

El sentido metafísico del De Divisione Naturae de J. Escoto Erigena

J. Adolfo ARIAS MUÑOZ

Ante las teorías que propugnan la ausencia de un espíritu filosófico en la Edad Media, surge esplendorosamente la figura de Escoto Erígena. Este es considerado como el primer pensador medieval con una doctrina comprensiva, originaria y original de los problemas metafísicos. De su figura nos dice Mario Dal Pra: «Ninguna construcción de pensamiento producida por la sociedad romano-bárbara tiene la potencia especulativa, la amplitud sistemática, la profundidad humana, que la de Escoto; por eso permanece casi solitaria en la literatura de los primeros siglos hasta el año mil» [*Enciclopedia Filosófica*, Sansoni Ed. voz *Escoto Erigena*]. Y, en tanto que tal, representará, en el *ámbito histórico*, la continuidad de la aportación inglesa a la cultura del continente, de una parte y, de otra, el prototipo del racionalismo culturalista de los primeros siglos medievales.

En el *orden filosófico*, Escoto hará acto de presencia como el realizador de la síntesis entre la filosofía latino-cristiana, gracias a su conocimiento del griego y a su labor como traductor que ha permitido a F. C. Bauhr [*Historia de la doctrina cristiana de la Trinidad y la Encarnación*] verlo como un epígono del monismo alejandrino, y Brilliantoff y Dräseke, que lo enmarcan más que con el neoplatonismo pagano, con el neoplatonismo cristiano de los padres griegos. En un intento de síntesis que, para V. Albanese (*Il pensiero di Giovanni Scoto Erigena*, Messina, 1929) no logra llevar a buen puerto.

Por otro lado, y también en el orden filosófico, puede considerarse a Escoto Erigena como aquél que lleva a cabo la primera gran secularización de la teología cristiana que, lejos de tener como resultado la eliminación de la metafísica en el contexto medieval, como

pretende hacernos ver a A. Mignon en *Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor* (París, 1895), establece las bases para la creación de todo un contexto filosófico.

Todo ello, si bien no debe inducirnos al error de la afirmación de Hareau (*Le commentaire de J. Scot Erigène sur Martianus Capella*, París, 1862), que lo considera como un librepensador que preludia la filosofía moderna, tampoco podemos olvidar la trascendencia histórica de su pensamiento el cual ha sido considerado, quizá un tanto exageradamente, como el padre de la escolástica y la mística junto con la teología especulativa [Cfr. Delacroix: *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, París, 1900, y E. Buonauotti: *Il misticismo medioevale*, Pinerolo, 1928].

De cualquier forma, el valor filosófico *de este vir barbarus in finibus mundi positus*, como lo definió Anastasio, el bibliotecario italiano de Carlos el Calvo, es incuestionable, y ello constituirá la tesis fundamental en el presente trabajo.

I. LAS DIFICULTADES INTERPRETATIVAS DEL PENSAMIENTO DE ESCOTO ERIGENA

Las dificultades para la interpretación del pensamiento del Erigena pueden distribuirse en un triple ámbito: el cronológico-biográfico, el literario y el doctrinal. Para una mejor comprensión del tema que nos ocupa es necesario que nos detengamos un momento en estas cuestiones.

A) DIFICULTADES DE ORDEN CRONOLÓGICO-BIOGRÁFICO

Parece claro el origen irlandés de *Juan Escoto Erigena* [Juan el escocés, tal es el significado del nombre, de Irlanda (Escoto(scoti) de Irlanda (Erin), que es el nombre con el que se conocía en aquella época a Irlanda, junto con los nombres de Hibernia y Scottia]; por tanto su nombre Juan Escoto Erigena se traduce por Juan el Escocés, perteneciente a la *gens de Erin*. La transcripción de Erigena por Erigena ha sido una deformación lingüística afortunada.

Pero si lo anterior ya está establecido y claro, no parece tan clara su cronología y formación intelectual, si bien, como señala Cappuyns [*Jean Scot Erigene, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, p. 9], en este caso concreto tiene esto una relativa menos importancia. En lo concerniente a su desarrollo biográfico lo primero que nos tropezamos es con una aparición pública de fecha imprecisa. Ueberweg-Geyer adoptan como término medio la del 810 como fecha de nacimiento. Ca-

puyns, de forma más imprecisa, sitúa la fecha en el primer cuarto del siglo IX, señalando al mismo tiempo que su madurez habría que situarla del 850 al 870.

Hacia el 850 [Cappuyns señala como fecha límite entre el 846-47] se le encuentra en la corte de Carlos el Calvo y dirigiendo la escuela palatina. Permanece en cierta penumbra las razones de esta venida a Francia de Escoto.

Conocía el griego, aunque con los defectos propios de la época (Cfr. Cappuyns, *o. c.*, pp. 138 y ss.), pero no puede precisarse dónde adquirió su cultura helenística.

En el 851 es llamado por Hincmaro de Reims para que interviniese en la disputa sobre la predestinación, que había provocado Godescalco. Pero fue peor el remedio que la enfermedad.

Efectivamente, para su intervención, Escoto escribió su obra *De divina Praedestinatione* con la que no contenta a ninguno de los contendientes en la disputa, siendo condenada su doctrina en los concilios de Valence (855) y, posteriormente, en el de Langres (859).

Cappuyns (*o. c.*, p. 111) apunta como causas de esa salida inesperada de Escoto en torno al problema de la predestinación (la cual condena por el tribunal de la razón) el hecho de que, por un lado, tenía un gran desconocimiento de los debates anteriores sobre el tema, lo que era un claro síntoma de ingenuidad. Por otro lado, Cappuyns menciona otra razón de su fracaso. Esta fue la peculiar visión personal que transparentan sus escritos, muy sintético e incapaz de seguir el lenguaje de los controversistas de su época.

Es precisamente esto último lo que ha tratado de poner de manifiesto G. Mathon [Cfr. *L'utilisation des textes de St Augustin par J. Scot Erigène dans son De Praedestinatione*, en «Actes du Congrès International Agustinienne», III, París, 1954, pp. 419-28)], para quien el *De Praedestinatione* representa, de un lado, la primera etapa de su vida, de marcado influjo latino. De otra parte, y al mismo tiempo, la primera tentativa de originalidad al utilizar el método de la *antifrasis* y utilizar los textos, especialmente de S. Agustín, llevándolos más allá de lo que éste pretendió e incluso deformándolos.

De cualquier forma, no parece que tal disputa pasara de ser un acontecimiento circunstancial en la vida de Escoto y tan sólo tuvieron como consecuencia las duras palabras de Prudencio de Troyes en su *De Praedestinatione contra Ioannem Scotus* y las censuras de los concilios de Valence y Langres.

Hacia el 858 recibe el encargo del rey de traducir las obras del Ps. Dionisio. Su *Versio Dionisii* se continuará con la traducción del *De Ambiguis* de Máximo el Confesor y el *De Imagine* de Gregorio de Nisa [En el marco de las traducciones medievales del Pseudo Dio-

nisio, es interesante la obra del padre Théry: *Etudes Dionysiennes I. Hilduin, traducteur de Dénys*. Paris, Vrin, 1932]. Su obra fundamental: *De Divisione Naturae*, fue escrita hacia el 860-62. Las referencias a Escoto se pierden tras la muerte del rey (877), proliferando las leyendas en torno a su muerte.

B) LAS DIFICULTADES DE ORDEN LITERARIO

Estas dificultades se centran básicamente en la determinación de la obra original de Escoto, la cual puede dividirse en dos grandes grupos: el de las traducciones y el de las obras exegéticas y de síntesis filosófico-teológicas.

a) *Las traducciones de Escoto Erígena*

La *Versio Dionysii*, llevada a cabo por petición de Carlos el Calvo. Fue impresa por primera vez en Estrasburgo en 1503, junto con la nueva traducción de Juan Sarrazeno y la «reciente» de Marsilio Ficino. Fue reeditada posteriormente en 1556 en Colonia con el conjunto de las traducciones conocidas. Floss la insertó en 1853 en sus *Joannis Scoti Opera* [*Patrologia latina*, CXXII, 1039-1194].

La *Versio Maximi*, que contiene el *De Ambigua* de Máximo el Confesor. Los *Ambigua* no son otra cosa que la traducción del comentario a los pasajes más difíciles de los sermones de Gregorio Nazianzeno, escritos por Máximo a requerimiento de Juan de Cizico. Cappuyns sostiene que, además de los *Ambigua* referidos a Gregorio Nazianzeno, Escoto habría traducido también algunos de los pasajes de Máximo el Confesor de su obra *Ambigua in divinam Scripturam*, con lo que abría a Occidente el conocimiento de Máximo el Confesor.

