconocimiento. Estrictamente, pues, en ese primer acto -o, mejor, en ese pre-acto- no hay ningún momento de *conversio* (la *conversio ad seipsum* lo es impropia-mente), todo lo que allí hay es *aversio*,⁴¹ rechazo de las reglas del juego de la finitud. Es una afirmación excluyente, una exclusión que se presenta afirmativamente. Por el contrario, el movimiento perfectivo de *conversio ad Creatorem*⁴² no llevaría aparejada ninguna forma de *aversio*: la afirmación del hombre desde Dios, la asunción por su parte de la condición de imagen, no le impone ningún rechazo sino que le abre a la universal integración y disfrute de todo.⁴³

En esta disposición soberbia el hombre se pone a sí mismo como medida universal del valor: el rechazo del mandato divino es la reivindicación de la soberanía axiológica, es arrogarse el poder constituyente: «*libido dominandi et super omnia exaltandi*».⁴⁴ Su deseo de dominación se encuentra menoscabado en el derecho de administrar el mundo que el Creador le concede. En consecuencia, esta voluntad genera y alimenta una hermenéutica torcida de la ley y de las cosas, proyectando sobre ellas dimensiones de sentido acordes con esa hegemonía en que pretende situarse. La serpiente representa ese principio hermenéutico que pervierte por completo el sentido orientador y saludable de la ley y la hace aparecer como oposición limitadora y amenaza para la libertad: «*Veram autem et salutiferam divini mandati dissimulavit virtutem*».⁴⁵ La voluntad soberbia, antes incluso de que se sustancie en el acto transgresor, es ya la pérdida de la inocencia, y la ubicación en un nuevo orden de sentido, o mejor, en un nuevo espacio de soberanía cuyo ordenamiento reivindica para sí. Pretende, pues, de alguna manera inventar el mundo. No pudiendo por menos de reconocer y aceptar que el ser está puesto y que le precede, no permite, por así decirlo, que el sentido le venga impuesto, y, desalojando de su vida todo principio de sentido, se arroga en exclusiva su definición. Rompe de este modo la natural identidad entre ser y valor.⁴⁶

41 Con palabras de San Agustín refiere el Eriúgena la prioridad que en el pecado tiene el «*motus aversionis*», a partir del cual se definirán movimientos de conversión defectivos. Cf. *De Praed.*, 383 D-385A (M, 46.81-48-135).

42 Cf. *Expositiones*, 127 D-128 A (B, 2.43-54).

43 Al entender del Eriúgena, el mandato divino no fija ninguna restricción en el uso de los bienes creados (todo lo creado es bueno y ningún daño puede derivar de su disfrute), sino que establece un orden de prelación en su conocimiento y consumo, de manera que dada una inicial «*conversio ad summum bonum*» toda ulterior apropiación de los bienes creados resulta saludable, provechosa y enriquecedora. El pecado está en la transgresión del «*prius*» (Cf. *Periph.*, IV, 843 BC). El mal no está en aquello por lo que la voluntad opta, sino en la mala opción, en un ingreso no recto en el universo de lo bueno (*Periph.*, IV, 811 D; V, 919 A).

44 *Periph.*, V, 976 C.

45 *Periph.*, IV, 838 D. Poco después añade: «*Lex itaque divina perverse interpretata, et secundum solam litteram considerata, humanisque seu diabolicis superstitionibus corrupta, carnalibus concupiscentiis est congrua [...]* De quo [esu] primi homines comedere nolentes, plus falsiloqui serpentis interpretationi credentes, non fructum legis fici in usum spiritus acceperunt, sed folia inania fraudisque plena, sola videlicet verba, diabolica astutia conexa, quibus suarum libidinum turpitudines cooperire valerent» (*Periph.*, IV, 839 AB).

46 En consonancia con esto hay que entender, en mi opinión, esas expresiones importadas de textos agustianianos que presentan el pecado como un mal uso de la libertad (muy abundantes en el *De praedestinatione* y casi ausentes del *Periphyseon*, con la sola excepción de *Periph.*, V, 975 B-976 A). Resulta, ciertamente, extraño hacer de la libertad un bien de uso, cuando en realidad es la instancia determinante de la modalidad de uso de todo bien;

