

## El paraíso como destino: Hacia la antropología de Juan Escoto (parte II)

Oscar Federico Bauchwitz\*

### Resumen

Exposición de los temas centrales de la antropología de Juan Escoto, el Eriúgena, a partir del Libro IV del *Periphyseon*: la interpretación del creación humanadel Génesis. Lanaturalezahumanacomoo*fficina omnium y tercius mundus*.

Es bien conocido el papel que ocupa la cuestión de la Nada en la filosofía de Juan Escoto, llamado Eriúgena. Con ella se pone en evidencia la necesidad de pensar el protagonismo del ser humano como mediador entre Dios y sus manifestaciones: en la medida en que Dios permanece en sí mismo más allá de cualquier limitación puede ser significado por el término Nada, y en este sentido, dando voz y forma al silencio divino, el hombre se constituye en el interlocutor de la Nada por excelencia. La verdad de esta afirmación ya se vislumbra en las primeras líneas del *Periphyseon*, es decir, ya por medio de la diferencia fundamental se revela el papel del hombre como centro de convergencia de todas las creaturas, puesto que es en la palabra que ellas tienen lugar. En este sentido, el estudio de la naturaleza humana se muestra fundamental, no sólo porque atiende a la estructura de un posible comentario a la semana de la creación narrada en el Libro del Génesis<sup>1</sup> sino también porque sin el conocimiento de lo que es el hombre, es la creación misma la que parece carecer de sentido, es decir, sin una determinada creatura hecha a la *imago dei*, la Nada permanecería oculta en el silencio del no ser.<sup>2</sup> Como veremos, la interpretación encuentra su fundamentación en la

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN

1. Cf. Allard, G.: "Tout se passe en effect comme si l'auteur du De divisione avait voulu élaborer un large commentaire des trois chapitres de la Genèse et instaurer, à l'exemple de ses prédécesseurs, son propre Hexameron", 147 "On pourrait dire que le livre IV est un De homine. Les questions qui y sont abordées sont toutes relatives à la création de l'homme au sixième jour", 151, "La structure littéraire de la composition du De divisione naturae", en *The Mind of Eriugena* (O'Meara/Bieler, 1973), 147-157.

2. Cf. Bertin, F.: "L'être humain dans son éternel passage à l'effet manifesté devient donc le miroir de Dieu, et la theophanie constitue le lien ontologique entre la créature et l'auto-creation de Dieu en elle, par un mouvement d'immanence qui rend Dieu connaissable à Lui même et fonde leur dépendance réciproque", 308, "Les origines de l'homme chez Jean Scot", en *Jean Scot Érigène et l'a Histoire de la Philosophie* (Roques, 1977), 307-314

sentencia bíblica, "*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*", que, amparada en una lógica relación de igualdad entre lo predicado de una imagen y de su prototipo, exigirá pensar que la naturaleza humana, como Dios, no puede ser definida y, por tanto, todo conocimiento acerca del hombre es indirecto, sólo puede ser conocido por lo que no es.

La imposibilidad de una definición acerca del hombre muestra el significado más elevado que posee la ignorancia en la filosofía de Eriúgena puesto que está incorporada en la definición fundamental de la naturaleza.<sup>3</sup> En esta ignorancia de sí mismo, el hombre comparte con Dios la morada de lo infinito y ahí entra en conversación con Él. Al clamor inteligible por el cual y en el cual Dios da subsistencia a todas las creaturas, el hombre responde con el conocimiento de lo que viene a ser en tiempos y lugares, esto es, con lo que viene a ser en él mismo, en las definiciones que determinan el lugar de cada una de ellas. Mostrándose como palabra, el hombre muestra lo que ni es Dios ni es él mismo, puesto que ambos habitan el silencio de la infinitud, la Nada por excelencia.

Según Eriúgena, el análisis de la naturaleza humana podría ser simbolizada por la mitológica Hydra de los trabajos hercúleos; así como las cabezas de la criatura no cesan de reaparecer, la filosofía cuando trata de pensar en el hombre se encuentra con una fuente múltiple de infinita profundidad y sólo aquellos que, como el héroe, poseen la virtud, podrán penetrar y libertarse de las innumerables perplejidades que surgen cuando se considera el ser humano.<sup>4</sup>

La imagen expuesta al comienzo del Libro IV del *Periphyseon*, es la que mejor caracteriza la dificultad con que se encuentra la filosofía cuando trata de interpretar la naturaleza humana. Recapitulando libros anteriores y comparándolos entre sí, el Maestro propone una metáfora extraída de la navegación para representar a lo que se enfrentan:

---

### 3. Periphyseon I 441

4. Periphyseon IV.770A: "ut non immerito assimuletur ei herculae ydrae figmentum, cuius capita in quantum truncantur in tantum crescunt(...) humanam porro insinuans naturam, quae ydra, id est fons quidam multiplex est et infinitae profunditatis, quam praeter solum Herculem, hoc est uirtutem, quis potest perspicere?"

La dificultad de esta parte de nuestro tema, el conflicto y el encuentro de diferentes sentidos, lo veo tan formidable que comparándolo con los tres primeros libros, estos se parecen a un mar sereno en el cual, por causa de la tranquilidad de sus olas, los lectores pueden navegar sin miedo del naufragio, navegando un curso seguro. Ahora, sin embargo, embarcamos en un viaje donde el curso ha sido elegido de la masa de tortuosas digresiones, donde tendremos que subir los picos de las oscuras doctrinas, encontrar la región de las Syrtis, es decir, los peligros de las corrientes de doctrinas desconocidas, siempre con el inmediato peligro del naufragio de la obscuridad de las sutiles comprensiones, que, como piedras ocultas, pueden bruscamente partir nuestra embarcación.<sup>5</sup>

Si bien la metáfora puede expresar los orígenes insulares del filósofo,<sup>6</sup> lo fundamental es evidenciar que la navegación designa la búsqueda de sí mismo y del Creador; no como si se dirigiera hacia un puerto ya conocido, como si fuera posible alcanzar una definición del hombre que explique los designios de las sagradas letras, tal definición pasa por su indefinición, sino porque identifica la condición humana a la incesante procura de la verdad infinita, esto es: no sólo la navegación serena sino también el naufragio aguardan al navegante, asimismo no sólo el conocimiento de las definiciones sino también la ignorancia de aquello que elude toda comprensión, pertenecen al destino humano. Conocimiento e ignorancia designan en un nivel epistémico la relación entre ser y no ser, pues, "conocer e ignorar, simultánea e inseparablemente, son siempre inherentes al alma humana".<sup>7</sup> De este modo, la naturaleza humana debe ser vista desde una doble perspectiva que también se entiende de Dios, en la medida en que de Él se conoce que es, mas se ignora qué es.