También tradujo el *Sermo de Imagine* de Gregorio de Nisa, al que a veces confunde el mismo Escoto con Gregorio Nazianzeno, llamado el teólogo (como sucede en algunos pasajes del *De Divisione Naturae*) [Cfr. Cappuyns, *o. c.*, p. 176]. Ante la discusión de si esta obra ha sido traducida entera o parcialmente, Cappuyns considera que Escoto la tradujo en su totalidad (*o. c.*, p. 173).

Versio Epiphanií, en la obra *Ancoratus*, que Escoto tradujo bajo el título *Liber de Fide* o *Sermo de Fide*, y que Cappuyns, adhiriéndose a la opinión de Dräseke, considera que fue igualmente el traductor aportándose como prueba la forma en que vienen citados diversos pasajes de la misma en el *De Divisione Naturae*. El resto de traducciones son consideradas por Cappuyns como espúreas.

b) *Las obras exegéticas y de síntesis filosófico-teológicas*

Son múltiples las obras atribuidas a Escoto Erígena. Tritemio le atribuye el *De officiis humanos* y el *Tractatus in Mathaeum*. Para Bale, Escoto es el autor del *De officiis divinis*, unos *Commentarii Scripturarum*, *Paraphrastici tomi*, *De immaculatis mysteris*, *De Fide contra bárbaros*, *Dogmata philosophorum* y una *Diputatio quaedam cum Theodori Studita*, la cual Lehmann ha identificado como la *Clavis Physica* de Honorio de Autum. E. K. Rand le atribuye un *commentum Boetii*, que Cappuyens ha identificado como de Remigio de Auxerre.

Cappuyens (cfr. o. c., p. 182) considera como obras originales de Escoto el *De divisione Naturae*, el comentario al Pseudo Dionisio *Expositiones super Ierarchiam Caelestem*, considerando como no originales del Erígena las *Expositiones super Ierarchiam Ecclesiasticam* y el texto completo de las *Expositiones in Mysticam Theologiam*. También señala a Escoto como el autor de los Comentarios al Evangelio de S. Juan.

La única edición completa todavía disponible de la obra de Escoto es la contenida en Migne, Patrología Latina, 122, y debida a Floss y que contiene el «De praedestinatione»; la «Versio ambiguum sancti Maximi»; la «Versio operum sancti Dyonisii Areopagitae»; el «De divisione naturae»; las «Expositiones super Ierarchiam Caelestem sancti Dyonisii»; los «Commentarius in S. Evangelium secundum Ioannem»; y la «Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Ioannem».

De algunos escritos se han hecho ediciones críticas por separado. De ellas haremos referencia en las páginas de bibliografía.

C) LAS DIFICULTADES DE ORDEN DOCTRINAL

Estas dificultades surgen como consecuencia del estilo de Escoto. Estilo que, a raíz de las múltiples antinomias y contrastes, ha dado lugar a diversas interpretaciones y caracterizaciones de su pensamiento. De cualquier forma, y siendo restrictivos, dos son las grandes polémicas que nos preocupan y en cuya solución recaerá nuestro trabajo. Me refiero a las polémicas concernientes a la determinación de si el pensamiento de Escoto puede considerarse como un racionalismo, de una parte, y de otra si el pensamiento de Escoto se mueve en la línea o no del monismo y el panteísmo. Antes de entrar en nuestra resolución de las cuestiones, conviene establecer el *status quaestionis* de la discusión.

Respecto a la cuestión de si el pensamiento del Erígena es o no un racionalismo, debemos decir que ese tema ha sido enormemente

discutido. Para Hareau, que considera a Escoto como un librepensador que prelude la Edad Moderna, no cabe la menor duda de esa cierta adscripción racionalista, sobre todo a partir del examen del manuscrito de las *Annotationes in Marcianum*.

De Wulf, en su primera edición de la Historia de la Filosofía medieval, señalaba a Escoto como el padre del racionalismo medieval. En ediciones posteriores matiza la expresión equívoca del término racionalismo añadiéndole el calificativo de religioso (racionalismo religioso medieval en lugar del racionalismo religioso moderno que, en nombre de la razón, rechaza el dogma cristiano) (cfr. *o. c.*, pp. 114-15).

Cappuyns, por su parte, rechazará el apelativo de racionalista y dirá de Escoto, simplemente, que es un «teólogo que trata de comprender, a través del estudio de los Padres y de la reflexión, el sentido de la escritura y de la fe» (cfr. *o. c.*, p. 384).

En el marco de esta polémica, U. Corsini [*Su alcuni testi di Giovanni Escoto Eriugena, Razionalismo o misticismo, Rovereto, 1953*] trata de presentar una postura mediadora y nos presenta a un Escoto tratando de encontrar una armonía entre el misticismo y el racionalismo.

En cuanto a la segunda situación polémica en el ámbito hermenéutico de Escoto, su concepción de la naturaleza (omnicomprensiva y englobante) ha dado lugar al planteamiento del problema del monismo y panteísmo en los que Escoto se movería. También este punto ha hecho surgir una importante discusión.

Para Cappuyns, el pensamiento de Escoto no es un panteísmo ni un monismo de corte sustancialista y lo caracterizará como un monismo ejemplarista (cfr. *o. c.*, p. 385).

De Wulff matizará esta expresión de Cappuyns al considerarla como restrictiva del pensamiento de Escoto en el *De Divisione Naturae* y que, de confirmarse la tesis de Cappuyns quitaría originalidad al pensamiento de Escoto al simplificarlo y hacer del *De divisione Naturae* un simple comentario de las tesis ejemplaristas agustianas.

Vinculada a esta cuestión se halla la polémica en torno al panteísmo de Escoto. Sobre este punto, Cappuyns es tajante. No es Escoto un panteísta, aun a pesar de reconocer que los textos erigenianos son eminentemente conflictivos, pero predominan aquellos que contradicen la adscripción panteísta (cfr. *o. c.*, pp. 347-51).

Gilson, en la *Filosofía de la Edad Media*, hace escasa referencia a todos aquellos pasajes en los que la inmanencia de lo finito en Dios viene expresamente reflejada en Escoto. Hace especialmente hincapié en aquellos otros textos en los que parece contrastar cualquier solución de tipo inmanentista, con lo cual parece forzarse la solución

que el mismo «discípulo» de Escoto parece entrever» (cfr. o. c., pp. 195-96).

De Wulf, por su parte, reconoce la dificultad del problema al señalar esa diversidad de textos que se encuentran en el *De divisione Naturae*, en los que unos afirman la unidad y compenetración de todo en Dios, mientras que otros afirman la multiplicidad y diversidad (cfr. o. c., pp. 116-17). Pero, señala, lo importante no es la sentencia de la validez de uno o de otro de los textos contrarios, sino la posibilidad de ser conciliados.

Mario dal Pra [*Scoto Eriugena*, Milano, Fratteli Bocca, 2.^a ed., 1951] sigue esta línea de conciliación al señalar que lo importante no es encontrar y esforzarse por hallar el acuerdo entre las distintas manifestaciones del problema, sino en *indicare la radice del contrasto que é alla base della speculazione scotista* (o. c., p. 144). Base de la especulación escotista que radica precisamente en el contraste entre immanencia y trascendencia, entre la lógica especulativa o de la immanencia y la lógica de la trascendencia, y en las cuales, si bien la primera *tende a bloccare l'infinito nel finito*, la segunda *tende a liberarlo da ogni finito*. Pero —y ello es importante tenerlo en cuenta para la comprensión del pensamiento de Escoto— según señala Dal Pra, *a nessuna della due prospettive o delle due logiche, Scoto vuole rinunciare* (o. c., p. 140). Lo que obviamente deja abierta la diversidad de interpretaciones al posibilitar un amplio campo de las mismas.

II. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA ESPECULACION ERIGENIANA: LA CORRELACION «RATIO-AUCTORITAS»

Una vía de solución al debatido tema del racionalismo erigeniano, al que se ha hecho alusión en el apartado anterior, puede hallarse en el análisis de las relaciones Razón y Fe tal como Escoto la plantea.

Partamos de la consideración de que la doctrina erigeniana sobre este punto es una clara síntesis de S. Agustín y el Pseudo-Dionisio. San Agustín, como es conocido, tiene como uno de sus máximos objetivos el alcanzar, al través de la fe en las Escrituras, la inteligencia de lo que éstas enseñan. El texto de Isaías VII, 9, *nisi crederitis non intelligetis*, se traducirá en el sermón 43 en la expresión *intellige ut credas, crede ut intelligas*, que refleja la doble actividad de la razón. De un lado, precediendo al asentimiento de la fe (*intellige ut credas*) y, de otra, siguiéndola con la aceptación de la verdad revelada (*crede ut intelligas*) y que San Anselmo reflejará en la conocida fórmula, no agustiniana, de *fides quaerens intellectum*.