4. Esta voluntad tiene una singular eficacia, pues fragmenta y hace explotar la identidad humana oponiéndola a sí misma: «*in infinitas partitiones varietatesque naturae humanae unitas dispersa est*». ⁴⁷ La separación de hombre y mundo, su recíproco enfrentamiento y el nuevo modo de ser que cobran en la separación, son las *consequentiae peccati*, los efectos de aquella soberbia autoafirmación. Como decíamos, aquel gesto inicial no era un acto de opción, sino el rechazo al marco y las condiciones de su ejercicio: era algo así como un aplazamiento de la tarea de la libertad, para la que era preciso habilitar un nuevo emplazamiento y definir un nuevo régimen. El nuevo espacio y régimen existenciales quedan constituidos por esa escisión que la naturaleza humana experimenta en la *aversio a Deo*. La materialización de lo creado y la primacía de la sensibilidad son los caracteres básicos de la nueva modalidad de existencia que el hombre se ha dado a sí mismo. Veámoslo brevemente.

a) La constitución del mundo material, en primer lugar. Al cortar los vínculos con el creador, el universo creado, originalmente depositado en el hombre, es sacado del juego manifiesto en que tenía su ser y consistencia: su condición de creatura y de teofanía queda, por tanto, suspendida. Esto tiene como consecuencia una inicial materialización en sentido negativo: disminución de ser, deformidad, decoloración, indeterminación. Pero este empobrecimiento se presenta a los ojos del hombre con un semblante totalmente contrario: las cosas, ya no creaturas, parecen investidas de una nueva sustancialidad, gozando de una aparente solidez y consistencia, siendo desde sí mismas. Negadas como acceso y presencia de su creador y cancelada en ellas la apertura que les proporcionaba su condición de signo, las cosas se cierran afirmativamente sobre sí mismas, tornándose mudas y opacas, haciendo de su aparecer todo su ser, agotándose en su inmediatez fenoménica. Sería la elevación de lo fenoménico al rango de sustancia. La presunta sustancialidad así obtenida las diferencia y separa de la realidad humana en unidad con la cual fueron originalmente puestas: se hacen así exteriores y extrañas a la vida del hombre, y componen el medio en el que ésta ha de emprender la faena de darse forma.

Esta materialización de lo creado nos la presenta el Eriúgena de dos maneras. Por una parte, afirma, con gran plasticidad, que la materia no es sino la coagulación de lo inteligible o de realidades inmateriales; ⁴⁸ fuera del flujo vivificante de la bondad divina las cosas malsub-sisten enquistadas en esa fría solidez. Por otra parte, nos refiere la corporeidad como precipitado resultante del concurso o agregación de elementos inteligibles: ⁴⁹ con ello queda desmontada la pretendida sustancialidad del aparecer material, pues es íntegramente reducible a prin-

este mal uso o abuso, como prefiere decir en el *Periphyseon*, significa ejercicio que excede las atribuciones y marco inicialmente fijados para ella, es un poder que despliega su fuerza en dirección contraria a la del fin para el que fue dado.

⁴⁷ *Periph.*, II, 536 C (SW, 30.3-6).

⁴⁸ «*Ex ipsis itaque causis et substantiis mundus iste, coagulatis videlicet illarum qualitibus, processerat*» (*Periph.*, V, 887 A).

⁴⁹ Cf. *Periph.*, I, 478 D-479 C (SW, 120.4-36); III, 662 C-664 A (SW, 126.4-128.35); 711 D-712 B (SW, 236.22-238.1). Aun siendo de gran importancia, no entramos aquí en las precisas distinciones que el Eriúgena hace entre elementos y categorías a efectos de constitución de la materia.

cipios inmateriales; se da también cuenta así de la inestable consistencia de estos productos que, por nacer de la agregación, están expuestos a la disgregación.

La materialidad tiene, por ello, un cierto carácter umbrátil y espectral,⁵⁰ que la hace radicalmente ambigua, equívoca y engañosa, pues camufla su vaciedad en la solidez, fuerza y suficiencia de su aparecer.⁵¹ Es algo así como un recubrimiento añadido, que en la medida en que deriva de lo inteligible conserva cierta aptitud expresiva, pero disminuida y entorpecida, dado que su opacidad e impenetrabilidad la bloquea reteniendo en sí toda la atención. Lo que hace que el mal (corrupción, muerte, etc.) sea indisoluble de este mundo material no es lo que en él hay sino su falso aparecer: *malitia in phantasia boni colorata*,⁵² y este ambiguo estatuto del aparecer se resuelve en falsedad y frustración en función de la disposición perversa de la voluntad, que es la instancia originalmente falsificadora.⁵³