5. IV.743D-744B: "Cuius difficultas diuersorumque sensuum occursus atque colluctatio tantum terroris nobis incuti, ut in comparatione ipsius tres praecedentes libri, instar plani pelagi fluctuumque serenitate absque ullo naufragio nauigabilis, tutum legentibus meatum praebere uideantur; ipse uero tortuosis anfractibus inuius, obliquitate sententiarum proclius, tractibus syrtium (hoc est incognitae ductibus) periculosus, subtilissimorum intellectuum, instar cautium latentium nauesque repente frangentium, caliginositate naufragiis promptus".

6. Cf. O'Meara, J. J.: "It is difficult to resist the thought that this passages reflects Eriugena's earlier insular background", en "Translating Eriugena", Jean Scot Escrivain, (Allard, 1986), 125.

7. IV.776C: "In supradictis quoque rationibus satis inter nos statutum haec duo humanae animae simul et inseparabiliter ac semper inesse, scire et nescire".

Las contradicciones y paradojas resultantes de la interpretación de la naturaleza humana muestran ser no sólo inevitables sino que además le convienen pues ponen de manifiesto el sentido de la naturaleza humana como la única creatura destinada a un modo de ser que trasciende a todo lo creado, y que esta transcendencia refleja la misma esencia divina en todos sus aspectos, esto es, que entre el hombre y Dios no hay ninguna diferencia cuanto a los atributos que de ambos se pueden predicar. Para alcanzar una interpretación de la naturaleza humana capaz de pensar su posición dentro de lo creado, como aquella creatura que comparte los atributos divinos, la investigación tiene como punto de partida el relato bíblico de la creación, donde se encuentra delineada la constitución fundamental del hombre simbolizada por el paraíso, no como una condición perdida, sino como un destino olvidado, como posibilidad a ser cumplida por cada uno de los hombres.

La tradición cristiana ha interpretado el relato de la creación considerando que el hombre fue hecho a la imagen y semejanza de Dios, una condición que él no supo preservar y, en función de su desobediencia fue expulsado del paraíso y sometido a vivir asemejándose a otros animales. En medio de ambos, está el episodio que narra la Caída del primer hombre, cuando seducido por las delicias sensibles que representa la mujer, olvida los preceptos establecidos por el Creador. De ese modo, el paraíso, el Jardín del Edén, se entiende como una condición perdida que sólo por medio de la gracia divina es posible recuperar. La interpretación de Eriúgena, influenciado por los padres griegos, entiende que la condición paradisiaca del ser humano no es algo que se haya perdido definitivamente; si ahora aparece como algo lejano y difícil de discernir, eso se debe únicamente al olvido que supone el error y la utilización equivocada de sus capacidades. En este sentido, la Caída, como símbolo del pecado, no es algo que vino a ocurrir con la naturaleza humana, como si en algún momento o durante algún intervalo de tiempo ha llegado a existir un hombre sin el pecado y la culpa que conlleva la desobediencia, sino que designa el ser humano en su proceso de realización en cuanto hombre, es decir, no es que el ser humano abandona el paraíso sino más bien que debe ponerse en camino hacia él: el paraíso es su destino.

Segundo Eriúgena, la manifestación de todas las creaturas que vienen a ser en el mundo son imágenes o aspectos de lo que permanece en el silencio y en la virtualidad de las causas ocultas: *non apparentis apparitio, occulti manifestatio*. Esta máxima que se presenta por toda la naturaleza también se aplica al ser humano y, por tanto, la manifestación del hombre oculta lo que es el hombre, su razón de ser, que es de lo que

trata el relato bíblico. Eriúgena entiende que la condición primitiva y la condición rebajada por el pecado, designan el modo del ser humano, como aparición y ocultamiento de una misma naturaleza; se muestra en el tiempo manifestándose a sí mismo por medio de la palabra y, permanece en sí mismo en el silencio de lo que en él es eterno y no se corrompe por el pecado. El pecado es, por tanto, la línea que separa la condición esencial del ser humano, de su existencia temporal.

La interpretación del irlandés está de acuerdo con la tradición, entretanto una diferencia es determinante: el abandono no puede ser pensado sino a partir de una figura de lenguaje que el Maestro descubre en la narración, esto es, que, en realidad, nunca hubo un paraíso en el cual existió un primer hombre y un primer error, sino que el Creador, a sabiendas de la Caída, creó el hombre de un modo que su condición original hecha a la imagen divina pudiera desarrollarse y, por algún inefable modo, alcanzar su destino, esto es, el paraíso que se le había asignado. En este sentido, ser hombre es ser en el tiempo, o por mejor decir, es ser no siendo en el tiempo. No hay hombre que no esté ya en la culpa que el tiempo determina y que la narración bíblica expresa, así como nunca hubo un primer hombre fuera del tiempo y que hubiera permanecido en el paraíso.