El problema de las relaciones entre Razón y fe no radica en la determinación de las mismas antes de la Revelación, sino después de la revelación en el hombre actual. En este sentido, el pensamiento erigeniano parte de un doble hecho concreto. De una parte, del *factum* de la Revelación expresada en las Escrituras. De otra, del *factum* de la Razón humana. Y, de ahí, surge una pregunta: ¿qué relación existe entre la Revelación, es decir, entre las Escrituras, y la razón humana? La respuesta a esta pregunta debe llevarse a cabo atendiendo a dos principios metodológicos. Por un lado, *la identidad filosofía-Religión*, lo que implica la imposibilidad de que entre ellas exista una contradicción, tesis ésta que Escoto recoge del *De vera Religione* agustiniano (cap. 5), en tanto que ambas emanan de la sabiduría divina: ¿Acaso, nos dice Escoto en el *De Praedestinatione*, tratar de la filosofía es otra cosa que exponer las reglas de la verdadera religión, por la cual se adora humildemente a Dios, suma y causa principal de todo, y se investiga de modo racional?» [Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationaliter investigatur, regulas exponere? (*De Praedestinatione*, L. I., c. 1., P. L. CXXII, col. 357 C-358 A)].

De otra parte, el segundo principio metodológico que debe atenderse es aquel que expresa el carácter de árbitro que la razón posee en el marco de la interpretación que debe darse a las Escrituras: «La autoridad se deriva de la verdadera razón, pero no la verdadera razón de la autoridad. Toda autoridad, pues, que no se conforma con la verdadera razón, tiene poco valor.» [«Auctoritas ex vera ratione processit, ratio vera nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infima videtur esse» (*De Divisione Naturae*, L. I., cap. 69. P. L., vol. cit., 513 B.; ed. Oxford, cap. 71, p. 39)]. Lo que lleva consigo la posibilidad, para la razón, de una actividad crítica, aunque no sobre la *ratio vera*, que es *auctoritas vera*, sino sobre la *auctoritas* que sofoca esa misma razón [Sobre estos aspectos son reseñables los capítulos 63-64 del L. I. del *De Divisione Naturae*, Ed. Migne, columnas 508 D, 509-A, ed. Oxford, cap. 65-66, p. 37]. A propósito de esto, De Wulf afirmará que esta actitud permitirá a Escoto la adaptación del dogma a sus concepciones personales recurriendo para ello a la alegoría y sacrificando ya la lógica del sistema, ya el dogma [cfr. *Historia de la Filosofía Medieval*, I, p. 114]. Aspectos que, a no dudar, también se proyectarán en la misma historia de la mística y que puede entreverse en la educación que la Congregación de los Hermanos de la Vida Común llevará a cabo.

En consecuencia, observamos que, a raíz de este planteamiento de la doble actividad de la Razón que Agustín de Hipona señalara

y reflejara en la expresión *intellige ut credas, crede ut intelligas*, debe necesariamente examinarse, de un lado, el papel de la fe como punto de partida de la especulación erigeniana y, de otro, examinar igualmente la correlación *Ratio-Auctoritas* y su diferenciación respecto de la *Ratio-Auctoritatis*.

A) LA FE COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA ESPECULACIÓN ERIGENIANA

Un punto debe aparecer como claramente delimitado: la consideración de que la fe es el punto de partida de la reflexión erigeniana. «Nessun dubbio, nos dice Mario Dal Pra, intorno al carattere sostanzialmente religioso: del mondo dentro il quale si muove la problematica del pensiero scotistico; ma nessun dubbio, altresì, che si tratta d'un mondo religioso non statico, ma dinamico; il principio del movimento é dato dalla coscienza de limiti dentro i quali la vita religiosa inesorabilmente si verrebbe a chiudere, qualora la si volesse ricondurre a passiva accettazione d'una tradizione non approfondita e non rinnovata» (*o. c.*, p. 67).

Los textos de Escoto no pueden ser más elocuentes en ese diálogo entre el Maestro y el Discípulo que es el *de Divisione Naturae*:

«M.—Considero que el exordio del razonamiento debe tomarse de la palabra divina.

D.—Nada más conveniente, pues es necesario que toda investigación sobre la verdad comience a partir de ella.»

(*Divisione Naturae*, L. II, cap. 15, Migne 545 B. Ed. Oxford, p. 56.)

La fe en la Revelación, en las Escrituras es, pues, el punto de partida, pues en ella se contiene la verdad sin paliativos. Esto es un hecho común en la cultura medieval, que tiene conciencia de la estabilidad de la Revelación, en tanto que la palabra revelada es la palabra de Dios.

Por eso esa mencionada identificación entre Filosofía y Religión. La verdadera filosofía, nos dice en el *De praedestinatione*, es la verdadera religión y, a la inversa, que la verdadera religión es la verdadera filosofía (Migne, p. 358 A), y ello no por un endiosamiento de la filosofía, sino por el reconocimiento de que la verdad alcanzable por el hombre (es decir, la filosofía) sólo es posible por la previa «donación» que es la Revelación, la Escritura. Hasta el punto de que, como dirá en el *De Divisione Naturae* (V. 31, 941 B) ante la imposibilidad de encontrar en la Escritura la solución a un problema, es necesario «honrar con el silencio esa oscura cuestión antes que caigamos en el error» [atque ideo illam obscuritatem silentio honorificamus], y que ha conducido a M. dal Pra a afirmar que la estabili-

dad inicial y prejudicativa de la Revelación tiene, en el pensamiento de Escoto, un origen pragmático (cfr. *o. c.*, p. 70), pragmatismo que, por otro lado, es coherente con la época.

La Fe en la Revelación, pues, constituye el pórtico de entrada. La Escritura es, en definitiva, el único *criterio de verdad*, y en este sentido la Escritura es *Auctoritas* y la verdadera filosofía es tal porque sigue a la *Auctoritas verdadera*: la Escritura. De ahí la identificación entre Religión y Filosofía (*nisi credideritis non intelligetis* de Isaías) y la ausencia de contradicción en tanto que ambas proceden de la misma fuente: Dios.

La cuestión, hasta aquí, parece clara. La Escritura proporciona el contenido de nuestro saber racional. Sin él éste sería ciego. Nuestro saber se llena de la verdad revelada por las Escrituras.

Pero ¿no sería esto la afirmación de una radical pasividad del sujeto humano? Sí, si nos limitáramos sólo a la parte de la creencia. La Fe es la *conditio sine qua non* del saber, para Escoto (*nisi credideritis non intelligetis*). Pero el objetivo no es la creencia, sino la intelección de aquello que se cree, así como de lo existente para ver en ello la *manifestatio*, la «explicatio», diría Cusa, de Dios: *Fides quaerens intellectum*.

En definitiva, pues, el hombre debe progresar con su inteligencia hasta la comprensión del todo, que estará de acuerdo con lo revelado. No se trata de detenernos en la Fe, es preciso profundizar en ella, y eso por una sencilla razón, como nos dice en el *De Divisione Naturae*: «Es necesario seguir siempre la autoridad de las Sagradas Escrituras porque en ellas, como en arcas secretas, está contenida la verdad» [L. I, cap. 64, Migne 509 A].

La clave de este texto se encuentra, a nuestro juicio, en la expresión «*veluti quibusdam suis secretis sedibus*», por cuanto que en ella se da cuenta, de una parte, de la posibilidad de la interpretación racional de la Escritura, en tanto que está contenida en ella «como en arcas secretas». De otro lado, se hace alusión a que la más alta categoría humana es el ascenso intelectual para la comprensión de lo verdadero. Un bello pasaje de la *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Joannem*, en el que se nos narra la entrada de Pedro y Juan en el sepulcro de Cristo, que simboliza a las Escrituras, es enormemente elocuente para esta cuestión y es necesario que lo reproduzcamos:

«Entra primero Pedro en el sepulcro, después Juan; pero como ambos corren, ambos entran. Y, por esto, porque se ha escrito «A no ser que no hayáis creído, no entenderéis», necesariamente la fe precede al testimonio de la Sagrada Escritura; después, a continuación, viene el entendimiento, al cual se le prepara la entrada por medio de la fe. Así pues, Pedro conoció a Cristo Dios y hecho ya hombre en el tiempo, y dijo: «Tú eres Cristo, el Hijo

de Dios vivo.» Voló muy alto. Pero más alto voló aquél que comprendió que el mismo Cristo Dios había sido engendrado de Dios antes de todos los tiempos, diciendo: «en el principio era el Verbo» (P. L. Migne, vol. c., 284, C-285 B).