Por todo ello, le es imputable al hombre la creación (recreación) de este mundo: el cambio y la corrupción es algo ajeno y extraño a la obra creadora de Dios. Sin embargo, tan magna obra no habla precisamente del poder creador del hombre, sino de su capacidad desrealizadora y defectiva. En la materialización no hay incremento de realidad, pues nada gana la realidad por presentarse en este soporte, como no sea desfiguración. Así interpreta nuestro autor el «*nihil novum sub sole*»: todo lo que se presenta en el mundo de la generación, la corrupción y el cambio es nada; la materialidad con que este mundo viste lo creado es un añadido insustancial.⁵⁴

La bondad divina tenía en los efectos inteligibles su más completa manifestación; la difusión creadora podía darse allí por concluida: el hombre era precisamente su conclusión y cierre. Pero con el pecado el marco inteligible de esta manifestación se deborda por abajo dando lugar, en este descenso fragmentador y deteriorante, a ese espacio ambiguo de manifestación que es la materialidad.

b) La primacía de la sensibilidad es el efecto que la soberbia produce en el alma humana, paralelo y simétrico a esta materialización de lo creado. El hombre, que pasa a ser cosa entre las cosas,⁵⁵ homologa su ser con el de éstas recubriéndose de esa corporeidad material y caduca, que ahora le resulta precisa como mecanismo de multiplicación (la división sexual), instrumento de su acción y vehículo de expresión.⁵⁶ Deforma así su naturaleza, la decolora y ocul-

50 «Itaque sicut imagines vocum umbraeque corporum per se non subsistunt, quia substantia non sunt: sic corpora ista sensibilia veluti rerum subsistentium quaedam similitudines sunt, et per se subsistere nesciunt» (*Periph.*, V, 914 AB).

51 Cf. *Periph.*, V, 969 C.

52 Este carácter mixto y falso define los frutos del árbol del bien y del mal, que el mandato divino prohíbe consumir. Cf. *Periph.*, IV, 824 B y siguientes.

53 Esto lo ilustra el Eriúgena con el ejemplo de la diferente asimilación y efecto que lo sensible tiene ante las disposiciones de ánimo contrarias del sabio y el avaro (Cf. *Periph.*, IV, 828 BD).

54 Cf. *Periph.*, II, 560 C-561 A (SW, 80.3-18).

55 «Non enim homo, si non peccaret, inter partes mundi administraretur [...] Si vero Creatorem deserendo ex dignitate suae naturae in eum [mundum] caderet, inter partes ejus ignobiliter deputatus ...» (*Periph.*, IV, 782 C).

56 Cf. *Periph.*, I, 497 D (SW, 162.3-7); II, 571 AB (SW, 102.21-9), 582 C-584 B (SW, 128.13-132.4), 598 C (SW, 164.20-4); IV, 801 C.

ta la belleza y dignidad que le es propia.⁵⁷ A su íntima estructura trinitaria (*intellectus-ratio-sensus interior*) también llegan los efectos divisores de la soberbia, que se van a traducir en una importante alteración funcional: *divortium inter animum et sensum*.⁵⁸ El *intellectus*, ese movimiento *circa Deum incognitum*⁵⁹ al que le corresponde conforme al ordenamiento natural la presidencia y dirección de la vida humana⁶⁰ y en subordinación al cual cobran eficacia la razón y el sentido,⁶¹ queda en la *aversio a Deo* vaciado y desactivado: separado de Dios pierde las condiciones para el ejercicio de su función tutelar y rectora. Transmisor de la luz divina, foco interior, el alma sin su eficaz asistencia queda sumida en una total ignorancia de sí misma y de todo.⁶² Desasistido por completo, el gobierno de la vida queda en las manos de ese inestable y errático piloto que es la sensibilidad. Esta pasa a ser la instancia cognoscitiva dominante: ella se aviene perfectamente a la pretenciosidad de lo fenoménico y material y se vuelca por entero en ello: «*nihil extra quod sentit existimat esse*».⁶³ A falta de un principio rector interior el alma pierde su espontaneidad y se hace por completo pasiva, quedando su vida expuesta a la fragmentaria e inorgánica configuración que le proporcionen los azarosos vaivenes de lo sensible.⁶⁴ De esta manera el hombre adopta determinaciones que acentúan su semejanza con Dios, en la medida en que tanto éste como su imagen vienen definidos por una infinitud que rechaza toda identificación quiddificante: «*quia non est quid*».⁶⁵