La certeza del pecado, sin embargo, no puede significar una nota esencial de la naturaleza humana, es decir, que nunca existió un hombre libre del pecado no significa que sea imposible que pueda existir. El pecado como una enfermedad del alma humana tiene remedio: su medicina no es otra que el mundo mismo, creado con el tiempo a fin de curar el pecado simbolizado por el primer hombre.<sup>8</sup> La curación, por tanto, designa el retorno a la condición original del hombre hecho a la imagen de Dios. Un retorno que, dadas las circunstancias en las cuales se da la existencia humana, exige una disposición que supera la propia temporalidad en la cual está inmerso el hombre. Por ello, para llegar a ser hombre, en la plenitud de las capacidades similares a las de Dios, debe dejar de ser hombre, esto es, debe superar los movimientos que no pertenecen a su razón de ser, debe reconocer la causa que lo determina como el único animal entre todos los animales capaz de dialogar y de dar cabida en sí mismo al Creador y, una vez reconocida su grandeza, cumplir el mandamiento natural de su existencia: ser como Dios. Ahora bien, el relato de la creación postula, primero, que el hombre fue creado en el género animal y, luego, que fue creado a la imagen y semejanza de

---

8. V.959b: "Eo enim modo spiritualis medicinae imaginem suam Deus uoluit et in seipsam et ad seipsum reuocare".

Dios. Esta duplicidad de la creación no deja de inquietar al Alumno que entiende haber una contradicción:

Puesto que en verdad la historia divina declara que sólo el hombre, y ningún otro animal salvo el hombre, fue creado a la imagen de Dios, mucho me admira el modo que el hombre fue producido de la tierra entre los animales domésticos, reptiles y bestias del campo, y que sólo él está formado a la imagen de Dios, lejos e incomparablemente más allá de todos los animales.<sup>9</sup>

Es de hecho, el primer escollo que debe superar la investigación, si el hombre fue creado en el género de los animales, cómo puede lo que es animal ser también creado a la imagen de Dios? La cuestión exige mostrar que, de hecho, el hombre no sólo se sitúa en el género animal sino que todos los movimientos que se entienden en el género animal, se contienen en el hombre, el único animal racional<sup>10</sup> de un tal modo que él posee en sí mismo todo lo que caracteriza a los animales, es decir, comparte con ellos la sensibilidad del sentido exterior, la vida nutritiva que administra el cuerpo y los impulsos de las bestias que en él se traduce en las acciones irracionales. El hombre, en este sentido, es un animal perfecto y se comunica con todos los animales en lo que ellos tienen en común. Sin embargo, el hombre no es sólo un animal, sino que guarda dentro de sí algo que no es en absoluto animal, el movimiento racional de su alma. En esta parte de su naturaleza, él cobija la memoria de la eternidad y de las cosas divinas, por ello, dice el Maestro:

Si alguien observa la admirable y profundamente inefable condición de su naturaleza, verá con claridad que el mismo hombre es una forma del género animal y que subsiste más allá de todas las formas de los animales, y por eso admite la afirmación y la negación, de él se puede predicar: el Hombre es animal, el Hombre no es animal".<sup>11</sup>

9. IV.750CD: "Iam uero quoniam solum hominem, et nullum aliud animal praeter hominem, ad imaginem dei creari diuina perhibet historia, ualde miror quomodo inter iumenta et reptilia et bestias terra e homo a terra producitur, et ad imainem dei longe et incomparabiter ultra caetera uniuersa animalia solus formatur".

10. IV.751C. Esta clásica definición, que aquí es tomada como cierta, recibirá la crítica y la ironía del Maestro. Sobre el tema: Jeaneau, E. "Jean Scot et l'ironie", en Jean Scot Écrivain (Allard, 1986), 13-28.

11. IV.752CD: "Et si quis intentius naturae ipsius mirabilem ac penitus ineffabilem conditionem inspexerit, clare inueniet eundem hominem et formam quandam in genere animalium esse, et super omnem formam animale subsistere, ac per hoc et affirmationem et negationem recipere, et de e o praedicari recte posse: 'Homo animal est', 'Homo animal non est'".

Para corroborar esta duplicidad de predicados, el Maestro tiene a su lado la autoridad de San Pablo que habla de dos tipos de hombre, el exterior o animal, que "no conoce las cosas de Dios", y el interior o espiritual, que "juzga todas las cosas, mas no es juzgado por ninguna"(ICor.2,14-15). Una vez más, el Maestro hace ver al Alumno que la aparente contradicción de la duplicidad del hombre es fruto de una doble consideración de una misma naturaleza. Así, el hombre es ciertamente un animal, cuando es considerado en la carne y en los demás atributos propios de los animales, al tiempo que no lo es cuando se considera lo que es más elevado en él y que se asemeja a las creaturas celestiales, es decir, la inclinación natural e intelectual hacia Dios. La duplicidad de predicados no significa que subsistan en el hombre dos partes independientes entre si, como dos almas separadas, una relativa a lo que es animal y otra que es hecha a la imagen divina; el Maestro aborrece un tal dualismo.<sup>12</sup>

En realidad, dice el Maestro, el alma se mantiene en sí misma, en una unidad que se diferencia únicamente por los movimientos que en ella tienen lugar. Así, cuando se ocupa de la divina esencia, se denomina intelecto, *mens* ; cuando se ocupa de las causas de la creación, razón, *ratio*; cuando recibe las impresiones de las cosas sensibles, se dice que es sensibilidad, *sensus*; y, cuando nutre y cuida del cuerpo, se llama movimiento vital, *motus uitalis*. En todos estos casos, el alma permanece como un todo simple e indivisible. Sin embargo, aunque estos argumentos reciban el consentimiento del Alumno, éste expresa su dificultad en aceptar que predicados contradictorios sean verdaderos:

No veo bien cómo un único y mismo hombre, según lo discutido, es animal y no es animal, o cómo es animalidad y no es animalidad, es carne y no es carne, es espiritual y no es espiritual, cómo estas contradicciones y opuestos entre sí pueden ser entendidos de una muy simple naturaleza".<sup>13</sup>

12. IV.754BC: "Vnum firmissime teneo, simplicem uidelicet omnique copula partium carentem esse; alterum uero omnino abnuo, hos est ulla compositionem differentium a se inuecim partium recipere. Tota enim in seipsa ubique est per totum. Totam siquidem uita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria: tota corpus uiuificat, nutrit, continet, auget".