El reconocimiento de la necesidad de la Ratio y su valor pone en primer plano el tema de la relación Ratio-Auctoritas, que ha dado lugar a la ya citada polémica acerca del racionalismo erigeniano.

B) LA CORRELACIÓN RATIO-AUCTORITAS Y SU DIFERENCIACIÓN DE LA RATIO-AUCTORITATIS

En Escoto encontramos un doble sentido del término *Auctoritas*, con los cuales entra en relación la Ratio. Uno es la *Vera Auctoritas*, referida a la Auctoritas de las Sagradas Escrituras, y otra es la *Autoridad de los Padres*. Un texto del *De Divisione Naturae* es aclarador y significativo para esta cuestión:

«La autoridad, en efecto, se deriva de la verdadera razón, pero no la razón de la autoridad. Y toda autoridad que no se conforma con la verdadera razón tiene poco valor. La verdadera razón, por el contrario, porque es firme e inmutable por fuerza propia, no tiene necesidad de ser reforzada por el concurso de ninguna autoridad. La verdadera autoridad, me parece, sin embargo, no es otra cosa que la verdad encontrada con la fuerza de la razón y transmitida por escrito por los santos Padres a la posteridad, por su utilidad» (O.c. L. I, cap. 69; Migne, 513 B; ed. Oxford, cap. 71, p. 39).

a) *El sentido de la «Vera Auctoritas»*

El texto anterior no puede ser más claro: *Auctoritas ex vera ratione procesit, ratio vera nequaquam ex auctoritate*. ¿Cuál es su significado? Sencillamente, que la *Vera Auctoritas* (La Escritura) procede de la Verdadera Razón. Entre ellas no existe contradicción porque «*ambo siquiden ex uno fonte*»: Dios. Lo que es indicio de que, para Escoto, la autoridad verdadera lleva consigo la verdad de la Ratio (Es la expresión anteriormente mencionada de que la verdadera religión y la verdadera filosofía coinciden).

Con ello, Escoto no se enfrenta al dogma revelado, ya que si es *ratio vera* entonces la filosofía verdadera muestra su dependencia de Dios y, en ese sentido, es vera auctoritas: *Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit* (De Div. Nat., I, 66, P. L. 511 B).

b) *La Razón de la autoridad*

Si la auctoritas vera es lo precisado en el apartado anterior, la razón que proviene de la Autoridad, nos dice Escoto, no necesaria-

mente es *ratio vera*. ¿Qué quiere decirnos Escoto? Sencillamente, como lo explicita claramente en el texto anteriormente citado: «que la verdadera razón no tiene necesidad de ser reforzada por el concurso de ninguna autoridad». Con ello, evidentemente, Escoto no trata de desautorizar la exégesis de los Padres de la Iglesia. Escoto reconoce explícitamente la importancia de su labor. Pero si, como muy acertadamente ha señalado De Wulf, el considerar que sus exégesis de las Escrituras constituyen, a lo más, una probabilidad en favor del sentido que hay que dar al dogma, pero de ninguna forma su último sentido. La *Ratio Vera*, para serlo, no se apoya en ninguna autoridad, lo que da pie al ejercicio de la razón, que con su actividad, trata de comprender la Escritura para, de esa forma, ver en la realidad la manifestación de la divinidad.

¿Es acaso esto un racionalismo? Si por tal se entiende, como señala De Wulf, el rechazo del dogma cristiano en provecho de la primacía de la razón, es evidente que ésta no sería la posición defendida por Escoto. En Escoto no se daría esa oposición. El racionalismo erigeniano, si pudiera hablarse así, radicaría en su intento por esclarecer, con la razón, la realidad, pero según la revelación, pero nunca oponiéndolas. Se podría decir que en Escoto el acto de fe se prolonga con el acto de Razón.

III. LOS VALORES METAFISICOS DEL «DE DIVISIONE NATURAE»

Tras la determinación de los problemas interpretativos del pensamiento de Escoto Erígena y de solventar, en cierta manera, la cuestión acerca del racionalismo erigeniano al través de la referencia al *Crede ut intelligas* como punto de partida, de un lado, y de otro la determinación de la distinción erigeniana entre la Auctoritas Ratio y la Ratio Auctoritatis, debemos continuar la exposición del problema que nos ocupa con unas reflexiones sobre el sentido fundamentalmente metafísico que encierra la obra fundamental del Erígena: el *De Divisione Naturae*.

Sin embargo, debe tenerse presente que para Escoto, que parte de la Fe, lo inteligido no ha de contradecir lo alcanzado por la razón, y también que ve en el hombre la imagen de Dios. En consecuencia, como ha indicado Dal Pra, la consideración base es la de, por una parte, la trascendencia de Dios al ser y, por otra, la inmanencia de lo real en Dios, en un claro esquema jerárquico del universo de marcado espíritu neoplatónico.

De esta forma, el *De Divisione Naturae*, más que un tratado estrictamente teológico, como trata de mostrar por todos los medios Cappuyns, es básicamente una obra filosófica. Es decir, es la obra que refleja el despliegue de la Ratio en su intento por comprender el *mysterium fidei*, sin que por ello se niegue del *De Divisione Naturae* que contenga un «saber de Dios» (theo-logía). De Wulf contesta así a Cappuyns, el gran defensor del carácter teológico de la obra erigeniana: «Cappuyns argumenta que todo el estudio de lo real está situado a la luz de lo divino y de la *theoria theologica*. El hecho es indiscutible. Pero el *altior intuitus*, que pone incesantemente al lector ante la contemplación de la esencia divina, pertenece todavía al orden de las indagaciones racionales y lleva a una doctrina filosófica sobre el Ser supremo. Por otra parte, no menos cierto es, nos parece, que el *De Divisione Naturae* constituye una construcción ordenada y unificada de lo real como tal, en que los seres limitados que están fuera de Dios y a su lado son estudiados por sí mismo; sombras frente a Dios, los seres finitos son algo real, cuando los consideramos en sí mismos (tercera etapa). Todavía más: los individuos de una misma especie forman una unidad, de tal modo que todos los hombres se unen en una misma *humanitas*. Especies y géneros están jerarquizados de acuerdo con el ritmo típico del realismo exagerado. Finalmente, el retorno ascendente del que habla la tercera etapa, es un retorno real. Todo esto es metafísica, filosofía y privarlo de su título filosófico es menguar la personalidad de Escoto. También es filósofo cuando exige que toda construcción teológica se erija según las reglas de la dialéctica, de conformidad con su característico lema «*nemo intrat in caelum nisi per philosophiam* (cfr. *Annotationes in Marcianum*, 38, 11, citado por Cappuyns, p. 305).

En definitiva, pues, en el *De Divisione Naturae* hallamos una explicación metafísica de la realidad. En consecuencia, consiste en la descripción del despliegue de la razón que, consciente del mundo y la realidad como *manifestatio Dei*, trata de alcanzar su *explicatio*, su fundamento.

El desarrollo de esta cuestión la llevaremos a cabo atendiendo al siguiente esquema:

A) El carácter comprensivo y absoluto del concepto erigeniano de «Naturaleza».

B) Análisis del dinamismo de la naturaleza al través de la dialéctica gnoseológico-ontológica.

C) La configuración del *De Divisione Naturae* como una expresión metafísica de la realidad.

A) EL CARÁCTER COMPRENSIVO Y ABSOLUTO DEL CONCEPTO ERIGENIANO DE «NATURA». LA «NATURA» COMO «PHYSIS»

El inicio del *De Divisione Naturae* no puede ser más claro en lo concerniente a la concepción que de la naturaleza nos ofrece Escoto Erígena. Dice así:

«Habiendo pensado largo tiempo y estudiado atentamente, cuanto me lo permitían mis fuerzas, en la primera división de todas las cosas que o pueden ser percibidas por los sentidos o superan su capacidad, que es la división en cosas que son y en cosas que no son, se me ofreció un término general para expresar las unas y las otras, la palabra griega «physis», que corresponde a la latina «natura» (L. I, cap. 1, initio, Migne 441 A; Oxford, p. 1).

Dos ideas claves aparecen en el texto. En primer lugar se afirma que la primera división de las cosas en el orden del conocer, es el de las cosas que son y cosas que no son, y ello constituye una experiencia primordial. En segundo lugar se nos señala que, para designar esta división, se utiliza la expresión griega «Physis» y su equivalente latina, «Natura».

Ello conduce a la afirmación del término Naturaleza como algo *englobante*, envolvente, de toda la realidad (cierto parentesco con el *Das Ungreifende* de Jaspers o la «Sustancia» spinozista). En consecuencia, tanto lo que es como lo que no es, cae en el ámbito de la naturaleza, es naturaleza. Sin embargo, y para precisar el sentido pleno del concepto erigeniano de naturaleza, se necesita a su vez la explicitación del significado de ese ser y no ser que el término engloba.