La aparición de la sensibilidad externa y material la encuentra el Eriúgena simbolizada en esa escena paradisíaca que representa la formación de Eva a partir de la costilla de Adán:⁶⁶ de éste, imagen del hombre primordial, básicamente *intellectus*, adormecido por efecto del sopor (alteración de la *intentio animi* que conlleva la soberbia),⁶⁷ extrae Dios la materia de la que formará a Eva, representación de la sensibilidad.⁶⁸ La sensibilidad emerge de un intelecto ya debilitado, tentable y seducible, sobre el que aquella domina y al que suplanta en la ordenación de la vida.⁶⁹

57 *Periph.*, IV, 762 A; V, 871 D, 974 A.

58 *Periph.*, IV, 885 D.

59 *Periph.*, II, 572 CD (SW, 106.11-8).

60 Cf. *Periph.*, II, 570 BC (SW, 100.30-2).

61 Cf. *Periph.*, IV, 843 BC.

62 *Periph.*, II, 610 CD (SW, 192.11-24); IV, 761 A.

63 *Expositiones*, 171 A (B, 52.1169).

64 «Ac per hoc rationalis anima, poenam praevaricationis suae luens, in multiplices multiformesque temporalium rerum appetitus veluti quadam diaeretica vi partita est et scissa, donec partitionis suae in amore rerum corporalium terminum posuerit, infra quem prodire non potest» (*Expositiones*, 185 A [B, 107.587-92]).

65 «Si enim, quid sit, aliquo modo intelligeret, necessario a similitudine Creatoris deviaret» (*Periph.*, II, 585 C [SW, 134.14-6]). Cf. también *Periph.*, IV, 771 BD, 788 A.

66 *Periph.*, IV, 835 C y siguientes.

67 Cf. *Periph.*, IV, 835 CD.

68 Cf. *Periph.*, IV, 833 A.

69 Así el Eriúgena, recreando el cuadro paradisíaco, ante el desplazamiento de la culpa hacia Eva con que Adán responde a la interpelación divina, le dirige el siguiente reproche: «*Mulier tua ex latere tuo sumpta est congrueret, quoniam causa praevaricationis tuae ex teipso orta est*» (*Periph.*, IV, 845 C).

5. Estas dos coordenadas (mundo material y sensibilidad) definen el emplazamiento que la naturaleza humana primordial ha dispuesto para su propia existencia. Aquí va a tener lugar esa *conversio* configuradora, aquí comienza su vida. Paradójicamente aquella soberana afirmación de sí mismo le ha llevado a situarse en un régimen existencial de máxima dependencia: vaciado de toda firmeza interior, sus movimientos vienen determinados por la variada y variable presión de lo externo. Queda de esta manera el hombre desposeído de su vida. La soberbia reivindicación del poder conduce así a la mayor impotencia. La arrogancia que se niega a ser desde otro superior acaba entregando sin condiciones la configuración de su ser a lo más inferior: el rechazo de una *conversio ad supra*, lo pone en un espacio donde toda *conversio* posible lo es *ad infra*. La existencia en estas condiciones, que puede perfectamente calificarse de existencia estética,⁷⁰ se presenta como un inquieto, errático y disperso vagar entre las cosas, cuyo disfrute arroja siempre el penoso saldo de la insatisfacción y la decepción. Esta es la pena que el pecado lleva siempre asociada,⁷¹ la frustración de las expectativas que la voluntad soberbia anticipa en su entrega a lo sensible, sobredimensionando su realidad y riqueza. Indigencia, ansiedad y tristeza son indisociables de esta disposición estética ante las cosas.⁷²

Pero la insatisfacción propia de este vivir estético activa y expresa al mismo tiempo una básica conciencia de sí mismo, en la que se barrunta una plenitud y de la que brota el deseo de alcanzarla.⁷³ El mal no es nada que pueda ser positivamente experimentado, el contenido de esa supuesta experiencia del mal no es otro que la ausencia o privación de la bondad o integridad perdida: la pena estimula el recuerdo de la propia identidad, pero al mismo tiempo es una experiencia de sí mismo que sólo desde ella puede producirse.⁷⁴ El mal y la privación se convierten así en mensajeros de la plenitud y el bien. El pecado no es por tanto únicamente extravío, sino también espacio de autodescubrimiento y vía de reposición. La conciencia de sí que emerge en esta entrega alienante a las cosas tiene un poder de vinculación tal que no puede ser ignorada o desatendida, pues genera compromisos y obligaciones de carácter autónomo, que traducen inequívocamente la propia voluntad de ser. La penosidad de la existencia desacredita aquella hermenéutica perversa de la ley y de las cosas que la soberbia había puesto en marcha. La natural infinitud que habita en el alma y mueve su voluntad no queda anulada por

70 De esta manera podemos interpretar la expresión «*carnaliter vivere*» (Cf. *Periph.*, III, 684 A [SW, 174.9] IV, 849 A, 856 A; V, 948 C).