13. IV.755A: "Quomodo ergo unus atque idem homo, secundum praedictam controuersiam, et animal est et non est animal, uel quomodo et animalis est et animalis non est, et caro est et caro non est, et spiritualis est et non spiritualis non est, et quomodo haec sibi inuecim opposita et contradicentia in una simplicissima natura possunt intelligi, non satis uideo".

Más allá de defender el argumento de lo que parece una evidente contradicción, el Maestro reafirma la duplicidad de la naturaleza humana y, además, anuncia que tal contradicción le conviene.<sup>14</sup> Ello da lugar a una división de la naturaleza que tiene como meta mostrar que en el hombre están contenidas todas las creaturas. Según esta división, todas las creaturas son o cuerpo, o viviente, o sensible, o racional o intelectual,<sup>15</sup> y sólo en el hombre todas las partes están presentes. Así, considerado a partir de su cuerpo, en la vida nutritiva que rige el cuerpo, o de los sentidos a partir de los cuales forma una imagen de lo sensible, el hombre comparte su naturaleza con los animales. Mas, en aquella parte que sólo él posee por haber sido creado a la imagen de Dios, esto es, porque posee sensibilidad, razón e intelecto, el hombre participa de la divina esencia y de ningún modo puede ser considerado animal, "y es, por tanto, en esa su parte hecha a la imagen de Dios, únicamente en la cual Dios se comunica con los hombres aptos para ello".<sup>16</sup>

El último argumento para probar la coherencia de la contradicción respecto al hombre se refiere a Dios mismo. Siguiendo Dionísio Areopagita, cuando la palabra procura afirmar de Dios ciertos atributos que parecen muy apropiados a su naturaleza, inmediatamente aparece lo opuesto a lo que se afirma, de modo que más que afirmar, el discurso acerca de Dios debe procurar negar que alguna palabra le sea apropiada: "pues la afirmación vale menos que la negación para expresar la inefable esencia de Dios".<sup>17</sup> Y, puesto que el hombre fue creado a la imagen de Dios, la duplicidad de los predicados, diciendo que es animal y que no es animal, es la confirmación de la relación exacta entre lo que es una imagen y lo que la imagen copia, su prototipo. Como luego veremos, tal relación es utilizada con frecuencia por el Maestro y es fundamental en la elaboración del sentido antropológico de la filosofía del irlandés.

La contradicción que la naturaleza humana manifiesta designa la transcendencia que lo caracteriza, esto es, siendo más que animal el hombre se sitúa en una región propia de la creación. Propia, es decir, es en su mundo y en su universo, donde viene a existir y a realizarse

14. IV.755B: "Non solum non esse contrarium, uero etiam omnino conueniens".

15. Idem: "Totius siquidem creaturae quinque pertita diuisio est: aut enim corporea est, aut uitalis, aut sensiuu, aut rationalis, aut intellectualis".

16. IV.755C: "In illa siquidem parte sui ad imaginem dei facta est, ad quam solam in idoneis hominibus loquitur deus".

17. IV.758A: "minus ualet ad ineffabilis diuinae essentiae significationem affirmatio quam negatio".



como hombre. Es de su naturaleza, perfecta según el plan divino, constituir un mundo que refleja, de un modo inefable, lo que es la naturaleza divina: "Y, en verdad, el espíritu, en el cual se evidencian todas las virtudes del alma, hecho a la imagen de Dios, es el espejo del supremo bien, puesto que en él la incomprensible forma de la esencia divina está presente de un inefable e incomprensible modo".<sup>18</sup>

Esa es la vocación del hombre y en ella consiste su posición dentro del relato bíblico: reflejar aquello que de ningún otro modo puede aparecer. Ahora bien, la tradición entiende que el hombre fue creado en el paraíso y que por medio del pecado pierde esta condición. Para Eriúgena, sin embargo, esta condición no puede perderse, es decir, si es propio de la naturaleza humana ser creada a la imagen de Dios, ¿cómo, lo que fue creado por Dios, y que subsiste eternamente en él, puede dejar de existir o ser destruido? Puesto que todas las cosas creadas son eternas en la voluntad y sabiduría divinas y por ello se dice que Dios se crea a sí mismo y se manifiesta por medio de las creaturas, entonces, "todo lo que es creado en el hombre naturalmente, permanece necesaria y eternamente íntegro e incorruptible".<sup>19</sup>

Por medio del método dialéctico, especialmente por la *analitiké*, se había evidenciado que el mundo de los efectos, apareciendo como una multiplicidad de diferencias y accidentes, mantiene en sí mismo algo que es eterno e incorruptible y que determina su existencia. La búsqueda acerca del hombre no puede seguir otro camino, trátase de descubrir en qué consiste el ser humano tal y como subsiste en la mente divina. Una tarea imposible a primera vista, no obstante, según Eriúgena, viene revelada en el relato de la creación. Así, es hacia la Escritura misma donde debe dirigirse la investigación. Por tanto, la cuestión es qué entiende Eriúgena por paraíso? La respuesta nos la da como sigue:

---

18. IV.790C: "Et animus quidem, in quo tota animae uirtus constat, ad imaginem dei factus, et summi boni speculum, quoniam in eo diuinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat". Cf. Bertin, F.: "L'être humain dans son éternel passage à l'effet manifesté devient donc le miroir de Dieu, et la theophanie constitue le lien ontologique entre la créature et l'auto-creation de Dieu en elle, par un mouvement d'immanence qui rend Dieu connaissable à Lui même et fonde leur dépendance réciproque", 308, "Les origines de l'homme chez Jean Scot", en Jean Scot Érigène et l'a Histoire de la Philosophie (Roques, 1977), 307-314.