Del texto mencionado parece deducirse que «aquello que primero cae bajo nuestro sentido [«aquello que percibimos por nuestros sentidos y aquello que se nos escapa] no es propiamente el ser, sino el ser y el no ser, pero no en el orden de lo absoluto. No se trata de una nada absoluta, sino del no-ser relativo. El punto de partida es la experiencia del *ser que no es todo el ser*.

Con otras palabras, podría decirse que el objetivo del Erígena no es otro que el descubrimiento del en-sí de todo ente, es decir, su fundamento. O sea, lo que debe dar razón de su despliegue. Pero ello no es lo que se conoce por los sentidos, sino tan sólo su manifestación. Con ello, pues, se aprecia la división clara entre lo que podríamos llamar mundo de lo fenoménico y el mundo de lo nouménico, el mundo del aparecer y el mundo del ser. Por eso, nos dice, son varios los modos de interpretar esta dualidad inicial. De un lado, aquella que establece que sólo lo que cae bajo el sentido corpóreo puede decirse racionalmente, es decir, que es. Mientras que aquello que escapa a los sentidos se dice que no es para el sentido,

aunque sí lo es para la inteligencia. Por otro lado, también se dice que son y no son las cosas atendiendo a los distintos órdenes jerárquicos. Desde lo superior, lo inferior tiene ser, es decir, es cognoscible. Mientras que, desde lo inferior no tiene ser, es decir, es incognoscible [«La afirmación de lo inferior es la negación de lo superior. E igualmente la negación de lo inferior es la afirmación de lo superior» *De Div. Nat.*, 444, A-B].

Sin embargo, y pese a que vulgarmente se denomina como existente al fenómeno (en tanto que sujeto a tiempo y lugar), el filósofo «debe volar más alto» (trasponemos aquí la frase que aparece en la *Homilía* in Prologum al Evangelio de S. Juan, uno de cuyos fragmentos hemos transcrito más arriba) y considerará a éste como no-ser para aplicarle la categoría de ser a esa realidad oculta tras el fenómeno como ser concreto. Es no ser en tanto que no es el ser. El filósofo, en su preguntar escapa, pues, a su incardinación fenoménica, «vuela más alto».

A este conjunto de «cosas que son y cosas que no son» o, con otras palabras, cosas cognoscibles y cosas incognoscibles, es a lo que Escoto denomina *Natura*. Esta naturaleza, en tanto que engloba ser y no-ser, no aparece como un principio estático, sino como un principio dinámico. Es el sentido de la *physis* griega de permanencia en la diversidad de su manifestación. Con lo cual, con el término «*Natura*», Escoto se refiere a la totalidad de lo real, en su ser y en su manifestación o despliegue. Con ello, si bien se entrevé el campo del fundamento, no menos deja de verse el campo, del fenómeno, el ámbito del despliegue del ser. La dialéctica cusana de la *complicatio-Explicatio* no es muy diferente de lo que el Erígena quiere expresarnos.

Sin embargo, esto aparecería como incomprensible sin la explicación de la teoría erigeniana del conocer, que es la que explicará, al través de la dialéctica gnoseológico-ontológica, ese dinamismo de la naturaleza. Pero eso es algo que vamos a pasar a explicitar en el párrafo siguiente.

B) EL DINAMISMO DE LA NATURALEZA EXPLICADO AL TRAVÉS DE LA DIALÉCTICA GNOSEOLÓGICO-ONTOLÓGICA. LA TEORÍA ERIGENIANA DEL CONOCER

Si con el término *Naturaleza* se entiende algo englobante, totalizador, que incluye ya no sólo al ser, sino también al no ser, en tanto que no es el ser, la cuestión estriba en determinar el cómo de *nuestro* conocer de la *Naturaleza*, es decir, de nuestro conocer tanto del ser como del no ser.

El punto de partida de la teoría erigeniana del conocer no es otro que la tesis del hombre como *Imago Dei*. El hombre, que es esencialmente constituido por el alma, en su triple funcionalidad, es imagen de la *Trinidad divina*, lo que, de una parte, refleja el carácter unitario del alma y, en consecuencia, del hombre. De otra, permite una ordenación jerárquica, en orden a la dignidad de sus funciones, sin que por ello pierda aquélla su unidad. Por último, le conduce a ver el valor activo de la *ratio*, que en su actividad creadora confirma el valor positivo de la naturaleza humana como *naturaleza creada y creadora*.

Esta trinitaria funcionalidad del alma en la unidad de la misma, se refleja claramente en la distinción entre *Entendimiento, Razón y Sentido (interno)*:

«A semejanza de las Tres Personas de la Divinidad, nuestro *entendimiento* conoce cuanto le es posible comprender sobre Dios y sobre las causas de las cosas. *Lo crea*, esto es, *lo fundamenta en la razón universalmente por el conocimiento en el acto de la ciencia, y a través del sentido consubstancial* (el sentido interior), asimismo *lo divide en cada una de las definiciones de las cosas*, que recoge en la razón según la capacidad de la contemplación distinta; esto es, *aplica su conocimiento a cada cosa por medio de la contemplación para discernir cuidadosamente*» [De Div. Natu. L. II.24, Ed. Migne 580 A, ed. Oxford, p. 75. El subrayado es nuestro].

Entendimiento, Razón y sentido, que son los distintos nombres que se da al alma atendiendo a sus funciones. El Erígena lo expresa así:

En la lengua griega «se llama NOUS al entendimiento, LOGOS a la Razón, DIANOIA al sentido, pero no a aquel externo, sino al interno; en estas tres (capacidades) subsiste la trinidad esencial del alma constituida a imagen de Dios. Existe, pues, el entendimiento, la Razón y el sentido que se llama interno y esencial; por el contrario, el externo (cópula del cuerpo y del alma) se le llama *aisthesis*» [De Div. Nat. L. II, c. 23, Migne, 568 D-570A, ed. Oxford, pp. 69-70].

Una matización aclaratoria en esta cuestión aparecerá posteriormente en el libro IV del *De Divisione Naturae*, donde leemos:

En cuanto es llevada a la esencia divina, se llama mente, ánimo o intelecto; en cuanto considera la naturaleza y la causa de las cosas concretas, se llama «razón»; en cuanto recibe las especies de las cosas sensibles mediante los sentidos corporales, se llama «sentido»; en cuanto desarrolla los movimientos no intelectuales del cuerpo, nutriéndolo o haciéndolo nacer, como hace el alma irracional, se llama propiamente movimiento vital. Pero es toda presente en cada una de estas actividades [O.c., L. IV, cap. 5; Migne 754 B-D; Ed. Oxford, pp. 11-67].

Escoto, no contento con esa última afirmación aparecida en el texto («Pero es toda presente en cada una de estas actividades»), expresiva de la unidad del alma en su triple funcionalidad, nos dirá de forma clara para que no quepa duda alguna:

Creo firmísimamente la primera parte, esto es, que el alma humana es una naturaleza simple, libre de toda composición; y rechazo absolutamente la otra, esto es, que sea compuesta de partes diversas. Sin embargo, recogida toda ella en sí misma, está toda en todas partes. Es toda vida, toda entendimiento, toda razón, toda sentido, toda memoria; toda vivifica al cuerpo, lo nutre, lo contiene, lo hace crecer; toda ella siente en todos sus sentidos los aspectos de las cosas sensibles; toda considera, discierne, une, juzga la naturaleza y la esencia de las cosas, más allá de todo sentido corpóreo; toda entera se vuelve a su creador con movimiento inteligible y eterno [De Div. Nat., L. IV, cap. 5].

Mas, el hecho de esa unidad en la triple funcionalidad del alma no evita el que pueda establecerse, como se apuntó anteriormente, una ordenación jerárquica en la misma. Tal ordenación jerárquica, en el orden del conocer, se expresa en esa jerarquización de Intelecto, Razón y sentido interno, manifestación de la razón explícita de cada una de las funciones del alma.

La primera en jerarquía es indudablemente el Intelecto, el cual supera a la Ratio en tanto que ésta es inferior al intelecto:

NOUS y OUSIA, esto es, intelecto y esencia, significan la parte más excelente de nuestra naturaleza, o el movimiento más noble. Ciertamente como tú mismo entiendes no otro es el ser de nuestra naturaleza ni otro su ser movido; pues su esencia es un movimiento permanente y un permanente movimiento en torno a Dios y a las criaturas. Ahora bien, cuando se mueve en torno a Dios, que supera todas las cosas, se da su más importante movimiento; sin embargo, cuando trata acerca de las cosas primordiales, que son después de Dios inmediatamente próximas, se entiende que es movida por cierta ley intermedia; cuando intenta examinar los efectos de las causas primordiales, ya visible o invisibles, se entiende que padece su último movimiento... Así pues, la esencia de nuestra alma es el entendimiento, que preside la totalidad de la naturaleza humana, porque es llevada cerca de Dios, misteriosamente, por encima de toda naturaleza [De Div. Nat., L. II, cap. 23].