71 «Nullum peccatum est quod non peccantem puniat» (*De praed.*, 423 C [M, 101.235-6]).

72 «Nulla enim delectatio visibilis creaturae est, quam non sequatur egestas: egestatem vero sequitur anxietas, mortisque tristitia. Et quamvis arridente voluptate lateat anxietas et causa mortis, simul tamen humanae animae insunt, simulque incipiunt» (*Periph.*, IV, 842 B).

73 «... appetitus beatitudinis, quam perdiderat, etiam post casum in ea remansisse intelligatur, qui in ea nullo modo remaneret, si seipsam et Deum suum omnino ignoraret» (*Periph.*, IV, 777 D).

74 En el dolor y la salud encuentra el Eriúgena la más gráfica ilustración: «Proinde qui dolet, quid scit, nisi abesse sanitatem? Dolendo igitur non ipsum dolerem, sed ipsam sanitatem novit, quam profecto non nosset, si de illa notionem quandam non haberet» (*De praed.*, 417 AB [M, 93.209-12]). El encuentro con la propia desnudez que los primeros pecadores experimentan, lo interpreta el Eriúgena en esta misma clave: «Cognitio quoque nuditatis, hoc est naturae sinceritatis, [...] quam peccando perdiderant et perdendo recognoverant» (*Periph.*, IV, 837 C).

el pecado, aunque sí disminuidos sus recursos y depotenciada: «*Velle sine posse*». ⁷⁵ Así, en ese deseo infinito, siempre insatisfecho, recobra una incipiente eficacia la condición humana de imagen de Dios. La primera forma que adopta la presencia de Dios en la existencia humana es la de su insoportable ausencia: Dios no simplemente falta, sino que hace falta. La intensa certeza, aunque pobre en contenido, que así se introduce en la existencia la transforma dejando de ser un errático vagar para convertirse en una *inquisitio*. Esto lleva consigo una nueva disposición ante las cosas, que comienzan a ser miradas como portadoras de indicios y señales de aquello desconocido en que ese infinito deseo pujante aspira a descansar: la materia, muda y opaca, se hace luminosa y resonante. ⁷⁶ Se rompe de esta manera la identificación que el pecado había realizado entre aparecer y realidad. La decepción que acompaña al disfrute estético de las cosas propicia su rehabilitación teofánica. La tarea de la *similitudo* recibe así un básico principio de orientación, que opera sólo negativamente, estimulando el abandono, por insatisfactoria, de toda autoconfiguración material. ⁷⁷ Se despierta así también esa virtualidad teológica inherente al intelecto, ⁷⁸ que progresivamente va recuperando su posición rectora y proporcionando unidad a la dispersión sensible de un existir estético. Renace también con ello un principio de esperanza. ⁷⁹

Si el regimen existencial instituido por el pecado conserva alguna virtualidad elevadora y reparadora, es porque el abandono humano de Dios no es correspondido por éste. ⁸⁰ Dios descendiendo para con el pecador, descendiendo también a este mundo de cuerpos y sentidos. Y esto de dos modos. En primer lugar, el Eriúgena presenta este mundo, consecuencia del pecado, como providente creación divina, como una obra suplementaria —*secunda conditio*—, añadida expresamente *propter hominem*. ⁸¹ No es que con ello se quiera poner en Dios la responsabilidad del mal del mundo, sino que en ello se le está negando al mal toda sustancialidad y realidad (estrictamente no hay lo malo: lo malo es lo que deja de haber). La degradación que la realidad creada experimenta en este descenso a la materialidad tiene un carácter periférico y apariencial, su integridad no puede ser alcanzada por la intervención defectiva del pecado; el orden natural (incluida aquí la naturaleza humana), límite insuperable para el mal, conserva, por tanto, su potencial teofánico. Pero, en segundo lugar, esta potencialidad teofánica, para serlo eficazmente, parece precisar una forma extraordinaria de intervención divina: la gracia, esa divina medicina, ⁸² que tiene el poder de transformar el mal en bien, los vicios en virtudes,

75 *De praed.*, 374 C (*M.*, 33.213-17).