19. IV.760BC: "Omne siquidem quod naturaliter in homine est creatum, necessario aeternaliter manet integrum, atque incorruptum".

La palabra paraíso es un modo figurado del lenguaje de la sagrada escritura para significar que la naturaleza humana fue hecha a la imagen de Dios. Pues, la verdadera plantación de Dios es la naturaleza misma que Él creó en el Edén, esto es, en las delicias de la eterna felicidad y beatitud de la divina similitud, a su imagen y semejanza, esto es, la imagen que en todo es similar, excepto en relación al sujeto, una naturaleza que es mayor y mejor que todo el mundo sensible, no por tamaño sino por la dignidad de su naturaleza.<sup>20</sup>

La separación que supone el pecado entre la condición original y eterna del ser humano y la condición en el tiempo que determina su existencia en el mundo, debe ser entendida a partir de una figura de lenguaje, anticipatio o prolepsis, un artificio retórico para narrar un acontecimiento que jamás tubo lugar. Según Eriúgena, el paraíso no representa un lugar y un tiempo determinados en el cual haya existido alguna vez el ser humano, sino que es el modo por el cual el narrador de las sagradas páginas asigna una posibilidad a ser cumplida. El Maestro, no sin ironía, rechaza la idea de que el paraíso fuera terrenal, pues de haberlo sido, bastaría con cercar el árbol prohibido para evitar que el hombre pecara.<sup>21</sup> Que todo el paraíso nombre aquella creatura hecha a la imagen de Dios, sólo puede significar que toda la creación está establecida en el hombre y en esa condición, que elude toda comprensión, se refleja con más nitidez la imagen y semejanza de Dios. Por ello, dice el Maestro: "*in interiori homine habitat ueritas et omne bonum*" (IV.826A).

Con esta visión del paraíso, Eriúgena procura pensar en la posición que posee la naturaleza humana según el plan divino, donde no puede haber nada que no esté ya previamente conocido por Dios. Los límites de la naturaleza humana coinciden con los del paraíso, más allá del cual nada existe verdaderamente.<sup>22</sup> Por ello, la relación entre el hombre y el paraíso no puede ser pensada como algo pretérito, sino más bien como

20. IV.822AB: "humanam naturam ad imaginem dei factam paradisi uocabulo, figuratae locutionis modo, a diuina scriptura significari. Vera enim plantatio dei est natura ipsa, quam ad imaginem et similitudinem suam hoc est ad imaginem omnino sibi similem, prater rationem subiecti, ut praedictum est, creauit in Eden, hoc est in deliciis aeternae felicitatis et beatitudine diuinae similitudinis, maior et melior omni sensibili mundo, non mole, sed dignitate naturae".

21. V.861BC: "cur non ab ipso solo uitae ligno Deus hominem expulerit, et in aliqua parte paradisi eum sepserit, ne lignum illud posset attingere?".

22. IV.825C: "Considera ergo extremitates humanae naturae ueluti cuiuspiam paradisi terminos, sursum uersus atque deorsum, extra quos nulla creata intelligitur natura".

un destino hacia el cual debe dirigirse. El Edén, símbolo de la naturaleza humana, designa las delicias eternas de ser como Dios, una posibilidad exclusiva del ser humano. Es, como dice el Maestro, una perspectiva de lo que puede venir a ser: "Por tanto, la gloria de la vida humana en el paraíso se refiere más a la vida que ha de ser si permanece obediente, que a una vida pasada en la cual sólo comenzó y que en ningún momento se conservó".<sup>23</sup>

Esta vida futura no significa una existencia más allá de la doble condición del ser humano. En cuanto futuro,<sup>24</sup> el paraíso no está más allá de la naturaleza humana, él nombra la esencia de su naturaleza y el destino que le fue asignado: el paraíso ya está en él, aunque permanece oculto por la ignorancia en la cual se instaura el hombre a partir del pecado. Por tanto, la perfección del hombre necesariamente pasa por el cumplimiento de esa condición originaria que representa el paraíso, algo que, para Eriúgena, significa rescatarse a sí mismo de la más profunda de la ignorancias: el olvido de sí mismo y de su Creador.<sup>25</sup>

Se dice que el paraíso simboliza la condición originaria de la naturaleza humana en cuanto imagen y similitud divina, y que tal condición permanece incorruptible. Lo que es originario, y eso significa lo que es primero en el hombre es que se relaciona con Dios de un modo tal, que entre ambos no cabe ninguna diferencia, salvo el hecho de que Dios es por naturaleza y el hombre por participación. Este es el destino a cumplir: ¡ser como Dios! Sin embargo, el primer pecado designa una ignorancia en la cual el hombre está sumergido desde siempre, puesto que,

23. IV.809B: "Proinde plus, ut arbitror, laus illa uitae hominis in paradiso referenda est ad futuram ei uitam, si oboediens permaneret, quam ad peractam, quae solummodo inchoauerat, nec unquam steterat".

24. La idea del hombre del futuro pensada en términos históricos como la sucesión de los tres "sacerdócios" y en la transitoriedad del Nuevo Testamento (Commentaire sur l'Évangile de Jean I, XXX) podría haber alcanzado Joaquín de Fiore (1130-1202) en su teoría de los tres órdenes de hombres y de la correspondencia histórica entre ellos y los Testamentos. M. Capuyns incluye a Joaquín de Fiore en lo que él denomina "L'âge d'or de l'influence érigénienne", Jean Scot Érigène- sa vie, son oeuvre, sa pensée, op.cit., 246. H. de Lúbac, sin embargo, rechaza esta idea y afirma que Eriúgena posee "tendencias pesimistas" y que sus textos se "refieren al más allá" en La Posteridad Espiritual de Joaquín de Fiore, Encuentros, Madrid, 1988, 32. Si el irlandés influyó directa o indirectamente el abad calabrés fue un tema considerado por los antiguos historiadores. Cf. Brunhes, G. La Foi chrétienne et la philosophie. Au temps de la Renaissance Carlongienne, Beauchesne Ed., 1903, 165; Brunhes se refiere a la obra de Tallandier, R. Scot Érigène et la philosophie scolastique, Paris, 1813, 3<sup>a</sup>, IV. Sobre los órdenes humanos en Joaquín ver su Psalterium Decem Chordarum, Framasud, Cozenza, 1983, 203 ss. IV.761A: "Sed decepta et lapsa, prauae suae uoluntatis tenebris obcaecata, et seipsam et creatorem sui obliuioni tradidit".