El Erígena prosigue, a lo largo del mismo capítulo del *De Divisione Naturae*:

Este primer movimiento no sólo implica que procede de El en las cosas distribuidas, esto es, de Dios a través de ellas mismas a todas las cosas que son después de El, sino que, a su vez, entiende también que a través de ellas vuelve a El todo aquello que percibe directamente a partir del tercero por el medio y a partir del mismo medio... Este movimiento es llamado NOUS por los griegos, por nosotros entendimiento o ánimo o mente, y es substancialmente y se entiende que es parte principal del alma [*ibid.*].

La segunda actividad del alma en la descripción jerárquica de las mismas, se configura como «Razón», «logos» y «dinamis». Mas este carácter «secundario» no debe tomarse en un sentido despectivo. El conocimiento que la *Ratio* alcanza es al de Dios como causa y, en consecuencia, «se mueve alrededor de los principios de las cosas que son primeras después de Dios» [cfr. *De Div. Nat.*, L. II, cap. 23]. Nos dirá, sobre este punto, en otro momento del mismo pasaje:

El segundo movimiento del alma es el que se contiene entre los términos de la naturaleza. Y define al mismo Dios en cuanto es causa, esto es, conoce solamente acerca de Dios incógnito, ciertamente, aquello que es causa de todas las cosas que existen y que son las causas primordiales de todas las cosas por El y en El eternamente fundadas, y de estas causas intelectuales, en la medida que le es dado, imprime el conocimiento al alma misma de la cual es movimiento. Pues del mismo modo que el alma recibe las imágenes de las cosas sensibles, que los griegos llaman *fantasmas* a partir de los inferiores, así, a partir de los superiores, esto es, de las causas primordiales, graba (el alma) en sí misma los conocimientos, que los griegos suelen llamar «teofanías» y los latinos «apariciones divinas», a través de ellas, percibe cierta noticia de Dios... Este es el movimiento que los griegos llaman «Logos» o «Dinamis», y nosotros «razón» o «virtud», y que nace del primer movimiento que es el entendimiento [*o.c.*, L. II, cap. 23].

Este movimiento de la *Ratio*, a diferencia del intelecto que «supera la naturaleza misma del alma» [cfr. *o.c.*, L. II, cap. 23], está dentro del alma misma y por el cual el alma «movida de un modo natural produce para sí misma, por la operación de la ciencia, todas las formas (*rationes*) naturales constitutivas de todas las cosas, las cuales subsisten realizadas eternamente en aquel mismo que es conocido únicamente en cuanto causa..., esto es, expresa en sí las cosas mismas por el conocimiento de éstas, y el conocimiento mismo nace en el segundo (movimiento) a partir del primero» [cfr. *o.c.*, L. II, cap. 23].

El tercer movimiento del alma, en el orden jerárquico, es el *sentido interno*. La razón de este tercer lugar de la «dianoia» y «energeia» hay que encontrarla en el hecho de que «está alrededor de los efectos en las causas primordiales, sean visibles o invisible» [cfr. *o.c.*, L. II, cap. 23], y sus objetivos son las razones particulares de las cosas singulares, las cuales están fundadas en las causas primordiales:

El tercer movimiento versa acerca de las razones particulares de las cosas singulares, las cuales están fundadas simplemente, esto es, universalmente, en las causas primordiales; y, como su movimiento substancial toma el origen a partir de las imágenes de las cosas sensibles, que le son introducidas por el sentido exterior, llega, desde la más clara distinción de todas las cosas por sus razones propias, a las esencias generalísimas, a las formas más generales y, finalmente, a las formas y especies especialísimas, esto es, a los

números numerables e infinitos, pero, sin embargo, finitos en las inmutables analogías de su naturaleza. Y este movimiento es el que los griegos llaman «dianoia» o «energeia», y los latinos «sentido» y «operación»; me refiero a este mismo sentido que es substancial e interior, el cual procede semejantemente del entendimiento, a partir de la consideración cognoscitiva de las causas primordiales que imprime a su ciencia, esto es, a la razón por su sentido procedente de sí, y es llamado con el nombre de su operación, lo divide (el entendimiento por el sentido a través de la razón) en las razones propias de las cosas singulares, que primordial y universalmente son creadas en las causas. Todas las esencias son una: en la razón, pero por el sentido se disciernen en esencias diferentes. Así pues, la razón percibe el conocimiento simplicísimo de todas las esencias a partir de la unidad simplicísima de sus principios, por el entendimiento descendente; por el contrario, el sentido separa esa misma simplicidad por las diferencias [Y cfr. *o.c.*, L. II, cap. 23].

Y este movimiento del alma es un movimiento compuesto por el cual el alma, tocando las cosas que existen fuera de ella, transforma dentro de sí misma, a partir de ciertos signos, las formas (*rationes*) de las cosas sensibles, iniciando su movimiento a partir de las imágenes de las cosas exteriores que le son anunciadas por el sentido exterior [cfr. *Ibid.*].

Resumiendo, puede decirse que esta trinitaria funcionalidad de esa alma unitaria que constituye nuestro ser guarda una estrecha relación con el distinto nivel de la realidad a la cual se refiere su movimiento. El alma es intelecto (*Nous*) cuando tiene por objeto a Dios. Es Razón (*Logos*) cuando tiene por objeto la Naturaleza, y «sentido» (*Dianoia*) interior cuando define la razón singular de las cosas, y sentido exterior cuando recibe, por medio de los cinco sentidos, las especies sensibles de las cosas. Este sentido exterior no constituye una cuarta función del alma.

Diversidades de aplicación de la unidad del alma que se conjugan entre sí para que el hombre alcance el conocimiento. Es atendiendo a ello como Escoto Erígena establece los modos del conocimiento que cifra en el *Análisis y la División*, los cuales darán lugar al modo perfecto e imperfecto del conocer: la ciencia y la teología.

El *Análisis*, al que si bien Escoto considera como un método que conduce a la Ciencia:

El análisis es una vuelta y una resolución de los individuos a las formas, de las formas a los géneros, de los géneros a las «ousias», de las «ousias» a la sabiduría y a la prudencia, y en estas mismas, a partir de las cuales toda división «termina» [*o.c.*, L. II, cap. 1].

en tanto que es un proceso ascendente, sin embargo, es un modo insuficiente de conocer porque nace del sentido:

(El análisis) alcanza todas estas cosas no por sí mismas, sino por sus imágenes, a las cuales imita sabiamente su juicio haciéndolas suyas; y por

esto, no sin múltiples trabajos de estudio... puede llegar a muchos conceptos, esto es, a los orígenes de la comprensión de las cosas inteligibles y a los hijos que han de nacer por este mismo sentido sobre la naturaleza de las cosas, esto es, las rectas razones. Pero por esto, la autoridad divina atribuye a las tribulaciones y los hijos, esto es, los conceptos, al sentido exterior puesto que todo afán de sabiduría y toda concepción de la mente y el puro conocimiento de la verdad toman el símbolo de los sentidos corporales, ascendiendo la razón gradualmente de las cosas inferiores a las superiores y de las exteriores a las interiores [o.c., L. IV, cap. 25].

De ahí la imposibilidad de que pueda ser considerada como un verdadero conocimiento:

Es imposible que el verdadero conocimiento de las cosas sensibles sea alcanzado solamente por el sentido corpóreo [cfr. o.c., L. IV, cap. 4].

El verdadero conocimiento sólo es alcanzable para Escoto Erígena al través de la *División* (Dialéctica), en tanto que ésta parte del conocimiento del Ser, es decir, consiste en un partir de la unidad del género para encontrar en su seno los géneros cada vez menos universales:

Acaso aquella arte, que los griegos llaman Dialéctica y se define como la ciencia del bien disputar, no trata primeramente acerca de la «Ousía» de todas las cosas, como acerca de su propio principio, a partir de la cual toda división y multiplicación de aquellas cosas acerca de las cuales disputa esa misma ciencia se inicia por los géneros generalísimos y los géneros medios, descendiendo hasta las formas y especies especialísimas; y a su vez, por las reglas de la composición, por los mismos grados por los cuales desciende, hasta que llega a la misma ousía, de la cual salió, no deja de volver hacia aquella en la que siempre deseo descansar y en torno a la cual desea girar con el movimiento inteligible ya única, ya máximamente [*ibid.* IV, 4].

Dialéctica que, en último término, se identificará con la Teología que, de esa forma, aparece, al igual que en Platón, como la auténtica filosofía primera:

Los teólogos, rectamente, han investigado con rigor de mente, a partir de las cosas que son, que aquélla (la naturaleza divina) es; y, a partir de las divisiones de las cosas en las esencias, en los géneros, en las diferencias y números, que es sabia; y, a partir del movimiento de toda cosa estable, que vive. Y así, por esta razón, descubrieron (los teólogos) con certeza la causa subyacente de todas las cosas, pues, como dijimos, se comprende a partir de la esencia de las cosas que son, que es, a partir del orden admirable de las cosas, que es sabia; se afirmó, en fin, a partir del movimiento, que es vida. Así pues (la naturaleza divina), es causa de todas las cosas y naturaleza creadora, y sabe y vive. Y, por ello, los investigadores de la verdad afirmaron que se comprenden, en cuanto esencia, Padre; en cuanto Sabiduría, Hijo; en cuanto vida, Espíritu Santo [cfr. *ibid.*, L. I, cap. 13].

En consecuencia, pues, a través del Análisis (que se inspira en Boecio y, a través de él, en Aristóteles), que no es otra cosa que un proceso inductivo, se lleva a cabo una clara distinción entre Dios y las criaturas que hace imposible el colocarlas bajo un mismo género lógico, de forma que la ciencia humana siempre es limitada a raíz, precisamente, de su limitación entitativa:

Si el hombre no hubiera pecado, contemplaría clarísimamente con gran facilidad, no sólo con el entendimiento interior, sino también con el sentido exterior, la naturaleza de las cosas y las razones, libre de toda necesidad de razonamiento. Pero, después que pecó, el ánimo (la inteligencia) no percibe por los órganos del sentido exterior a no ser, aisladamente, las superficies de las cosas sensibles y las cantidades y las cualidades, también el lugar y los hábitos, etc., que caen bajo el sentido del cuerpo [o.c., L. IV, cap. 25].

Con la división (Dialéctica), que se inspira en S. Agustín, y en los autores griegos que tradujo Escoto Erígena, Ps. Dionisio, Máximo y Gregorio de Nisa, se conoce una realidad digna de ese nombre: Dios. Y, a través de ella, se reconoce la dependencia ontológica de las criaturas. Dios, de esa forma, aparecerá, pues, como principio y fin del ser creado, y de ahí esas cuatro formas de la Naturaleza, lo cual constituye el núcleo central del *De Divisione Naturae*.

C) EL «DE DIVISIONE NATURAE» COMO EXPRESIÓN METAFÍSICA DE LA REALIDAD

El *De Divisione Naturae* tiene como objeto la explicación metafísica de la realidad, y ello nos conducirá a Dios, el cual aparecerá como principio y término, y entre ellos se encuentra ubicado el mundo creado tal y como es *concebido por Dios* y realizado fuera de El, lo que, en definitiva, no es otra cosa que la conocida división de la Naturaleza en: A) Increada y creadora; B) Creada y creadora; C) Creada y no creadora, y D) Increada y no creadora. Donde la primera y la cuarta, si bien no se distinguen en Dios, sí se distinguen en nuestra contemplación, siendo por tanto no formas de Dios, sino de nuestra razón, en función de la doble consideración de principio y fin (Theophania-Theosis). En cambio, la segunda y tercera no sólo son engendradas en nuestra contemplación, sino que también se encuentran en la naturaleza misma de las cosas creadas.

Con lo cual podemos decir que, a pesar de esa distinción cuádruple de la naturaleza, realmente puede considerarse una dualidad y que haría referencia, de una parte, a la Naturaleza increada, que es el Ser, y de otra, a la naturaleza creada y que no es el Ser.

El problema que a nosotros nos interesa, pues, en estos momentos es doble. De una parte, se trata de ver el sentido erigeniano de Dios

como principio y fin. De otro, tratar de comprender el puesto del hombre en el cosmos erigeniano, para, en último término, sacar las conclusiones pertinentes en torno al sentido de la dialéctica finito-infinito en el pensamiento del Erígena. Todo ello lo llevaremos a cabo siguiendo el hilo del *De Divisione Naturae*, que, en otros términos, no se trata más de un examen acerca de la división de la realidad.

a) *Dios como Principio y Fin del universo erigeniano*

La primera naturaleza es la *Increada y creadora* (*Natura quae creat et non creatur*), la cual se dice propiamente de Dios, causa principal de todas las cosas que han sido hechas por El y de El, y por ello es al mismo tiempo el fin de todas las cosas, las cuales derivan de El. Dios, por tanto, como principio, medio y fin.

En el marco de la división de la Naturaleza, aquella que crea y no es creada, hace su aparición como la realidad suprema que, por la propia razón de su infinitud, es impenetrable para nosotros. Sin embargo, para nosotros, aun siendo lo que sobrepasa el ser mismo, hace su aparición como No-ser en un doble sentido. En el sentido de la Teología negativa, por el que se niega que la esencia o sustancia divina sea alguna de las cosas que son, es decir, que puedan nombrarse o entenderse. Y en el de la Teología afirmativa, en el que, si bien Dios aparece afirmado con los predicados que atribuimos a las cosas, no lo es en la forma de que sea tal o cual cosa, sino porque llega a la conclusión de que todas las cosas que son por ella pueden ser predicados por ella.

En definitiva, pues, Dios aparece como inefable, incomprendible para nosotros, y en ese sentido es no ser, pero también para sí mismo en tanto que en él no hay dualidad objeto-sujeto [*«Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui»* (*Div. Nat.*, II, 28, P. L., 589 B)].

En consecuencia, Dios, que es denominado como esencia, la radical esencia, es el principio de toda la realidad, la cual surgirá apofánicamente de la esencia divina.

La segunda naturaleza, la que es creada y crea (*quae creatur et creat*), junto con la tercera, aquella que es creada y no crea (*quae creatur et non creat*), constituyen las dos categorías del ser creado no sólo en el orden lógico, sino también en el ontológico, y su explicitación es un planteamiento estrictamente filosófico de claro matiz neoplatónico y que señalará el puesto del hombre en el cosmos erigeniano. Su desarrollo nos conducirá a los problemas constitutivos de la realidad que, partiendo de las ideas como «creaciones» de Dios, como causas primordiales, conduce a la theofansis del universo

y que ha permitido una incorrecta interpretación panteísta del pensamiento erigeniano.

La *Natura quae creatur et creat* muestra su diferencia y coincidencia con Dios y, con ella, se hace referencia a las causas primordiales de las cosas, esas a las que los griegos, nos dice el Erigena, llamaron «modelos primordiales» (*prototipa*), deseos divinos (*theia thelemata*) y también «ideas», las cuales son engendradas en Dios, y en ese sentido temporalmente son coeternas en Dios, aunque por naturaleza sean creadas. Luego, en definitiva, el acto creacional es eterno en Dios, pero las ideas son creaturas. Es decir, Dios no conoce las cosas después de hechas, sino que al hacerlas las conoce y al conocerlas las hace: «Cognoscere enim et facere Dei unum est. Nam cognoscendo facit, et faciendo cognoscit»).

Aquí tenemos, pues, el principio de la acción de la Theophansis, que se expresa claramente en el marco del método de la división anteriormente mencionada. Dios, al conocer, crea, da el ser, y estas ideas se constituyen en el principio de todas las cosas en tanto en cuanto participantes de la causa única del universo.

Esta segunda naturaleza, pues, creada y creadora, no consiste en otra cosa que en el acto de crear las ideas en el Verbo, pero precisamente las condiciones de la creación y el que ésta se constituya en una segunda naturaleza, dentro de la naturaleza divina, aleja la idea panteísta de la concepción de Escoto Erígena, y ello es lógico si atendemos a que, si bien entre Dios y su obrar no existe distinción, no menos cierto es que en las ideas hay una tilde de ser creado que las diferencia en su naturaleza del ser creador. Lo que no es óbice para que pueda decirse que en Escoto no se dé la posibilidad de interpretaciones más o menos cercanas al panteísmo, como apuntábamos anteriormente a propósito de la controversia existente sobre este punto.

Esta naturaleza creada y creadora, además de reflejar el primer momento de la acción teofántica, es también la primera de las teofanías, de gran impronta en el marco del universo temporal que viene caracterizado como la tercera naturaleza (la creada y no creadora *quae creatur et non creat*).

Esta tercera naturaleza (la creada y no creadora) hace referencia al universo de las exteriorizaciones divinas, las cuales hacen su aparición como algo distinto de Dios, aunque procedentes de El como el efecto de la causa. En tanto que teofanías se constituyen en una manifestación de la divinidad y por ello Dios se patentiza en cada una de las realidades, las cuales participan del ser como de su «logos» específico.

De esta forma se aprecia cómo el mundo, el universo, encuentra su ser en la participación con el «Logos», que de esa manera se

constituye en la causa ejemplar de la realidad, de orden espiritual. De ahí que la empiria de la cosa se mueva en el ámbito del aparecer (fenómeno) que exige su recurrencia al orden del ser. La unidad primordial complica la diversidad y multiplicidad, y ésta es una *explicatio* de la unidad, lo que no significa otra cosa que la unidad se expresa y está presente en la multiplicidad, y ésta no será comprensible si no es a partir de la unidad que aparece como su fundamento.

Por consiguiente, y atendiendo a todo ello, la *creatio ex nihilo* adquiere un valor enormemente significativo. Crear de la nada menciona su surgimiento de la nada de su ser y de esa nada que es el no-ser de Dios, donde por el término «nada» no se entiende una materia o causa existente, sino la privación de toda esencia. Y esta *creatio* es un acto de *participación*, de una manifestación de la divinidad a través de las ideas, definidas como causas primordiales. De ahí nuestra pregunta por el lugar del hombre en el cosmos erigeniano.

b) *El puesto del hombre en el cosmos erigeniano*

De todo lo expuesto anteriormente un último interrogante queda por plantear. Si se parte de la Fe como punto de salida. Si la Fe (Revelación) aparece como *auctoritas vera-Ratio vera*, y con el término englobante de «Natura» se incluye tanto el ser como el no ser, de forma que con el desarrollo de su explicitación se nos ha mostrado el universo como una auténtica teofanía, entonces, ¿qué lugar ocupa el hombre en ese universo? Este es un tema lo suficientemente importante como para que le dediquemos un breve espacio en nuestro trabajo.

Previamente a su explicitación debemos partir de la anotación de dos ideas caracterizadoras de la concepción erigeniana del hombre. De un lado, la consideración del hombre como *Imago Dei*, entendiéndose por tal no sólo el sentido de ser creatural del hombre, sino también —y ello es lo más importante para nosotros a estas alturas de la investigación— su sentido creador expresado en su ser racional. De otra parte, también es importante destacar el carácter del hombre como integrador en sí del universo creado, de forma que el hombre aparecerá como un micro-cosmos, compendio de un macro-cosmos. Tales ideas configuradoras de la teoría erigeniana del hombre dan cuenta de la importancia de la misma para la conformación de toda una metafísica de la finitud de tan alta impronta en la filosofía de la modernidad.

En el hombre, nos dice, se da la presencia cuádruple de toda naturaleza creada. El hombre «entiende como ángel, razona como hombre, siente como animal racional y vive como germen» [De Div. Nat., III, cap. 37, P. L. 732 C], y en tanto que tal el hombre es la *fábrica de todas las criaturas* por cuanto en él se contiene la criatura universal, y en este sentido el hombre ejerce un papel en la creación. Cuando Escoto Erígena recoge de la Escritura la referencia a la creación del hombre en el Paraíso, no piensa en una realidad extraña, un lugar concreto, sino que piensa en el paraíso de la *Naturaleza creada*, es decir, en el momento en que el entendimiento goza de la intelección divina. Pero al mismo tiempo la creación del hombre no se lleva a cabo a espaldas de la caída. De ahí que nuestro universo aparezca como consecuencia inmediata de la caída.

Con la caída (el pecado original), los inteligibles creados con y en el hombre quedan coagulados, es decir, convertidos en cosas materiales. De esta forma estas cosas materiales, que son sustancias que incluyen cantidad y cualidad, en el hombre tienen ser, o sea, son objeto de su conocimiento. Con lo cual parece evidente que para el Erígena en todas las cosas existe una dualidad existencial: la material y la inteligible en la mente del hombre.

En consecuencia, pues, el hombre, *imago Dei*, desempeña una función creadora y constituye un movimiento de carácter ascendente a partir de la multiplicidad. El análisis es el modo propio del conocer racional, y de ahí su propia limitación (como hemos visto más arriba) y su imperfección como ciencia para el conocimiento del Ser. Pero ello no impide la toma de conciencia de la finitud entitativa y su dependencia respecto de lo infinito. La dialéctica de la naturaleza, en el hombre, se resuelve en la tensión finito-infinito, que dará lugar a la cuarta forma de la naturaleza, increada y no creadora (*natura quae nec creat et non creatur*), término del universo y del proceso de la naturaleza, donde todo reingresa a Dios en una especie de deificación (Theosis), que ha de conducir a la desaparición del mal y a la unión del hombre con Dios. Aspecto éste que configura la orientación mística del pensamiento erigeniano. En virtud de la dialéctica lógico-ontológica, el hombre asciende de las cosas (realidades coaguladas) otra vez a Dios.

En conclusión, pues, podemos decir que la filosofía de Escoto Erígena constituye una isla en ese proceloso mar de los primeros siglos medievales. Ciertamente, su reconocimiento del saber teológico es algo evidente, al igual que su primaria dignidad. Pero no menos cierto es que, junto a él, se lleva a cabo un reconocimiento del papel de la «Ratio» en la configuración del mismo universo, que tendrá una gran importancia ya no sólo en los círculos neoplatónicos medievales, sino también posteriormente en el Renacimiento, el Racionalismo y en

gran parte del Idealismo alemán. Su pensamiento no es exclusivamente teológico, sino que —y sin desdeñarlo por eso— también, aunque sin excesiva originalidad, plantea una reflexión filosófica profunda en torno al poder de la Razón y sus límites, y en ese sentido ocupa un lugar importante e interesante de la metafísica occidental.

BIBLIOGRAFIA

A) FUENTES

JOANNIS SCOTI: Opera quae supersunt omnia ad fidem Italicorum, Germanicorum, Belgicorum, Franco-Gallicorum, Britannicorum codicum, partim primus edidit, partim recognovit HENRICUS JOSEPHUS FLOSS. Patrologiae Latinae. Tomus 122. Turnholti (Belgium). Typography Brepols Editores Pontificii, 1967.

JOANNIS SCOTI ERIGENAE de Divisione Naturae libri quinque, Accedit appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece et Latine. Oxonii E. Theatro Sheldoniano, Anno MDCLXXXI. Edición Fotomecánica, Minerva GMBH. Frankfurt am Main, 1964. Edición de Th. Gale.

JEAN SCOT: *Commentaire sur l'Evangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Edouard Jeuneau. Paris, Ed. du Cerf, 1972.
—: *Homélie sur le prologue de Jean*. Traduction, texte critique et notes de Edouard Jeuneau. Paris, Ed. Du Cerf, 1969.

B) ESTUDIOS

CAPPUYNS, dom MAIEUL: *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Impression anastaltique «Culture et civilisation». Bruxelles, 1969 (1.ª ed. Lovaina-Paris, Desclée de Brouwer, 1933) (posee una amplia bibliografía hasta la fecha de edición).

PRA, Mario Dal.: *Scoto Eriugena*. Ed. Frattelli Bocca, Milano, 2.ª ed., 1951 (contiene una bibliografía actualizada hasta la fecha de edición; cfr. pp. 264-68).

CORSINI, U.: *Su alcuni testi di Giovanni Escoto Eriugena, razionalismo o misticismo*. Roveretto, 1953.

MATHON, Gérard.: «Les formes et la signification de la pédagogie des Arts Libéraux au milieu du IX siècle. L'enseignement palatin de Jean Scot Erigène», en *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Université de Montreal, Canadá. Institut d'Etudes Médiévales, Paris, Vrin, 1969.

MAZZARELLA, Pasquale: *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*. Padova, Cedam, 1957.

BONAFEDE, Giulio: *Scoto Eriugena*. Palermo, C.E.L.U.P., 1969.

—: *Presencia de S. Agustín en Escoto Eriúgena*, en «Augustinus», 1971 (16), pp. 239-61).

RINI, Rodolfo: *Dio come «essentia omnium» nel pensiero di G. Scoto Eriugena*, en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 1970 (62), pp. 101-32.

DUCLOW, Donald F.: *Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriuge, Nicholas of Cusa: an approach to the hermeneu- of the divine names*, en «International Philosophical Quarterly» 1972 (12), pp. 260-78.

THE MIND OF ERIUGENA. Papers of a Colloquium. Dublin, 14-18 July 1970 (en inglés y francés). Ed. by John J. O'Meara y Ludwig Bieler. Iris Univ. Press, 1973.

ALLEGRO, Caloggero: *Giovanni Scoto Eriugena. Vol. I, Fede e Ragione*. Roma, Città Nuova Editrice, 1975.

JEAN SCOT ERIGENE ET L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. Laon 7-12 juillet, 1975. París, Ed. du C.N.R.S., 1977.