76 «Et ipsa materia [...] habet resonantias quasdam, hoc est, resultationes intellectualis pulchritudinis» (*Expositiones*, 164 B [*B.*, 44.896-9]). Cf. también *Expositiones*, 129 AB (*B.*, 3.94-4.117).

77 Cf. *Expositiones*, 172 A-173 A (*B.*, 53.1206-54.1256).

78 Cf. *Expositiones*, 146 AC (*B.*, 23.128-24.158).

79 «Non enim spes redeundi ab illo penitus ablata est» (*Periph.*, V, 862 D)

80 «Quamvis humana mens a Creatore suo elongata sit per praevaricationem, numquam tamen ab eo deserta per naturae dignitatem» (*Expositiones*, *B.*, 75.410-2).

81 Cf. *Periph.*, II, 538 B (*SW*, 32.25-8), 540 AB (*SW*, 36.20-31); IV, 782 BC, 799 B-800 C, 807 BC, 817 AD; V, 959 AB.

82 Cf. *Periph.*, V, 872 A.

lo inferior en lo superior.⁸³ En su forma más elevada, la encarnación del Verbo, la vida humana queda liberada de la consecuencias del pecado y se renueva para ella la posibilidad, mediada también por la libertad,⁸⁴ de orientar hacia Dios su *conversio*, de llevar su ser a la más perfecta semejanza.⁸⁵

La existencia histórica y mundana no frustra, por lo tanto, el orden creado ni inhabilita al hombre para la realización de su función específica dentro de él. También en este accidentado espacio de la materialidad la imagen de Dios es una tarea viable, aunque de modo diferente a lo que hubiera sido de no abandonar el marco inicial que Dios dispuso para él:⁸⁶ la *conversio ad Deum* y la *beatitudo* consiguiente tienen en este mundo las formas y los modos propios de nacer y alimentarse de su contrario. Las nuevas condiciones de existencia hacen que el reconocimiento que la bondad divina pueda obtener de la libertad humana sea especialmente valioso y apreciado: el extravío por el pecado y la caída en el mal le imprimen a la alabanza humana una autenticidad y una intensidad que no tendría de haber evitado ese rodeo.⁸⁷ La negatividad de la existencia humana se traduce en el especial valor de su alabanza. La experiencia de lo opuesto hace más bello el elogio y le da más contenido y sustancia al agradecimiento.⁸⁸ La historia, en este sentido, no es sólo reparadora y purgativa, no es la vuelta al paraíso para comenzar allí aquella *conversio* y *adunatio creaturarum* que en este mundo no cabía emprender. Al contrario, la historia y el mundo, son lugar de *formatio*, de reconciliación del hombre con su propio ser y de unificación exaltadora de lo creado. La historia y el mundo quedan por tanto revaluados en la medida en que también aquí le es dado al hombre ser tal haciendo realidad su natural condición de imagen de Dios.

José Luis Cantón Alonso
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pl. Cardenal Salazar, 3
E-14071 CORDOBA

83 Cf. *Periph.*, V, 916 AD.

84 «Potest gratia peccata indulgere, neque hoc absque bona hominis voluntate. Neque enim invitus vult Deus attrahere, sed volentes, ne donum liberi arbitrii in servitutum redigere videatur» (*Expositiones*, 204 AB [B, 129.504-8]).

85 *Homilia*, 295 B-296 D (J, 302.4-316.46); *Comment.*, 297 A-298 A (J, 94.1-102.34).

86 «Non enim mole vel spatiis discernitur paradus ab isto habitabili orbe terrarum, sed diversitate conversationis, differentiaque beatitudinis» (*Periph.*, II, 538 B [SW, 32.31-3]).

87 «Ideoque Deus superbiam humanae naturae spernere volens, propriis suis irrationabilibus libitisque motibus hominem permisit abuti, ut in seipso probaret, quid sui Conditoris gratia meritumque obedientiae, et quid irrationabilis motus superbaque mandati transgressio sibi conferret» (*Periph.*, IV, 855 CD).

88 El mal y lo negativo contribuyen, por contrariedad, a la exaltación del bien y la belleza de la totalidad creada (Cf. *Periph.*, V, 982 D-983 A).