25. IV.761A: "Sed decepta et lapsa, prauae suae uoluntatis tenebris obcaecata, et seipsam et creatorem sui obliuioni tradidit".

como se dijo, nunca hubo un hombre fuera del tiempo. Como dice el Maestro, "no se debe entender que el hombre permaneció por algún intervalo de tiempo en el paraíso";<sup>26</sup> y, por tanto, la ignorancia no es algo que pueda ser excluido de su vida, sino que pertenece al modo de ser del hombre en el tiempo. En realidad, como veremos, la ignorancia en la filosofía del irlandés conlleva una ambigüedad de sentidos; tanto designa el ser en el mundo, donde el conocimiento se ve oscurecido por las fantasías exteriores que rodean la existencia humana, cuanto, por otra parte, la ignorancia puede ser vista como la clara expresión de lo infinito. La cuestión, por tanto, consiste en saber como es posible aceptar que afirmaciones tan distantes puedan ser conciliadas acerca de una misma creatura? Por un lado, el hombre es creado de una forma que todo lo que se pueda predicar de Dios, se podrá predicar de él mismo; por otro lado, la existencia mundana del hombre se muestra siempre a partir de los límites propios de la creatura, el tiempo y el lugar.

La duplicidad que se instaura acerca del hombre exige que sea retomada la diferencia fundamental entre lo que es y no es el hombre. Considerándose que la creatura puede ser contemplada de una doble manera, ora a partir del mundo aparente de los efectos, ora cuando permanece oculta en sus razones y en las causas primordiales que subsisten en Dios mismo, en el caso del hombre, el paraíso nombra lo que no aparece y es la propia esencia humana, mientras que su manifestación, en tiempos y lugares y demás accidentes que adhieren a la substancia, muestra lo que no es el hombre desde el punto de vista de su razón de ser. Con ello se adentra en una paradoja de cuyo interior solamente el conocimiento más elevado puede procurar salir, asimismo, como veremos, la procura no tiene fin. Lo paradójico aquí es la posibilidad que el paraíso representa; que el hombre pueda cumplir su destino significa ya haber alcanzado una comprensión de la naturaleza que entiende que sólo en una creatura se da la imagen de lo infinito: llegar a ser esta imagen es hacerse hombre.

La dignidad de la naturaleza humana encuentra su fundamento en el hecho de que 'paraíso' es un nombre para llamar lo humano. Con ello se evidencia que todas las creaturas fueron creadas en el hombre, de modo que en él, Dios pudiese contemplar toda su creación. La reiteración de la definición del hombre como lugar donde todas las cosas vienen a ser no aleja la perplejidad del Alumno acerca del significado de la naturaleza humana. De hecho, la dificultad es una consecuencia de la ambigüedad

---

26. IV.809BC: "plus crediderim praeteritum pro futuro posuisse, quam statum hominis temporali spatio in felicitate paradisi ante peccatum docuisse".

de la definición del hombre como reunión de todo lo creado,<sup>27</sup> pues, a partir de ella se admite no sólo que Dios ha creado todas las cosas en el hombre, sino también que el hombre mismo se incluye entre las creaturas. El Alumno no alcanza a entender cómo lo que es continente puede al mismo tiempo ser contenido; una condición aparentemente conflictiva y que exige saber por qué y cómo toda la creación esta contenida en el hombre y en él subsisten.<sup>28</sup>

El Maestro hace ver al Alumno que, en cuanto a saber el porqué de la creación del hombre, la cuestión no parece razonable y que, incluso, más valdría no decir nada porque exige el conocimiento acerca de lo que no puede ser conocido, la inescrutable voluntad del Creador;<sup>29</sup> Dios quiso crear el hombre a su imagen y semejanza, como sentencia el relato, y para ello, para que no fuera deficiente en ningún sentido en relación al prototipo que refleja, todo el mundo sensible fue creado en el hombre, de modo que él mismo pudiera trascender toda la creación.<sup>30</sup> En cuanto a la otra cuestión, la respuesta debe mostrar que las creaturas están en el ser humano, "donde ellas tienen el mejor conocimiento de ellas mismas, ahí se debe considerar que reciben su verdadero existir".<sup>31</sup>

La idea de que en el hombre está contenida toda la creación ya se había presentado cuando se consideró que es en las definiciones donde las creaturas llegan a ser y, por tanto, es en el alma humano donde se determina el lugar de cada una de ellas. En su realización cotidiana el hombre gesta un mundo que le es propio. Como se dijo, él es la *officina omnium*, "en él crecen juntas todas las cosas que fueron creadas por Dios, produciéndose una armonía singular de diversas naturalezas como de diferentes sonidos".<sup>32</sup> El hombre reúne y expresa por medio de

27. Sobre las contradicciones de esta definición, véase Gracia, J. "Ontological Characterization of the Relation Between Man and Created nature in Eriugena", *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978, 155-66.

28. IV.764C: "quomodo in homine omnia creata sunt et in ipso subsistunt?".

29. IV.763CD: "Quis enim cognouit sensum domini? Sed si hoc dixerit, ingratus fortassis silebit, et nos aestimabit nil ad purum perfectumque ducere posse".

30. IV.764A: "Totus iste mundus sensibilis in ipso conditus est. Nulla enim pars eius inuenitur, siue corporea, siue incorporea, quae non in homine creata subsistat: sensit, uiuit, incorporatur".

31. IV.773D: "Vbi enim melius cognitionem suam patiuntur, ibi uerius existere iudicandae sunt".

32. II.530D: "Nulla enim creatura est a summo usque deorsum quae in homine non reperitur, ideoque officina omnium iure nominatur. In ea siquidem omnia conflunt quae a deo condita sunt unamque armoniam ex diuersis naturis ueluti quibusdam distantibus sonis componunt".

su palabra lo que de ningún otro modo alcanzaría su realización, esto es, aquello que está separado por naturaleza, como mundos apartados entre sí, lo que es invisible por un lado y lo sensible por otro se encuentran en el hombre. Eriúgena nunca abandonaría la idea de que la naturaleza humana es el artífice de su propio mundo, *el tercius mundus, o medietas*<sup>33</sup> entre los extremos de la creación; en la Homilía escribe:

El tercer mundo es el que, como una razón mediadora, une en sí el espiritual superior y el corporal inferior, haciendo de estos dos uno, y que se entiende únicamente en el hombre, en quien todas las creaturas se reúnen. Pues consiste de cuerpo y alma. Uniendo el cuerpo de este mundo y el alma de otro mundo, hace un cosmos único. Pues el cuerpo posee toda la naturaleza corporal y el alma toda la naturaleza espiritual: reunidos en una unidad constituyen el mundo cósmico del ser humano. Por eso el hombre se llama todas las cosas, pues en él, como en una oficina, están todas las creaturas.<sup>34</sup>

El hecho de que el hombre crea una región especial en medio de la creación se debe a su condición edénica. Por ello, el Edén designa, como dice el Maestro, la verdadera plantación de Dios: el hombre. Con ello se da paso a un aspecto fundamental de la interpretación eriugeniana, el profundo sentido intelectualista que caracteriza toda su filosofía. En diversos pasajes de su obra el irlandés hace constar que por medio del conocimiento el alma humana puede alcanzar y retornar a su condición original. Algo que entiende estar simbolizado por el guardián que Dios dispone a la entrada del Jardín; el Serafín, dice el Maestro representa la razón y el intelecto.<sup>35</sup> Con ello, sin embargo, no se determina una relación

33. Para un análisis detallado del término, Allard, G., "Medietas chez Jean Scot", en *Begriff und Metapher*, (Bierwaltes, 1990) 95-107

34. Homilía, XIX.294BC: "Tercius mundus est, qui rationem medietatis habet, et superiorem spiritalium, et inferiorem corporalium in se ipso copulat, et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur, in quo omnis creatura adunatur. Corpore enim constat et anima. Corpus de hoc mundo, animam de altero mundo colligens, unum facit ornatum. Et corpus quidem omnem corpoream, anima vero omnem incorpoream possidet naturam. Quae, dum compagine una conglobantur, omne mundanum hominis conficiunt ornamentum. Ideoque homo dicitur omnis; omnis namque creatura in ipso veluti in officina quadam conflatur". Según Jeauneau, "Il n'est pas douteux qu'en écrivant les mots ornatu et ornamentum Jean Scot se réfère au sens de kósmos". Véase Homilie sur le Prologue de Jean, 295, n.4. En el Comentario sobre el Evangelio de Juan, escribe Eriúgena: "Cosmos quippe grece ornatu proprie interpretatur, non mundus".

35. V.865A: "Semper itaque talis Cherubim flammeusque gladius uersatilis ante oculos animae nostrae, rationis dico et intellectus, collocatur".

meramente cognoscitiva entre el hombre y el resto de la creación ni siquiera entre el hombre y Dios. En una filosofía que entiende la naturaleza a partir de una diferencia fundamental, el conocimiento y el ser coinciden en la palabra humana de manera tal que aquello que es conocido recibe, al mismo tiempo, sus existencia, y quien conoce da cabida en sí mismo a todo lo que conoce.

La relación entre cognoscente y conocido es de una pertenencia mutua, en la medida en que quien conoce define aquello que conoce y éste por su parte viene a existir produciendo una verdadera impresión en la memoria del conocedor. Como dice el Maestro, citando a Máximo, Confesor: "cualquier cosa que el intelecto pueda comprender, en aquello mismo se convierte".<sup>36</sup> Este aspecto será determinante en la elaboración de la teoría del cielo e infierno y de la identidad entre el mal y el castigo, pues aquello que viene a ser en el alma humana, ahí permanece para siempre. Ahora bien, cuando se dice que todas las creaturas fueron hechas en el hombre, se entiende que ellas permanecen en él en cuanto conocimiento. Admitir otro modo haría del hombre un *turpissimum monstrum*. (IV.765B).

Según Eriúgena, la figura de Adán, nombrando lo que Dios había creado, quiere significar que él poseía el conocimiento de todas ellas, pues de no tenerlo "¿cómo podría llamarlas y gobernarlas correctamente?"<sup>37</sup> A partir de esta imagen, se prepara un camino para evidenciar no sólo la estrecha relación de semejanza entre el conocimiento divino y el humano, sino también una enseñanza decisiva en la filosofía del irlandés, a saber, que las nociones de las cosas son mejores que las cosas mismas, en la medida en que lo que comprende es mejor que lo que es comprendido.<sup>38</sup> Algo que se pone de manifiesto a partir del segundo de los modos de la diferencia primordial que nombra la naturaleza y que establece una jerarquía cognoscitiva entre las creaturas intelectuales y racionales, de manera que cuanto menos conocido es uno, más elevada muestra ser su naturaleza. Por una parte, en el hombre se encuentra toda la creación en cuanto nociones o conceptos, que es el verdadero y más elevado modo de ser de la creatura, en la medida en que ellas están contenidas en una naturaleza que es superior y que, por ello mismo, las comprende por medio de su capacidad y de las artes liberales, virtudes coeternas con la mente

36. I.449C: "quodcunque intellectus comprehendere potuerit id ipsum fit". Para la relación entre Máximo Confesor y Eriúgena, véase, Perl, E. "Metaphysics and Christology in Maximus Confessor and Eriúgena", en Eriúgena. East and West (McGinn/Otten, 1994), 253-270.

37. IV.769A: "Si enim non intelligeret, quomodo recte uocare posset?"

38. IV.766B: "Quod enim intelligit melius esse quam quod intelligitur, ratio docet".

humana.<sup>39</sup> Por otra parte, la afirmación que las creaturas adquieren una existencia superior en el conocimiento sólo puede significar que "las cosas de las cuales los conceptos son innatos en la naturaleza humana subsisten en sus conceptos".<sup>40</sup>

En la certeza de que el conocimiento y el modo de adquirirlo están eternamente en él, reside la posibilidad de la curación del propio hombre. En este sentido, se podría aceptar un "intelectualismo eriugeniano", si con ello se quiere significar un pensamiento que, aceptando que el conocimiento está en el hombre y que en él permanece, se dirige hacia una conclusión inevitable: el descubrimiento de sí mismo promete ser el propio paraíso. Un destino que contemplado a partir de la existencia de la naturaleza humana en este mundo, parece lejano y poco probable. Sin embargo, lo que ahora permanece sólo como una posibilidad para todos los hombres, debe estar en acto en los hombres elevados;<sup>41</sup> y, aunque, ahora, la naturaleza humana pague la pena de su transgresión, "cuando reformada por las reglas de la doctrina, puede descubrir en sí misma a su Dios y a sí misma y a su capacidad y disciplina y a todas las cosas que naturalmente en ella subsisten según la naturaleza, iluminada por la gracia de su redentor".<sup>42</sup>

Una vez considerado que toda la creación está en el hombre, el Maestro da un paso decisivo para argumentar que la relación que se establece entre el conocimiento divino y el humano obedece a los cánones que se entienden de una causa y de su efecto. En la similitud que se entiende entre ambos consiste la gloria de la naturaleza humana. Todo que Dios crea ha sido visto por Él antes de que sea creado y esta "visión" divina es la verdadera esencia de lo que es creado. Del mismo modo, la sabiduría creada, que es el hombre, conoce todas las cosas que fueron hechas en él, antes que fueran hechas, y este conocimiento es la verdadera e indestructible esencia de todas las creaturas. La diferencia entre uno y otro apenas puede ser señalada, excepto por la condición propia de cada uno, es decir, que la sabiduría divina es la esencia primordial y causal de todo lo creado, mientras que el conocimiento humano es como una

39. I.486C: "artes esse aeternas et semper immutabiliter animae adhaerere ita ut non quasi accidentia (...)sed naturales uirtutes actionesque". Eriúgena utiliza indistintamente disciplina y artes liberales; véase IV.774C.

40. IV.774A: "Quapropter et res, quarum notitiae humanae naturae insunt, in suis notionibus subsistere non incongrue intelliguntur".

41. IV.778C: "et adhuc sola possibilitate - et re ipsa in summis hominibus - habere".

42. IV.766C: "doctrinae tamen regulis reformata, deum suum et seipsam suique peritiam et disciplinam et omnia quae naturaliter in ea subsistunt in seipsa potest reperire, redemptoris sui gratia illuminata"



*secunda essentia* y subsiste como efecto del conocimiento divino. Y, así como el intelecto divino precede todas las cosas y es todas las cosas, "el conocimiento intelectual del alma precede todas las cosas que ella conoce y es todas las cosas que ella conoce previamente".<sup>43</sup> Por tanto, todas las creaturas subsisten como causas en el conocimiento divino, que es la condición primordial, y como efectos en el conocimiento humano, como en una segunda condición.<sup>44</sup> Con ello no se designa una diferencia entre la esencia que permanece en la Palabra divina y la esencia que es creada en el hombre; ahí no hay lugar para pensar una diferencia sino que se trata de una única y misma esencia que es contemplada en sus aspectos distintos, ora como causa, ora como efecto, en la Palabra divina en el primer caso, en la mente humana en el segundo.<sup>45</sup>

A partir de la exposición del paraíso como destino a ser cumplido por la naturaleza humana, la investigación debe profundizar en la imagen y semejanza divina que denominan la naturaleza humana. A continuación, veremos cómo Eriúgena piensa la relación entre hombre y Dios a partir de la certeza bíblica de que el primero está hecho a la imagen y semejanza del segundo.

### Abstract

An exposition of some fundamental themes from the Anthropology of John Scot, called Eriugena, from Book IV of the *Periphyseon*: the interpretation of human Creation in Genesis. Human nature as *officina omnium* and *tercius mundus*.

---

43. IV.779BC: "Et quemadmodum diuinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognotio intellectualis animae praecedit omnia quae cognoscit, et omnia quae praecognoscit est".

44. Cf. Roques, R.: "Jean Scot place l'éternelle actualité de la création et la totalité de ses effets dans l'intelligence divine(causaliter) et dans l'intelligence humaine(effectualiter) qui, à des niveaux différents et selon des modalités diverses, font et sont ce qu'elles comprennent", 194, "Genèse I, 1-3", en *Libres Sentiers vers l'Eriugenisme*, Ed.dell'Ateneo, Roma, 1975. Véase también, Steels, C.: "la pensée humaine, laquelle, en pouvant pénétrer l'essence des choses, les pense (les recrée) dans exteriorité des accidents par lesquels elles se manifestent", 209, en *L'Homme et son Univers au Moyen Âge*, 1986 (Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale), 205-210.

45. IV.779C: "Non quod alia sit omnium essentia ut saepe diximus in uerbo, alia in homine, sed quod unam eandemque, aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur".