

La unión de los intelectos como creación en el *Periphyseon* de Eriúgena

Ezequiel Ludueña

Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de la Matanza

eze.ludu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4968-1439>

Resumen: El trabajo analiza el uso recurrente de un símil que hace Eriúgena en su *Periphyseon* para ilustrar la naturaleza de la manifestación de la naturaleza divina. Así como Dios, *causa omnium*, se manifiesta en sus efectos, de manera similar, el intelecto humano, para expresarse, se manifiesta en determinadas formas y signos que le permiten ser comprendido por otros intelectos. Si bien el símil pretende ilustrar la paradoja de la teofanía –el hecho de que al revelarse Dios permanece oculto–, el análisis de la imagen demuestra la importancia que, tanto como el intelecto humano como para la divinidad, tiene la figura del otro, en la medida en que, dialécticamente, ese otro nos permite, en cierta medida, reconocernos.

Palabras clave: expresión; otro; *processio*; *reditus*; creación

Abstract: “The Union of Intellects as Creation in Eriugena’s *Periphyseon*”. This paper analyses Eriugena’s frequent use of a simile in his *Periphyseon* to illustrate the nature of the manifestation of divine nature. Just as God, *causa omnium*, manifests Himself in his effects, the human intellect, in order to express itself, manifests itself in certain forms and signs that make it possible for it to be understood by other intellects. Although the simile seeks to illustrate the paradox of theophany –the fact that God, while revealing Himself, remains hidden–, the analysis of the image demonstrates the importance of the figure of the other for both human intellect and divinity, since, dialectically, this other enables us, in a certain way–the only possible one–to recognize ourselves.

Keywords: expression; other; *processio*; *reditus*; creation

Introducción

Entre los pensadores cristianos de la Edad Media latina, el filósofo y teólogo del siglo IX Juan Escoto o, simplemente, el “Eriügena” –tal como él eligió firmar sus obras– puede ser considerado uno de los defensores más radicales de la teología negativa de todos los tiempos. En el segundo libro de su *Periphyseon*, un extenso diálogo entre un maestro y su discípulo, al tratar la cuestión de la naturaleza negativa de Dios, el maestro dice: “Dios no sabe por sí mismo qué es porque no es un ‘qué’, pues es completamente incomprensible tanto para Sí mismo como para todo intelecto”¹. Por su parte, el ser humano –*imago Dei*– tampoco sabe qué es:

...la mente humana se conoce a sí misma y no se conoce a sí misma. Ciertamente, conoce que existe, pero no conoce qué es. Y por esto... la imagen de Dios –se enseña– está, en el más alto grado, en el hombre. En efecto, así como Dios es comprensible cuando, a partir de la creatura, se deduce que existe; e incomprensible porque por ningún intelecto humano o angélico puede ser comprendido qué es –ni siquiera por Él mismo, porque no es un “qué” (es, obviamente, sobre-esencial)–; así también a la mente humana se le concede solo esto: saber que existe, pero de ningún modo se le concede saber qué es².

Pero, aunque Dios está absolutamente más allá de todo, sin embargo, se manifiesta en sus efectos. Dios es la causa de todas las cosas (*causa omnium*). Y toda causa, si es causa verdadera, contiene de antemano (*praeambit*) sus efectos³. Por eso, porque los efectos pre-existen en su causa y, en ese sentido, son su causa, es posible decir que los efectos de una causa no son sino *causa*

¹ *Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui* (PP 589B). Todas las traducciones son mías. Cito el *Periphyseon*, a partir de ahora abreviado con las siglas “PP”, según la edición crítica de É. Jeauneau citada en bibliografía.

² *Humana siquidem mens et se ipsam novit et se ipsam non novit. Novit quidem quia est, non autem novit quid est. Ac per hoc, ut in prioribus libris docuimus, maxime imago dei esse in homine docetur. Ut enim deus comprehensibilis est dum ex creatura colligitur quia est, et incomprehensibilis est quia a nullo intellectu humano vel angelico comprehendi potest quid sit, nec a se ipso, quia non est quid, quippe superessentialis, ita humanae menti hoc solum datur nosse se esse, quid autem sit nullo modo ei conceditur* (PP IV, 771B-C).

³ *Causa siquidem, si vere causa est, omnia perfectissime quorum causa est in se ipsa praeambit, effectusque suos, priusquam in aliquo appareant, in se ipsa perficit* (PP II, 547A).

*facta*⁴. El universo es, por ende, Dios *hecho* universo. Cuando Dios crea, su creación no es sino la manifestación de lo que siempre, eternamente ha existido en Él. Así, la naturaleza divina, “de modo maravilloso, se crea en todas las cosas que proceden de Ella”⁵.

1. Los tres movimientos del alma humana

En el libro II del *Periphyseon*, luego de un *excursus* en el que maestro y discípulo discuten la naturaleza unitrina de la divinidad, el texto analiza en qué sentido la naturaleza del alma humana es *imago Trinitatis*. Apoyándose en Máximo el Confesor, el maestro explica que esta imagen “establecida en el interior de la naturaleza creada” (*in natura condita*)⁶ del alma humana está constituida por tres facultades, tres “partes” o, mejor, tres “movimientos” (*motus*): *secundum animum* (o *intellectum*), *secundum rationem* y *secundum sensum interiozem*⁷.

Por medio del primer movimiento el alma gira “en torno al Dios desconocido” (*circa deum incognitum*)⁸, y entiende “a Dios como lo enteramente desvinculado de todo aquello que puede ser dicho y entendido y de todo aquello que ni puede ser dicho ni puede ser entendido... y niega que Él sea alguna de esas cosas que son o que no son...”⁹. A este primer movimiento los griegos lo llaman

⁴ *At si creatura ex deo, erit deus causa, creatura autem effectus. Si autem creatura est effectus, et nil aliud est effectus nisi causa facta, sequitur deum causam in effectibus suis fieri. Non enim ex causa in effectus suos procedit, quod a sui natura alienum sit. Siquidem in calorem et in lucem nil aliud nisi ipsa vis ignea erumpit* (PP III, 687C).

⁵ ...divina natura..., dum omnia creat et a nullo creari nesciat, in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur... (PP I, 454C).

⁶ PP II, 572B.

⁷ *Tres universales motus animae sunt, quorum primus est secundum animum, secundus secundum rationem, tertius secundum sensum* (PP II, 572C). Sólo estas tres facultades constituyen la *imago Trinitatis*, a pesar de que el ser humano, en cuanto microcosmos, comprenda otras facultades –como, por ejemplo, el *sensus exterior* (cf. Foussard, J.-C., “Apparence et apparition”, p. 340). El maestro equipara la triada *intellectus-ratio-sensus* con la triada *essentia-virtus-operatio*. Según Eriúgena, es preferible hablar de “movimientos” y no de “partes” porque, en verdad, tal como en el caso de la Trinidad, hablar de “partes” pone en peligro la unicidad del alma (cf. PP IV, 787B-C). Al referirse a los tres movimientos del alma, Eriúgena piensa sobre todo en el *De divinis nominibus* (IV, 9) del falso Areopagita, pero, como suele hacer, recurriendo a la lectura de Máximo el Confesor (*Ambigua* VI, 119-32). Por supuesto, la fuente detrás de la idea de las facultades del alma humana como *imago Trinitatis* es Agustín (cf. Gorianni, N., “Saggi integrativo”, pp. 2345 y ss.; y “Note”, pp. 2472-2473).

⁸ PP II, 572D.

⁹ ...*ipsum deum omnino absolutum ab omnibus quae et dici et intelligi possunt nec non omnibus quae nec dici nec intelligi possunt nec non omnibus quae nec dici nec intelligi possunt et tamen quodam modo sunt intelligens, eumque esse aliquid eorum quae sunt et quae non sunt denegans* (PP II, 574A-B).

noûs y los latinos *intellectus*, *animus* o *mens*, explica el maestro. Y advierte que es la “parte principal del alma”¹⁰.

Del primer movimiento, “nace” (*nascitur*)¹¹ un segundo movimiento, el de la *ratio*. En sí mismo, el intelecto “no tiene traducción” (*interpretatione caret*)¹². La *ratio* le da una “forma”¹³. Y, por medio de ella, “el alma define al Dios desconocido como causa de todas las cosas”¹⁴. Esto significa que de ese Dios desconocido solo sabe que es causa de todo lo que es “y que las causas primordiales de todas las cosas fueron establecidas por y en Él”¹⁵. La *ratio* es al *intellectus* lo que el arte es al artesano y lo que el Hijo es al Padre: “...tal como el sabio artesano genera de sí mismo, en sí mismo su arte y en él conoce de antemano lo que ha de hacer y crea sus causas *universaliter atque causaliter* antes de que aparezcan en acto y obra, así el intelecto generó desde sí y en sí su razón –en la cual conoce y crea de antemano *causaliter* todo lo que quiere hacer–. Pues la intención, afirmamos, no es sino un concepto de la mente del artifice”¹⁶. Así como el Padre genera su Hijo, su “arte”, de manera similar el intelecto humano “genera” la *ratio*, su arte¹⁷. En su arte, el artesano concibe lo que hará. Así, el Padre crea las “causas” de todo lo que hará. Esas “causas” que el Padre hace en el Hijo son las causas primordiales de todas las cosas, es decir, las *rationes* de todas las cosas, que –consideradas como una unidad (*universaliter*)– son como un *artificiosae mentis conceptus*¹⁸. El arte es el lugar de la creación del artifice. Así también, la *ratio* es el lugar generado por el intelecto, en el cual el intelecto, “crea a través del conocimiento” (*creat per*

¹⁰ *Animae igitur... motus, quo semper circa deum incognitum aeternaliter volvitur... NOÛS a graecis, a nostris intellectus vel animus vel mens dicitur et substantialiter est, et principalis pars animae esse intelligitur* (PP II, 574A-B).

¹¹ PP II, 576D.

¹² PP II, 572C.

¹³ *...ratio... non immerito forma eius (sc. Intellectus) nominatur...* (PP II, 577B).

¹⁴ *Secundus vero motus est, quo incognitum deum diffinit secundum quod causa omnium sit; diffinit enim deum causam omnium esse* (PP II, 572D).

¹⁵ *...solummodo de deo incognito quid est cognoscit quod omnium quae sunt causa sit, et quod primordiales omnium causae ab eo et in eo aeternaliter conditae sint...* (PP II, 576C).

¹⁶ *Ut enim quidam sapiens artifex artem suam de se ipso in se ipso gignit et in ipsa quae sibi facienda sunt praenoscit eorumque causas priusquam appareant actu et opere universaliter atque causaliter creat, sic intellectus de se et in se suam rationem genuit, in qua omnia quae vult facere praecognoscit causaliterque praecreat. Nam non aliud esse dicimus consilium praeter artificiosae mentis conceptum* (PP II, 576D-577B).

¹⁷ *Nam quemadmodum filium artem omnipotentis artificis vocitamus...* (PP II, 579B).

¹⁸ *Sunt igitur primordiales causae... omnes virtutes et rationes, quas semel et simul pater fecit in filio...* (PP II, 616C).

cognitionem)¹⁹. En palabras de Cappuyns, el intelecto, “de cierta manera, crea a través del conocimiento... lo que piensa de Dios y de los principios universales de las cosas”²⁰. La creación que tiene lugar en el Hijo es una manifestación del Padre; el pensamiento que tiene lugar en la *ratio* es una manifestación del intelecto. El intelecto trasciende todo pensamiento determinado. Y, sin embargo, aparece en la razón bajo la forma de un pensamiento determinado, tal como Dios aparece en sus teofanías: “...así como, por sí misma, la Causa de todas las cosas no puede ser encontrada ni por sí ni por nadie, pese a ser de algún modo conocida en sus teofanías, de la misma manera el intelecto –que siempre gira en torno a Ella y que ha sido instaurado a su imagen, enteramente similar– no se puede entender qué es (ni por él mismo ni por nadie), pero comienza a aparecer en la razón de él nacida”²¹.

Como el Espíritu procede del Padre a través del Hijo, así, el tercer movimiento, el del *sensus interior*, procede del intelecto a través de la *ratio*²². Y si la *ratio* considera las causas primordiales o *rationes* de todo lo que es como una unidad (*universaliter*), el *sensus interior* versa sobre *cada una* de las *rationes* de *cada una* de las cosas: *circa singulas singularum rerum rationes*²³. Lo que la *ratio* capta como una unidad, el *sensus interior* lo divide. Y, por ello, puede relacionar cada una de las *rationes* con los géneros, con las especies y, finalmente, con los individuos, gracias a las representaciones que recibe del sentido exterior²⁴.

Ahora bien, aunque el maestro diferencia las funciones y modos de la *ratio* del *sensus interior*, en realidad, en última instancia, advierte que tanto en un caso como en el otro es siempre el intelecto quien opera: “...todo lo

¹⁹ ...*humanus intellectus quodcumque de dea deque omnium rerum principiis purissime incunctanterque percipit veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae creat per cognitionem...* (PP II, 579B-C). Ver, también, cf. PP IV, 779A-C.

²⁰ Cappuyns, M., *Jean Scot Érigène*, p. 339.

²¹ ...*quemadmodum causa omnium per se ipsam nec a se ipsa nec ab aliquo inveniri potest quid sit, in suis vero theophaniis quodam modo cognoscitur, ita intellectus, qui semper circa eam volvitur et ad eius imaginem omnino similem conditus est, nec a se ipso nec ab aliquo intelligi potest quid sit, in ratione autem quae de ipso nascitur incipit apparere* (PP II, 577B-C).

²² Sheldon-Williams, I. P., “Notes on the Text and Translation”, p. 238, n. 350. ...*ab intellectu procedit per rationem...* (PP II, 577D). Sobre Eriúgena y la controversia acerca del *filioque*, cf. Jeau-neau, É., “Érigène entre l’Ancienne et Nouvelle. Le *Filioque*”.

²³ *Tertius itaque restat motus, qui circa singulas singularum rerum rationes, quae simpliciter (hoc est universaliter) in primordialibus causis conditae sunt versatur* (PP II, 577C).

²⁴ ...*cum ex sensibilibus rerum phantasiis per exteriorem sensum sibi nuntiatis motus sui substantialis sumat exordium, ad purissimam rerum omnium discretionem per rationes proprias in essentias generalissimas inque genera generaliora, deinde in formas speciesque specialissimas, hoc est in numeros innumerabiles infinitosque immutabilibus tamen naturae suae analogiis finitos pervenit* (PP II, 577C-D).

que el intelecto imprime en su arte (esto es, la razón) mediante una intuición cognitiva de las causas primordiales lo divide por medio de su sentido... en las correspondientes razones de cada una de las cosas, que fueron creadas en las causas de manera primordial y conjunta”²⁵. En realidad, incluso, por la forma en que Eriúgena escribe, es posible decir que se trata siempre de diferentes grados de intelección o entendimiento: “Todo lo que [el alma] entiende por medio del sentido de manera múltiple como disperso en los efectos, por medio de la razón lo ve subsistir de manera uniforme, como una unidad, en las causas [primordiales]. Y, por medio del intelecto, conoce con total pureza que todas las cosas toman el impulso de la multiplicación a partir de la única causa de todo”²⁶. La función que cumple el *sensus* es un reflejo de la que realiza la tercera Persona respecto de la creación: “Pues [la teología] adjudica al Padre el hacer todas las cosas; al Hijo, el que todas las causas primordiales de todas las cosas sean eternamente hechas en Él de manera conjunta, esencial, simple; al Espíritu, el distribuir, fecundadas en sus efectos, esas mismas causas primordiales hechas en la Palabra”²⁷. Como ocurre con la trinidad del alma humana, Eriúgena da a entender que en la Trinidad es el Padre quien, en última instancia, es responsable de todo el proceso: “Pues todo lo que el intelecto considera en la razón como una unidad lo divide a través del sentido, de manera particular, en los conocimientos y definiciones separados de todas las cosas. Así pues, ves que el Padre ha establecido, como una unidad, en su Hijo todo lo que quiso y, a través de su Santo Espíritu lo ha distribuido de manera particular, lo distribuye y lo distribuirá”²⁸. Como el Padre es, a la vez, quien genera al Hijo y quien hace o crea las causas primordiales, necesariamente hablar de Trinidad supone hablar de la creación. Jeaneau anota: “El padre precede al Hijo y al Espíritu,

²⁵ *Omne siquidem quod intellectus ex primordialium causarum gnostico contuitu arti suae (hoc est rationi) imprimit, per sensum suum ex se procedentem eiusque operationis nomine appellatum in proprias rationes singularum rerum. quae primordialiter in causis universaliterque creatae sunt, dividit* (PP II, 577C-D).

²⁶ *Et iterum, totum quod per sensum multipliciter sparsum in effectibus intelligit, per rationem in causis unum uniformiter subsistere perspicit. Omnia vero ex una omnium causa et multiplicationis momentum incipere... per intellectum purissime cognoscit* (PP II, 578C-D). Aquí, y en todo el trabajo, los corchetes introducen agregados míos.

²⁷ *Videsne igitur quomodo theologia singulis divinae bonitatis substantiis seu personis suas veluti proprietates dare intelligitur? Patri enim dat omnia facere. Verbo dat omnes in ipso universaliter, essentialiter, simpliciter primordiales rerum causas aeternaliter fieri. Spiritui dat ipsas primordiales causas in verbo factas in effectus suos foecundatas distribuere...* (PP II, 566A).

²⁸ *Omnia enim quae intellectus in ratione universaliter considerat, particulariter per sensum in rerum omnium discretas cognitiones diffinitionesque partitur. Vides itaque patrem in filio suo omnia quaecunque voluit universaliter condidisse, et per spiritum sanctum suum particulariter distribuisse et distribuere et distributurum esse* (PP II, 579D).

porque el Hijo es generado por él, de él procede también el Espíritu. Por eso, es razonable decir que el Padre es la causa de las causas”²⁹.

En suma, vemos que en este tramo del libro II del *Periphyseon*, Eriúgena muestra que, esencialmente, el alma humana es *imago Trinitatis*. Esto implica que es reflejo no solo de las tres Personas, sino que además los tres movimientos que constituyen esta trinidad creada reflejan, a su modo, el orden de la generación y procesión de las Personas divinas. Pero dado que el Padre es el origen tanto de las demás Personas como del universo creado, el primer y principal movimiento del alma, el intelecto, no solo equivale al Padre³⁰, sino también a Dios en general entendido como “causa de todas las cosas” (*causa omnium*), según leímos arriba: la “causa de todas las cosas” trasciende toda posibilidad de comprensión (ni ella misma puede entender qué es) y, de idéntica manera, tampoco se puede saber qué el intelecto –“instaurado a su imagen, enteramente similar”–. Ambos, sin embargo, se manifiestan, “aparecen” –la *causa omnium*, en sus teofanías–; el intelecto, en los pensamientos que “crea” en la *ratio*³¹. Trouillard habla de una *noophanie*³².

Es decir, podemos hablar de una “procesión” del intelecto tal como hablamos de una “procesión” de la realidad creada a partir de la *causa omnium*. Y, de acuerdo con esto, deberíamos poder hablar también de un “retorno”. Y, de hecho, por un momento, al presentar el tercer movimiento del alma, el maestro hace precisamente esto. Explica cómo partiendo de la percepción del mundo exterior, realizada por el *sensus exterior* y recibida por el *sensus interior*, se llega al movimiento de la intelección o entendimiento. Por eso, habla de un *exordium* del alma humana “a partir de las representaciones de las cosas sensibles que le son comunicadas por medio del sentido externo”³³. El *sensus interior* recibe

²⁹ Jeaneau, É., “Erigène entre l’Ancienne et Nouvelle. Le *Filioque*”, p. 303.

³⁰ Con todo, es importante destacar que, para Eriúgena, sólo metafóricamente podemos decir que Dios es intelecto (cf. PP III, 673A, y Trouillard, J., “La *virtus gnostica* selon Érigène”, p. 369).

³¹ Cf. texto citado *supra*: PP II, 577B-C. Cf. Trouillard, J., “Erigène et la théophanie créatrice”, p. 100: “En outre, l’Irlandais veut voir dans cette triade une manifestation de la Trinité chrétienne. Ce qui risque d’introduire entre les personnes divines une inégalité semblable à celle qui règne entre les trois hypostases néoplatoniciennes. Pourtant il reconnaît que ce ne sont là que des vestiges et non la vérité trinitaire qui dépasse toute compréhension”. “[Cette thèse] établit une sorte de continuité entre les processions trinitaires et la formation de l’univers” (Trouillard, J., “La *virtus gnostica* selon Érigène”, p. 370).

³² *Ibid.* p. 99.

³³ ...et cum ex sensibilibus rerum phantasiis per exteriorem sensum sibi nuntiatis motus sui substantialis sumat exordium... (PP II, 577C). A propósito del término *phantasia*, Nicola Gorlani (“Note alla *Divisione della Natura*”, p. 1944) anota: “Il termine greco, che non ha un corrispettivo esatto in latino, indichi una sorta di via di mezzo tra ciò che deriva direttamente ed in modo ceno dai sensi e ciò che invece è prodotto da un’altra facoltà dell’anima umana: queste due derivazioni

las distintas representaciones captadas por el *sensus exterior* y las organiza (reuniéndolas, dividiéndolas, ordenándolas). Y, así, de esa manera, llega hasta “las razones de aquellas realidades de las cuales son representaciones, las elabora y les confiere una forma en el interior de sí misma...”³⁴ Es decir, hay un ascenso –un retorno– del *sensus interior* hacia la *ratio*. Por su mismo funcionamiento, se eleva a esas razones que él capta separadamente, pero que la *ratio* captará como una unidad. “Así, las *phantasiae* son, para el alma, el inicio de un retorno progresivo hacia Dios que culmina con el movimiento del intelecto alrededor del Dios invisible”.³⁵ Esta suerte de *reditus* gnoseológico, solo sugerido en este pasaje del *Periphyseon*, aparece plenamente desarrollado en el comentario de Eriúgena a la *Jerarquía celestial* del falso Areopagita³⁶.

El eje central en los textos vistos en esta primera parte parece ser el gnoseológico, y su comparación con el despliegue metafísico a partir de la divinidad. Sin embargo, como señaló Trouillard, una idea central asociada a ese despliegue metafísico entendido como “aparición divina” (*teophania*) es la de la expresión, pues “toda eficacia y toda creación son esencialmente expresión...”³⁷. Es posible advertir esa idea en varios pasajes del *Periphyseon*.

sono esposte in modo più lineare nel testo erigeniano e va notato come l'irlandese non ritiene che questa collocazione mediana delle *phantasiae* conferisca loro una natura ambigua, in quanto sembra identificarle come un punto di raccordo tra il senso esteriore e quello interiore”.

³⁴ ...*sensus interior... phantasias ipsarum rerum per exteriorem sensum quinquepertitum... accipiens, easque secum colligens, dividens, ordinans disponit, deinde per ipsas ad rationes earum quarum phantasiae sunt perveniens, intra se ipsam eas tractat atque conformat* (PP II, 573B).

³⁵ Foussard, J.-C., “Apparence et apparition”, p. 341.

³⁶ Allí, Eriúgena escribe: “todas las cosas son luces”. Y explica: “...esta piedra –o este madero– es, para mí, luz. Y si me preguntas en qué sentido, para responderte, digo que cuando considero esta piedra o aquella, la razón me estimula, y se me ocurren muchas cosas que iluminan mi espíritu. Advierto, sin duda, que la piedra subsiste como algo bueno y bello...; que se destaca por el género y por la especie porque se diferencia respecto de los géneros y de las especies de las demás cosas; que está contenida en su número (por lo que deviene única); que no excede el orden que le es propio; que aspira a su lugar [natural] de acuerdo con la cualidad de su peso... Comienzo, pues, a pensar de dónde le vienen tales cualidades y veo que no le están naturalmente presentes por participar de alguna creatura –visible o invisible. Y, entonces, con la razón como guía, de repente soy conducido más allá de todas las cosas, hacia la causa de todas las cosas...” (...*lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est; et si quis queris quomodo, ut tibi respondeam, ratio me admonet hunc vel hunc lapidem considerans, multa mihi occurrunt que animum meum illuminant: eum quippe animadverto subsistere bonum et pulchrum, secundum propriam analogiam esse, genere specieque per differentiam a ceteris rerum generibus et speciebus segregari, numero suo, quo unum aliquid fit, contineri, ordinem suum non excedere, locum suum iuxta sui ponderis qualitatem petere. Hec horumque similia, dum in hoc lapide cerno, lumina mihi fiunt, hoc est me illuminant. Cogitare enim incipio unde ei talia sunt, et intueor quod nullius creature, sive visibilis sive invisibilis, participatione naturaliter hec ei insunt, ac mox ratione duce super omnia in causam omnium introducor, ex qua omnibus locus et ordo, numerus et species genusque, bonitas et pulchritudo et essentia, ceteraque data et dona distribuuntur... Expositiones in Ierarchiam coelestem I, 129.)*

³⁷ Trouillard, J., “Erigène et la théophanie créatrice”, p. 98.

Pero en lo que sigue quiero llamar la atención sobre un símil que, si no me equivoco, Eriúgena emplea tres veces en toda la obra. Ese símil, veremos, añade otra dimensión a la dinámica gnoseológica, en primer lugar, pero también a la dinámica metafísica referida arriba.

2. La naturaleza dialéctica del auto-conocimiento humano

2.1. Un símil “tomado de nuestra naturaleza”

En el libro I del *Periphyseon*, Eriúgena advierte que Dios no es algo, a pesar de que se manifieste como algo, creándose³⁸. Dios, el Creador, se crea. El símil es un ejemplo que busca aclarar cómo, por más que cree todo y no sea creada por nadie, la naturaleza divina “se crea” en todo lo que procede de ella³⁹:

Pues también, antes de arribar al pensamiento y la memoria, no sin razón se dice que nuestro intelecto no es, dado que por sí mismo es invisible y para nadie es conocido salvo para Dios y para nosotros. Pero cuando arriba a los pensamientos y recibe una forma a partir de determinadas representaciones, no sin motivo se dice que se hace. Pues el intelecto, que antes de llegar a la memoria era informe, se hace en la memoria al recibir determinadas formas de las realidades o voces sensibles. Y, luego, recibe algo así como una segunda formación cuando es formado por determinadas señales de las voces y otros indicios sensibles, de manera que –por medio de ellos– pueda penetrar en los sentidos de quienes están escuchando⁴⁰.

Eriúgena intenta explicar el punto central de la doctrina de la teofanía, presentada en el comienzo de este trabajo: la causa pre-contiene sus efectos, luego los efectos “salen” de su causa, “se hacen” efectivos. Por ende, los efectos no son sino *causa facta*⁴¹. El salir de los efectos es una manifestación de la causa, en la medida en que es la aparición de lo que hasta ese momento

³⁸ ...divina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his quae a se et per se et in se et ad se facta sunt recte dicitur creari... (PP I, 454C).

³⁹ Hac similitudine, quamvis a divina natura remota sit, suaderi tamen posse arbitror quomodo ipsa, dum omnia creat et a nullo creari nesciat, in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur... (PP I, 454C).

⁴⁰ Nam et noster intellectus, priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur <non> esse; est enim per se invisibilis et nulli praeter deum nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogitationes venerit et ex quibusdam phantasias formam accipit, non inmerito dicitur fieri. Fit enim in memoria formas quasdam accipiens rerum seu vocum sensibilibum qui informis erat priusquam in memoriam veniret, deinde veluti secundam formationem recipit dum quibusdam vocum signis seu aliis sensibilibus indiciis formatur, per quae audientium sensibus insinuari possit (PP I, 454B-C).

⁴¹ Cf. *supra*, PP III, 687C.

permanecía en secreto, en la causa. No huelga aclarar que, como hablamos de realidades y procesos atemporales, las precisiones “temporales” (“luego”, “hasta ese momento”, etcétera) no son sino una manera de hablar. Al comienzo del libro I, el maestro distingue varios sentidos que pueden adquirir las fórmulas “lo que es” y “lo que no es”. Según el primero, el más importante de esos sentidos, “es” aquello que puede ser captado por el intelecto o los sentidos, mientras que “no es” aquello que escapa a todo sentido, a toda razón, a todo intelecto. La causa que “todavía” no se ha manifestado, apareciendo en sus efectos, no es. Ser, pasar a ser, significa “hacerse” –es decir, “aparecer”– en los efectos⁴². Hay, pues, un primer momento del intelecto, de total indeterminación (*informis erat*)⁴³. Después, recibe una primera determinación (*formatio*), cuando recibe “determinadas formas de las realidades o voces sensibles”. Lo indeterminado se determina⁴⁴. Pero esta determinación es, por decirlo así, espiritual, no material. Por último, hay una segunda instancia de determinación (*veluti secundam formationem recipit*), cuando –ya determinado por las formas *inmateriales* que son las representaciones que las cosas externas captadas por el *sensus externus* producen en el *sensus interior*– el intelecto es determinado (*formatur*) “por determinadas señales de las voces y otros indicios sensibles”. En este punto, lo inmaterial se materializa⁴⁵.

⁴² Cf. PP I, 443A-B.

⁴³ Cabe aclarar aquí que cuando Eriúgena dice que el intelecto “por sí mismo es invisible, y para nadie es conocido salvo para Dios y para nosotros” no está simplemente diciendo que nuestros pensamientos son invisibles para los demás. El intelecto en este primer “momento” no tiene forma. No se trata de un pensamiento que, como tal, mientras no encuentra expresión, resulta secreto para los demás salvo para nosotros. No es algo que pensamos y ocultamos. Es algo que, en sentido estricto, todavía no pensamos, no “tematizamos” en cuanto no es un pensamiento determinado. Es útil comparar esta idea con la que, en cambio, hallamos en uno de los sermones de Agustín, quien escribe: “Imagina que se te ocurrió decir algo (*ecce voluisti aliquid dicere*). Eso que quieres decir ya lo has concebido en tu corazón: lo retiene tu memoria, lo prepara tu voluntad, vive en tu intelecto. Pero no pertenece a ninguna lengua. La cosa que quieres decir, que fue concebida en tu corazón, no es propia de ninguna lengua –ni de la griega, ni de la latina, ni de la púnica, ni de la hebrea, ni de la de ningún otro pueblo. Es una cosa concebida sólo en el corazón, lista para salir (*procedere*). En consecuencia, como dije, es una cosa determinada (*res quaedam*): un pensamiento determinado (*sententia quaedam*), una razón concebida en el corazón y lista para salir (*procedere*) a fin de introducirse en el oyente” (*Sermo* 288, 3). Claramente, Agustín no se refiere aquí a ese estado de total indeterminación que Eriúgena indica cuando dice que antes de recibir una forma el intelecto es *informis*.

⁴⁴ En los términos del libro II, podemos decir que el intelecto llega al nivel del *sensus interior*. Si, con Mainoldi (“*Vox, sensus, intellectus*” chez Jean Scot Érigène”, p. 573), entendemos el *sensus interior* como “consciencia”, podemos decir que en este punto el intelecto deviene consciente.

⁴⁵ ...fit enim in phantasiis formatus qui per se omni sensibili caret forma... (PP I, 454C).

De ser invisible, incognoscible salvo para Dios y para nosotros –en realidad, como más adelante entiende el lector del *Periphyseon*, solo para Dios–⁴⁶, nuestro intelecto deviene cognoscible. O sea, pasa a ser –si es verdad que “ser” significa ser conocido–. Refiriéndose al proceso por el cual Dios se manifiesta, pasando del “no ser” al “ser”, Trouillard habla de una “ley de inversión”: la expresión supone negación⁴⁷. Lo indeterminado solo puede expresarse si se determina. La misma observación puede hacerse respecto de la manifestación del intelecto, es decir, del proceso por el cual “se hace”. Esto ocurre en dos instancias: la primera determinación es inmaterial. La segunda, es ya material⁴⁸. Es decir, *para expresarse* el intelecto se niega dos veces.

(1) informis

(2) Primera inversión: *accipiens formas quasdam rerum seu vocum sensibillum in memoria*

(3) Segunda inversión: *formatur quibusdam vocum signis seu aliis sensibillum indiciis*

La relación con el análisis de los tres movimientos del alma del libro II es clara. Hallamos, incluso, la expresión clave: *consilium mentis* (recordemos que, en uno de pasajes analizados arriba, Eriúgena resume su lectura diciendo: ... el *consilium*, afirmamos, no es sino un *artificiosae mentis conceptum*⁴⁹). Pues bien, ahora, en la continuación de este texto del libro I, escribe:

...del mismo modo en que no incongruentemente se puede afirmar que la inteligencia, propósito o intención de la mente (*mentis intelligentia seu propositum seu consilium*) –o como sea que podamos referirnos a ese íntimo y primer movimiento nuestro– se hace cuando... alcanza el pensamiento⁵⁰, es decir, cuando recibe las formas de determinadas representaciones y luego procede hasta los signos de las voces e indicios de los movimientos sensibles,... así también se dice acertadamente que la divina esencia –que por subsistir por sí misma supera todo intelecto– se

⁴⁶ Cf. el texto citado *supra*, PP IV, 771B-C, y también su continuación: *Apertissime ergo divina similitudo in humana mente dinoscitur, dum solummodo esse scitur, quid autem est nescitur et, ut ita dicam, negatur in ea quid esse, affirmatur solummodo esse* (PP IV, 771C).

⁴⁷ “Toute expression est *inversion*. L’exprimé s’oppose à son verbe et lui échappe. Dieu reste absolu, c’est-à-dire qu’il n’offre pas de prise à la relation et demeure ineffable. Sa manifestation le cache. L’infini devient fini, l’indéterminé détermination, la négation affirmation.” (Trouillard, *Ibid.* p. 98; el subrayado no es mío). “La loi d’inversion est donc...” (*Ibid.*, 99).

⁴⁸ Obviamente, también en el caso de la divinidad se da esta doble negación, determinación o “inversión”: toda creatura sensible representa un indicio o signo sensible por cual la divinidad se auto-determina o en el cual se *crea*.

⁴⁹ Cf. texto citado *supra*, PP II, 576D-577B.

⁵⁰ Nicola Gorlani, en su excelente versión italiana, escribe: “quando è giunto... nella coscienza...”

crea en las cosas que han sido hechas por Ella, por medio de Ella, en Ella y para Ella...⁵¹

Hasta aquí, el símil no parece agregar nada respecto del análisis considerado en la sección anterior. Sin embargo, quiero llamar la atención sobre una frase de este mismo pasaje del libro I, que analizamos arriba. Es una oración subordinada de relativo que, según cómo sea entendida, puede hacer alusión al motivo por el cual todo el proceso de expresión (de auto-negación) se pone en marcha. El intelecto –se dice– recibe su segunda *formatio* ocasionada por signos o indicios sensibles *per quae audientium sensibus insinuari possit*: “de manera que –por medio de ellos– penetre en los sentidos de quienes están escuchando”. Si mi traducción es correcta, el motivo de la expresión no puede sorprender a nadie: uno se expresa para comunicarse con otro.

Ahora bien, ciertamente, esa traducción es discutible. Pero es plausible. Pues la idea aparece de manera explícita la segunda vez que Eriúgena recurre al símil. Volvemos ahora al libro II, a un pasaje anterior al análisis de los tres movimientos del alma humana que ocupó nuestra sección 1. Esta vez el símil sirve para trazar un paralelo que explica un punto central de la doctrina de las causas primordiales. Cuando, por generación, estas “proceden” hacia sus efectos (géneros, especies, individuos), el hecho de que “procedan” hacia sus efectos no significa que dejen de ser invisibles e incomprensibles⁵².

...si la Sabiduría misma de Dios Padre –en la cual todo ha sido hecho y subsiste verdaderamente y fuera de la cual se entiende que nada existe– permanece invisible e incomprensible..., ¿qué hay de admirable en que se crea que las causas de todas las cosas que han sido hechas en Ella, por medio de Ella y para Ella, existen como eternamente invisibles e incomprensibles, y que permanecen inmutables? Esto lo podemos inferir (*conicere*) a partir del ejemplo de nuestra naturaleza. Pues lo que nuestro

⁵¹ *Hac similitudine, quamvis a divina natura remota sit, suaderi tamen posse arbitror quomodo ipsa, dum omnia creat et a nullo creari nesciat, in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur, ut, quemadmodum mentis intelligentia seu propositum seu consilium seu quoquo modo motus ille noster intimus et primus dici possit dum in cogitationem, ut diximus, venerit quasdamque phantasiarum formas acceperit deindeque in signa vocum seu sensibilibus motuum indicia processerit, non incongrue dicitur fieri - fit enim in phantasiis formatus qui per se omni sensibili caret forma - ita divina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his quae a se et per se et in se et ad se facta sunt recte dicitur creari, ut in eis sive intellectu si solummodo intelligibilia sunt, sive sensu si sensibilia sint, ab his qui eam recto studio inquirunt cognoscatur* (PP I, 454C).

⁵² *Num primordiales rerum causae, quas terrae atque abyssi vocabulis significatas esse praeque incomprehensibili atque excellenti altitudine invisibiles tenebrosasque dictas arbitramur dum per generationem in genera formasque in numeros differentiasque rerum seu sensu seu intellectu comprehensibilibus procedunt, invisibiles incomprehensibilesque esse desinunt?* (PP II, 551A-B).

intelecto concibe primero en sí mismo según el modo de la razón, de un lado, lo retiene en sí y, del otro, lo presenta exteriormente mediante determinados signos. Por ejemplo, si el sabio espíritu capta un conocimiento verdadero sobre algo sensible o inteligible, ese conocimiento, de un lado, persevera fijo en él y, del otro, no tarda en presentarse primero en el pensamiento mediante las representaciones y luego en los sentidos (*in sensus*),⁵³ es decir, en la percepción (*notitiam*) de otros espíritus (*aliorum animorum*) mediante vehículos naturales o artificiales⁵⁴.

Como se ve, el ejemplo es el mismo: la manifestación o despliegue del intelecto, de lo indeterminado a lo determinado. En este caso, el énfasis, en particular, está puesto en el hecho de que es erróneo pensar que se trata de dos momentos –el de la indeterminación y el de la determinación– sucesivos, como si la determinación viniera a anular la indeterminación. El estado inmaterial no resulta anulado por el proceso de materialización en signos sensibles –sean estos naturales, como la voz, o artificiales, como las letras de un libro–. De cualquier modo, es claro que en esa segunda ocurrencia del símil la idea de que todo el proceso de exteriorización, manifestación o expresión tiene por fin hacer posible la comunicación con un otro: *in sensus aliorumque animorum notitiam... proferre*.

La misma idea alcanza su pleno desarrollo en la tercera vez que Eriúgena recurre al mismo símil del *processio intellectus*, esta vez en el libro III. Se trata del que acaso sea el pasaje más famoso de la obra. El maestro habla allí de la creación como teofanía, como manifestación de lo oculto, como afirmación de lo negado, etcétera.

...todo lo que es entendido y sentido no es sino la aparición de lo que no aparece, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado,... la esencia de lo sobre-esencial, la forma de lo informe,... la definición de lo infinito.... Y esto lo podemos inferir a partir de ejemplos de nuestra

⁵³ Cabe aclarar que estos “sentidos” son los sentidos externos de otra persona. No se habla aquí del *sensus interior*, sino del *sensus exterior* de los demás. El conocimiento alcanzado por el *sapiens animus* del ejemplo llega al *animus* de un otro *per exteriorem sensum quinquepertitum*. Por eso, debe materializarse.

⁵⁴ *Si enim ipsa sapientia dei patris, in qua omnia facta sunt vereque subsistunt et extra quam nil esse intelligitur, in se ipsa incomprehensibilis invisibilisque permanet –lux enim est inaccessibilis omnem intellectum superans– quid mirum si causae omnium quae in ea et per eam et ad eam factae sunt inisibiles incomprehensibilesque aeternaliter credantur esse et incommutabiliter permanere? Et exemplo nostrae naturae illud possumus coniicere. Nam quod intellectus noster in se ipso primum rationabiliter concipit semper et in se obtinet et quibusdam signis extrinsecus profert. Verbi gratia, si veram cognitionem de aliquo sensibili vel intelligibili sapiens animus perceperit, ipsa cognitio et in eo fixa perseverat et per phantasias primo in cognitionem, deinde in sensus, aliorumque animorum notitiam naturalibus artificialibusque progressionibus proferre non retardat* (PP II, 551C-552A).

naturaleza. Pues, aunque por sí mismo es invisible e incomprensible, también nuestro intelecto es manifestado y comprendido por determinados signos cuando es materializado por voces, letras u otras señales como por determinados cuerpos. Y cuando aparece así exteriormente, interiormente permanece siempre invisible, y cuando irrumpe en figuras varias, comprensibles para los sentidos, jamás abandona el estado incomprensible de su naturaleza...⁵⁵

Como antes, el “momento” de la determinación no anula la condición originaria de la indeterminación: la afirmación no anula la negación. Así debe ser leída la fórmula *negati affirmatio*.⁵⁶ Ahora bien, si volvemos a la analogía que nos ocupa, cabe advertir que la manifestación (autodeterminación) del intelecto tiene por fin alcanzar los “sentidos” de algún otro, tiene por fin la comunicación.

...cuando quiere, se hace cuerpo en sonidos y letras; y, cuando se hace cuerpo, en sí persiste incorpóreo. Y, a partir de la materia del aire o de figuras sensibles, por así decirlo, labra para sí determinados vehículos mediante los cuales puede ser conducido hasta los sentidos de los otros de manera que, rápidamente, alcance sus sentidos exteriores, y [entonces], abandonando esos vehículos, solo, por sí, libre, penetre los íntimos corazones y se mezcle a los otros intelectos y devenga una única cosa con ellos con quienes se junta⁵⁷.

Alcanzado el punto de su máxima inversión o negación, convertido en letras y sonidos, el proceso de manifestación se revierte cuando otro intelecto humano, gracias a esos vehículos materiales, lo percibe. Entonces, el intelecto

⁵⁵ *Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt. Et hoc exemplis nostrae naturae possumus coniicere. Nam et noster intellectus, cum per se sit invisibilis et incomprehensibilis, signis tamen quibusdam et manifestatur et comprehenditur, dum vocibus vel litteris vel aliis nutibus veluti quibusdam corporibus incrassatur. Et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus invisibilis permanet; dumque in varias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit...* (PP III, 633B-C).

⁵⁶ Trouillard (“Reseña de: *From Iamblichus to Eriugena*”, p. 242) anota: “La théophanie par laquelle Dieu se crée lui-même comme Dieu en se faisant passer du *Nihil per excellentiam* à l’*omnia in omnibus* est une initiative seconde qui n’entame pas l’ineffabilité primitive de la Dêité”.

⁵⁷ *Et dum vult, vocibus et litteris incorporatur; et dum incorporatur, incorporeus in se ipso subsistit. Et dum sibi veluti quaedam vehicula, quibus ad aliorum sensus possit provehi, de aeris materia vel sensibilibus figuris efficit, mox ut ad sensus exteriores eorum pervenerit, ipsa vehicula deserens solus per se ipsum absolutus intima corda penetrat aliisque intellectibus se miscet, et fit unum cum his quibus copulatur* (PP III, 633C-D).

de quien escucha o lee despoja lo dicho por el primero de esas formas sensibles. Los despoja de su materialidad. Pero también lo libera de su primera determinación (*prima formatio*): de su forma inmaterial. Es la única manera de que el intelecto del oyente pueda entender, es decir, entrar en contacto con aquello que está detrás de lo que se está expresando. Solo así lo que el primer intelecto quiere expresar penetra, *absolutus*, “los íntimos corazones” –fórmula en la que “corazón” equivale a “intelecto”–. La *reversión* de la expresión acaba en comunicación. Y la comunicación es esencialmente unión. Con todo, sigue el texto, “al unirse a los otros, no abandona su simplicidad” (*dum aliis adiungitur, suam simplicitatem non relinquit*).⁵⁸ Es decir, lo comunicado es lo que es pasible de ser comunicado. Lo oculto permanece inexorablemente oculto a pesar de su expresión. Siempre habrá algo inexpressable, indecible en el seno mismo de lo expresado.

Este último uso de la imagen que analizamos no solo precisa completamente cuál es el objetivo de la expresión, describiéndolo en detalle, sino que, además, introduce este último elemento ausente hasta aquí: el de la unión entre intelectos como fin último de la *processio intellectus*. Si nos dirigimos ahora al libro IV del *Periphyseon*, podremos estudiar un pasaje clave, en el que Eriúgena desarrolla esta noción.

2.2. El diálogo como creación recíproca

El último texto sobre el que quiero llamar la atención clarifica, a la vez que resignifica, lo anterior. Se trata de un pasaje del libro IV. El maestro parte allí de un principio aristotélico: “un intelecto puro deviene todo aquello que conoce con perfección y se hace uno con ello”⁵⁹. Y no hay de qué sorprenderse, dice el maestro, pues

⁵⁸ PP III, 633D.

⁵⁹ *In omni siquidem quodcunque purus intellectus perfectissime cognoscit, fit, eique unum efficitur* (PP IV, 780A-B). Unas páginas antes: *N. Omne quod cognoscitur intellectu et ratione, seu corporeo sensu imaginatur, putasne in ipso qui intelligit et sentit quodammodo posse creari et effici? A. Videtur mihi posse* (PP IV, 765C). En el libro I (449D-450A), el maestro atribuye esta doctrina a Máximo el Confesor. En el aparato de fuentes de su edición crítica, Jeaneau escribe (*ad locum*): “Locum non inveni. Cf. Arist., *De anima*, III, 4 (429b30-31), 8 (431b21)”. Dronke (“Commento”, en: Giovanni Scoto, *Sulle nature dell’universo*, vol. IV, p. 341) apunta: “È assai improbabile che l’Eriugena conoscesse il *De anima* di Aristotele direttamente in greco, e quest’opera non era ancora stata tradotta in latino all’epoca. Non saprei ipotizzare una fonte diretta per questa conoscenza della posizione aristotelica. La più vicina è probabilmente una frase di Calcidio, nei tre capitoli (*Comm.* 222-4) che dedica alla concezione aristotelica dell’anima, da lui concepita come l’entelechia del corpo: ‘Quando l’entelechia –cioè, l’attualità assoluta– si unisce alla materia, le cose che erano esistite soltanto in potenza arrivano all’atto’ (ed. Waszink, p. 236, 7-8)”.

...también nosotros, cuando dialogamos, nos creamos el uno en el otro. Pues cuando entiendo lo que tú entiendes, me hago tu intelecto y, de un modo inefable, soy hecho en ti. De manera similar, cuando entiendes con pureza lo que yo entiendo con claridad, te haces mi intelecto –y de dos intelectos surge uno formado a partir de eso que ambos entendemos genuina e indudablemente. Verbigracia, para poner un ejemplo tomado de los números: entiendes que el número seis es igual a sus partes y, de manera similar, también yo lo entiendo, y *entiendo que tú entiendes –así como también tu entiendes que yo entiendo*. El intelecto de los dos deviene uno formado por el número seis, y por esto no solo yo me creo en ti, sino que además tú te creas en mí. Pues no somos una cosa y nuestro intelecto otra, porque nuestra verdadera y suprema esencia es el intelecto...⁶⁰

En principio, esta observación del maestro acerca de lo que ocurre en un diálogo podría parecer un mero juego de palabras basado en la convicción eriugeniana de que conocer es crear⁶¹. Pero si leemos el pasaje a la luz de lo anterior, la observación adquiere otro relieve. Ante todo, quiero resaltar que, puesto que es fácil tomar el ejemplo del diálogo como una alusión a un hecho más o menos cotidiano, conviene dar todo su sentido a los adverbios *pure*, *plane*, *sincere* e *incunctanter*. El diálogo del ejemplo no es una conversación cualquiera. Para decirlo con las palabras del mismo Eriügena, se trata de almas “purificadas por la acción, iluminadas por el saber y perfeccionadas por la teología”⁶². Se

⁶⁰ *Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficitur. Siquidem dum intelligo quid intelligis, intellectus tuus efficior, et ineffabili quodam modo in te factus sum. Similiter quando pure intelligis quod ego plane intelligo, intellectus meus efficeris, ac de duobus intellectibus fit unus, ab eo quod ambo sincere et incunctanter intelligimus formatus. Verbi gratia (ut ex numeris exemplum introducamus) senarium numerum suis partibus esse aequalem intelligis, et ego similiter intelligo, et intelligere te intelligo, sicut et me intelligis intelligere. Uterque noster intellectus unus fit senario numero formatus, ac per hoc et ego in te creor, et tu in me crearis. Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus. Vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus...* (PP IV, 780BC).

⁶¹ Cf. el texto citado supra: *...humanus intellectus quodcumque de dea deque omnium rerum principis purissime incunctanterque percipit veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae creat per cognitionem...* (PP II, 579B-C). Esta equivalencia entre conocimiento y creación refleja, a su modo, la equivalencia que se da en el plano de lo divino: *Non enim deus cognovit omnia postquam facta sunt, sed antequam facta essent cognovit omnia quae facienda erant. Et quod est mirabilis, propterea omnia sunt quia praecognita sunt. Nil enim est aliud omnium essentia, nisi omnium in divina sapientia cognitio. 'In ipso enim vivimus et movemur et sumus'* (Act. 17, 28). *'Cognitio' enim, ut ait sanctus Dionysius, 'eorum quae sunt, quae ea quae sunt est'* (PP II, 559B). En palabras de Trouillard (*La virtus gnostica* selon Érigène, p. 372): “Puisque l’homme participe à la virtus gnostica divine, il doit participer dans la même mesure à son pouvoir créateur. Jean Scot appelle l’homme ‘trinitas creata et creans’ [PP II, 580A]. Créer, c’est exprimer”. En cuanto a la cita del falso Areopagita, Jeauneau remite al *De ecclesiastica hierarchia* I, 3, 376A. Cf. Gorlani, N., “Note alla Divisione della Natura”, pp. 1930-1931, y Dronke, P., “Commento”, en: Giovanni Scoto, *Sulle nature dell’universo*, p. 230.

⁶² *Animae... purgatae per actionem, illuminatae per scientiam, perfectae per theologiam motus, quo semper circa deum incognitum aeternaliter volvitur ultra et suam et omnium rerum naturam ipsum*

habla de un intercambio entre dos intelectos ejercitados. Aclarado lo anterior, creo que el comentario más preciso, más útil y clarificador sobre este pasaje es la explicación que ofrece Trouillard: “Para realizarse como tal, todo intelecto necesita comprenderse a través de la mirada de un otro”⁶³. Para comunicarse con otro intelecto, el intelecto se despliega, se expresa primero como *ratio* y luego como *sensus interior*. Ese otro intelecto lo percibe mediante el *sensus exterior* y pone en marcha un proceso inverso por el cual lo doblemente determinado vuelve, gracias al entendimiento del otro, a su estado original, liberándose de toda determinación –tal como el *sensus interior*, en esa suerte de *reditus*, se eleva hasta la razón y luego hasta la intelección–. Ahora bien, ¿qué obtengo de ese diálogo? Mi intelecto se manifiesta para ser comprendido. El otro me entiende y yo a él. Pero Eriúgena agrega una precisión fundamental. Ambos entendemos, por ejemplo, que el número seis es un número perfecto, pero además “yo entiendo que tú entiendes –así como también tu entiendes que yo entiendo”. Es decir, percibo al otro en el momento en que está entendiéndome. Y como entender es crearse, el otro “se crea” en mí. Pero, por mi parte, yo devengo ese otro. Y no ese otro a secas, sino ese otro que está entendiéndome. No puedo verme, no puedo saber qué soy, ni siquiera, en rigor, qué estoy expresando. Pero, gracias al otro, de alguna manera, me entiendo. Y solo puedo verme a través del otro –esto es, solo puedo entenderme entendiendo al otro, deviniendo el otro–. Y eso significa unirme a él. En esa unión, y solo en esa unión, satisfago una necesidad intrínseca: la de conocerme. Al entender que el otro (me) entiende puedo crearme como ese otro que me ve, o sea, puedo verme⁶⁴.

...la mente humana se conoce y no se conoce. Ciertamente, conoce que existe, pero no conoce qué es. Y por esto... la imagen de Dios... está, en el más alto grado, en el hombre⁶⁵.

deum omnino absolutum ab omnibus quae et dici et intelligi possunt nec non omnibus quae nec dici nec intelligi possunt... (PP II, 574A).

⁶³ Trouillard, J., “L’unité humaine selon Jean Scot Érigène”, p. 59. Por su parte, Willemien Otten escribe: “The dimensions and impact of human discussion, or to be more specific, of human dialogue, which follow from the clarification of this passage, can hardly be overrated” (Otten, W., *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, p. 213). Además, en Otten, W., “The Interplay of Nature and Man in the *Periphyseon* of Johannes Scottus Eriugena”, p. 15, señala: “Though man may indeed have lost a complete knowledge of self, which indicates that he is cut off from the divine knowledge and thus proves a characteristic of his sinful state, the incomplete self-awareness he retains equips him nonetheless with a new and unforeseen possibility, namely the communication with other human beings”.

⁶⁴ Para Eriúgena, ver y entender son equivalentes (cf. PP III, 758D).

⁶⁵ *Humana siquidem mens et se ipsam novit et se ipsam non novit. Novit quidem quia est, non autem novit quid est. Ac per hoc, ut in prioribus libris docuimus, maxime imago dei esse in homine docetur* (PP IV, 771B).

Como la divinidad, solo puedo saber que existo. No puedo saber quién o qué soy. Pero sí puedo verme desde otro, i.e. *crearme* como otro. El conocimiento es creación, pero la creación supone siempre un otro, supone devenir otro. Y en un diálogo genuino, ese otro siempre termina siendo yo.

3. *Laus y transitus*

La analogía trazada por Eriúgena concierne a la *processio*: la manifestación del intelecto humano es análoga a la manifestación de la divinidad. Pero, aunque Eriúgena no lo hace de manera explícita, parece lícito intentar continuar esa analogía: yo necesito del otro para entenderme. ¿Ocurre lo mismo en el caso de la divinidad? Y, ¿quién es ese otro para Dios?

En el libro V, surge la pregunta: ¿Por qué Dios creó el mundo? Y el maestro advierte que “al difundirse a través de todo lo visible y de todo lo invisible, y al existir como todo en todo, y al convertir a la creatura intelectual y racional para que la conozca, al procurar a la creatura intelectual y racional las bellas e innumerables formas de las demás cosas”⁶⁶, la Bondad divina hizo posible que los seres dotados de intelecto y razón la celebren. El maestro indica que la noción de celebración (*laus*) remite a la del retorno de todas las cosas a Dios. Y advierte que la imagen de la celebración aparece hacia el final de los Salmos:

...con la maravillosa mirada de la teología se da a entender, clarísimamente, que todo retornará a su naturaleza espiritual. Así pues, se concluye: “Que todo espíritu celebre al Señor”. Pues si la bondad divina perseverara sola en el interior de sí misma, en reposo, sin operación alguna, no daría, quizá, ocasión para su celebración⁶⁷.

A su vez, agrega el maestro, puede haber otra razón por la que Dios creó el mundo: para que no se le reprochara alguna envidia –*ne veluti invidiae reprehenderetur*⁶⁸.

⁶⁶ *Iam vero in omnia visibilia et invisibilia se ipsam diffundens, et in omnibus omnia existens, rationabilem intellectualemque creaturam ad se ipsam cognoscendam convertens, caeterarum vero rerum pulchras et innumerabiles species rationabili et intellectuali creaturae in materiem suae laudis praestans ita omnia fecit, ut nulla creatura sit quae non, aut per se ipsam et in se ipsa aut per aliud, summum bonum non laudet* (PP V, 952A-B).

⁶⁷ ...mirabili theologiae contuitu apertissime datur intelligi quod omnia in spiritualem naturam reversura sunt. Ita enim concluditur: ‘Omnis spiritus laudet dominum’ [Ps. 150, 6]. Si enim sola intra semet ipsam divina bonitas quieta absque ulla operatione perseveraret, non fortassis laudis suae occasionem faceret (PP V, 952A).

⁶⁸ *Summum bonum, quod a se ipso et in se ipso subsistens bonum est, non debuit abstinere a conditione bonorum, quae nec a semet ipsis nec in semet ipsis, sed ab ipso et in ipso bona sunt.*

En principio, esta segunda razón parece diferir de la anterior. Pero más adelante también esta misma doctrina, la de que la divinidad no obra por envidia, conduce a la noción de retorno. En el primer caso, en relación con una de las dos manifestaciones de la divinidad, el universo. En este segundo caso, en relación con esa otra manifestación de la divinidad que es la Escritura. Hacia el final de este mismo libro V (es decir, hacia el final de toda la obra), se habla de “los rodeos laberínticos” y de las oblicuidades del texto de la Escritura, “trabado e intrincado”, que dificultan su lectura. Pero se advierte que el Espíritu “no hizo esto por envidia de intelección –no cabe pensarlo–, sino por afán de ejercitarla y otorgar un premio a cambio (*reddendi*) del sudor y del hallazgo”. Y “el premio de los que trabajan en la Santa Escritura es una inteligencia pura y perfecta”⁶⁹. Esa, dice Eriúgena, es *summa felicitatis meae*⁷⁰. El ejercicio de la inteligencia humana es, también, una celebración. O sea, un retorno. Pues la clave de ese ejercicio, el más alto al que pueda entregarse un ser humano, es el *transitus* –término que indica el movimiento por el cual el lector de la Escritura *pasa* de una interpretación a otra, infinitamente⁷¹. *Al pasar* por las diversas alegorías, los diversos significados de las alegorías, el intelecto humano retorna. Ahora bien, ese “pasaje” (*transitus*) del intelecto no es solo del hombre. Sobre el final del *Periphyseon*, el irlandés se dirige a Dios, para pedir esa *pura perfectaque intelligentia*. Y pregunta:

¿Cuál es, Señor, tu tránsito si no el ascenso a través de los infinitos grados de tu contemplación? Pues, en cada caso, tú mismo devienes el tránsito (*te transitum facis*) en los intelectos de quienes te buscan y te encuentran. Y siempre eres buscado por ellos, y siempre eres encontrado y siempre... no eres encontrado...⁷²

Ac per hoc ex non existentibus existentia creavit, ne veluti invidiae reprehenderetur, retrahens se a substitutione eorum quae potuit substituere (PP V, 952B).

⁶⁹ *Concatenatus quippe est divinae scripturae contextus daedalicisque diverticulis et obliquitatibus perplexus. Neque hoc spiritus sanctus fecit invidia intelligendi (quod absit existimari), sed studio nostram intelligentiam exercendi sudorisque et inventionis praemii reddendi. Praemium quippe est in sancta scriptura laborantium pura perfecta que intelligentia* (PP V, 1010B).

⁷⁰ *Haec est enim summa felicitatis meae finisque perfectae contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est* (PP V, 1010C).

⁷¹ Cada uno de los pasajes de la Escritura encierra múltiples e infinitos sentidos como la pluma del pavo real, pues “en uno y el mismo lugar de una pequeña parte de esa pluma, se advierte una y la misma sorprendente y hermosa variedad de colores innumerables”. *Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae. Et quidem natura ipsa rerum ad hunc attrahit intellectum* (PP IV, 749C).

⁷² *Et quis est, Domine, transitus tuus, nisi per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus? Semper enim in intellectibus quaerentium et invenientium te transitum facis. Quaeris enim ab eis semper, et semper inveniris, et non inveniris semper...* (PP V, 1010D).

Dios quiere que lo celebren, que lo reconozcan⁷³. Solo que el verdadero agente de ese reconocimiento no somos nosotros: es, para decirlo con las palabras de un gran lector de Eriúgena, “la indivisa divinidad que opera en nosotros”⁷⁴. Ese curso infinito a través de los dos libros escritos por Dios, el universo y la Escritura, es un buscarse a través de otro, que es sí mismo. En este sentido, quiero cerrar esta sección, citando uno de los comentarios marginales de quien, aparentemente, habría sido discípulo y colaborador directo de Eriúgena, un personaje a quien la crítica llama desdeñosamente con una suerte de fórmula algebraica: “i2”. Unas líneas antes del pasaje que dio comienzo a este trabajo, el pasaje del libro II sobre los tres movimientos del alma, i2 –seguramente el primer lector del *Periphyseon*– anotó: “...cuando algo es encontrado, el que encuentra no es el que busca: el que encuentra es el que es buscado (que es la luz de las mentes)...”⁷⁵. A propósito de esta nota marginal, Dronke nos dice que la nota “amplifica la idea de Eriúgena, confiriéndole una connotación más devota”⁷⁶. Yo agregaría: “Cabe conjeturar que la precisión de i2 no disgustó al maestro”.

⁷³ Cf., en este sentido, el siguiente tramo de uno de los textos citados al comienzo del trabajo: ... *divina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his quae a se et per se et in se et ad se facta sunt recte dicitur creari, ut in eis sive intellectu si solummodo intelligibilia sunt, sive sensu si sensibilia sint, ab his qui eam recto studio inquirunt cognoscatur* (PP II, 454C-D). Es decir: “se crea” para ser conocida por quienes la buscan.

⁷⁴ Borges, J. L., “Avatares de la tortuga”, p. 136.

⁷⁵ *Nam si invenitur, non ipse qui quaerit sed ipse qui quaeritur et qui est lux mentium invenit* (PP II, 572B). Cf. Haas, A. M., “Eriugena und die Mystik”, p. 270: “...kennt auch er [sc. Eriugena] eine Durchformung des Menschen durch die göttliche Gegenwart im Menschen als eine Form des Sich-selber-Findens Gottes im Menschen...”.

⁷⁶ Dronke, P., “Aggiunte e correzioni al libro II in R”, en: Giovanni Scoto, *Sulle nature dell’universo*, vol. II, p. 311. El manuscrito más antiguo del *Periphyseon* (Rheims 875), que es un ejemplar de trabajo profusamente anotado, encontramos, entre otras, la intervención de dos manos irlandesas: los paleógrafos las llaman i1 e i2. Al menos desde 1977, año en que se publicó el trabajo de Terence A. M. Bishop: “Autographa of John the Scot”, las intervenciones de i1 son consideradas autógrafos del mismo Eriúgena, mientras que se piensa que las de i2 corresponden a un discípulo o secretario suyo. De ahí el diferente valor atribuido a las anotaciones de i1 e i2. Acaso la expresión más difundida entre los estudiosos de Eriúgena encuentra expresión en estas palabras de Dronke: “Il copista i2, che spesso lavorava seguendo le istruzioni del filosofo, si arrischiò anche –forse dopo la morte dell’Eriugena e soprattutto in B [el segundo manuscrito más antiguo después de R, que incorpora y pasa en limpio muchas de las anotaciones marginales o interlineales que hallamos en ese ejemplar de trabajo que es R]– a intervenire sul testo e a modificarlo, talvolta in maniera del tutto erronea, nonché ad aggiungere lunghe note e commenti propri. Per farla breve, arrivo a considerarsi l’erede designato e divenne troppo zelante, tradendo a volte lo stile e il pensiero dell’Eriugena”; “il discepolo tentò di ‘correggere’ il pensiero del suo maestro, per orientarlo su posizioni più convenzionalmente devote e ortodosse. In una parola, non era soltanto un presuntuoso, ma anche un bigotto” (Dronke, P., “Introduzione”, pp. LXVII y LXIX). Como *en general* las intervenciones de i2 comienzan con la fórmula *Nisi forte...*, en 2001, con la característica mezcla de humor e inteligencia que lo definía, Jeaneau bautizó a ese anónimo

Conclusiones

La doctrina de la teofanía es, sin duda, el núcleo mismo del pensamiento de Eriúgena. Y parte esencial de esa doctrina es la advertencia de que la procesión, manifestación o expresión no anula o suprime el estado original de ocultamiento de aquello que se revela como si se tratara de dos instancias sucesivas –ya sea en el caso de la divinidad que, como *causa omnium*, se manifiesta en sus efectos, ya en el caso de las llamadas causas primordiales, que “proceden” hacia sus efectos (los géneros, especies e individuos) generados en “tiempos y lugares”. Eriúgena suele recurrir a una imagen (*similitudo*) para explicar esa paradoja: la del intelecto humano que, a pesar de su estado originario de informalidad (*informis*), se manifiesta en la *ratio*, generada directamente por él, y en el *sensus interior*, generado también por él (aunque por intermedio de la *ratio*). La analogía entre la teofanía universal y (para usar la expresión de Trouillard) la “noofanía” es explícita. Sin embargo, en el estudio del símil de la expresión del intelecto humano descubrimos, ya implícita, ya explícitamente, la presencia de un otro. Sin abandonar jamás el estado incomprensible de su naturaleza, el intelecto busca comunicarse con otro intelecto. De manera que su despliegue –que, según vimos, implica una doble autonegación–, al alcanzar su punto máximo, el de la materialización en voces y letras, ocasiona un repliegue o proceso inverso, una suerte de “retorno” por el cual lo expresado es liberado, despojado primero de su materialidad y luego, incluso, de toda determinación para unirse así con el otro intelecto, el de su receptor. Ocurre así que dos intelectos (que, por naturaleza, no pueden saber qué son) se comunican, se unen. Y, en esa unión, de alguna manera pueden verse, entenderse

secretario como “Nisifortinus” (Jeauneau, J., “*Nisifortinus*: le disciple qui corrige le maître”). Sobre el problema del autógrafo de Eriúgena, cf. Jeaneau, É; Dutton, P., *The Autographa of Eriugena*; y J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, pp. 92-93. Ahora bien, rechazar en bloque la totalidad de las intervenciones de Nisifortinus me parece demasiado radical, demasiado poco problemático. De hecho, Jeaneau es bastante prudente: “Aujourd’hui, nous sommes en mesure d’affirmer qu’un certain nombre de notes marginales ajoutées au texte du *Periphyseon* dans les manuscrits susdits par un Irlandais que Rand appelait i2 et que je suggère d’appeler Nisifortinus, représentent la pensée personnelle de Nisifortinus, et non celle d’Érigène. On constate que Nisifortinus s’est efforcé de rectifier la pensée d’Érigène sur des points qui pouvaient aisément prêter le flanc à la critique” (Jeauneau, J., “*Nisifortinus*: le disciple qui corrige le maître”, p. 128. El subrayado es mío). Es posible que Eriúgena, como muchos profesores, eligiese ayudantes que encarnaran esa clásica mezcla de torpeza y soberbia que abunda en las escuelas. Pero no es imposible que se rodeara también de secretarios inteligentes. En suma, no descartaría en bloque toda otra intervención que no corresponda a lo que parece decir il. Cf., en este sentido, Ludueña, E., “*Nihil per privationem* y la lectura eriugeniana de la fórmula *creatio ex nihilo*”, pp. 56-57, n. 21, y Dronke, P., “*Commento*”, en: Giovanni Scoto, *Sulle nature dell’universo*, vol. I, pp. 240-241.

a sí mismos. Cada uno, entendiendo al otro –entendiendo al otro en el preciso momento en que ese otro está entendiéndolo– deviene ese otro, “se crea” en el otro, como el otro, y, dado que ese otro está entendiéndolo, al crearse como el otro, se descubre y descubre que ese otro es él mismo. Es natural trasladar este hecho humano –posible en el caso de ciertos intelectos ejercitados (purificados, iluminados, perfeccionados)– al ámbito de la divinidad, utilizando el símil que Eriúgena empleó para comprender la naturaleza de la manifestación divina para comprender ahora el sentido de esa manifestación. Dios se crea en el otro, se crea como otro, y en ese otro (que lo busca infinitamente) puede, de alguna manera, conocerse, no como algo, no como una cosa, pues de en ese caso no estaría realmente conociéndose, sino como lo infinito mismo, ese centro alrededor del cual todo intelecto puede danzar, pero al cual nunca podrá entrar. Pues, como escribió Eriúgena en su última obra: “incluso en las mentes más purificadas, el infinito se determina infinitamente”.⁷⁷

Bibliografía

- Bishop, T. A. M., “Autographa of John the Scot”, en: AA.VV., *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Paris: CNRS, 1977, pp. 89-94.
- Borges, J. L., “Avatares de la tortuga”, en: Borges, J. L., *Discusión*, Buenos Aires: Emecé, pp. 129-136.
- Cappuyns, M., *Jean Scot Érigène*, Bruxelles: Culture et Civilisation, 1964.
- Dronke, P., “Aggiunte e correzioni al libro II in R”, en: Giovanni Scoto, *Sulle nature dell’universo*, trad. M. Pereira, vol. II, Milano: Mondadori, 2013, pp. 270-328.
- Dronke, P., “Commento”, en: Giovanni Scoto, *Sulle nature dell’universo*, trad. M. Pereira, vol. IV, Milano: Mondadori, 2016, pp. 319-410.
- Dronke, P., “Commento”, en: Giovanni Scoto, *Sulle nature dell’universo*, trad. M. Pereira, vol. II, Milano: Mondadori, 2013, pp. 205-267.
- Dronke, P., “Commento”, en: Giovanni Scoto, *Sulle nature dell’universo*, trad. M. Pereira, vol. I, Milano: Mondadori, 2012, pp. 235-303.
- Dronke, P., “Introduzione”, en: Giovanni Scoto Eriúgena: *Sulle nature dell’universo*, trad. M. Pereira, vol. I, Milano: Mondadori, 2012, pp. XI-LXXXVII.
- Foussard, J.-C., “Apparence et apparition: La notion de *phantasia* che Jean Scot”, en: AA. VV., *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Paris: CNRS, 1977, pp. 337-348.
- Giovanni Scoto Eriúgena, *Divisione della natura*, introducción, traducción, notas y ensayo integrador de N. Gorlani, Milano: Bompiani, 2013.

⁷⁷ *Infinitus... infinite, etiam in purgatissimis mentibus, formatur. Commentarius in Evangelium Iohannis I, 32, 312B.*

- Gorlani, N., “Note alla *Divisione della Natura*”, en: Giovanni Scoto Eriúgena, *Divisione della natura*, trad. N. Gorlani, Milano: Bompiani, pp. 1797-2216.
- Gorlani, N., “Saggi integrativo”, en: Giovanni Scoto Eriúgena, *Divisione della natura*, trad. N. Gorlani, Milano: Bompiani, pp. 2219-2503.
- Haas, A. M., “Eriúgena und die Mystik”, en: W. Beierwaltes (ed.), *Eriúgena redivivus*, Heidelberg: C. Winter, 1987, pp. 264-278.
- Iohannes Scotus Eriúgena, *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, edición e introducción de J. Barbet, Turnhout: Brepols, 1975.
- Iohannes Scottus seu Eriúgena, *Periphyseon*, ediciones e introducciones de É. Jeauneau, Turnhout: Brepols, 1996-2003.
- Iohannes Scottus seu Eriúgena, *Homilia super ‘In principio erat Verbum’ et Commentarius in Evangelium Iohannis*, edición e introducción de É. Jeauneau Turnhout: Brepols, 2008.
- Jeauneau, É., “Erigène entre l’Ancienne et Nouvelle. Le *Filioque*”, en: Bakker, P. J. J. M.; Fay, E. y Grellard, Chr. (eds.), *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout: Brepols, 2002, pp. 289-321.
- Jeauneau, É., “*Nisifortinus*: le disciple qui corrige le maître”, en: Marenbon, J., (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*, Leiden: Brill, pp. 113-129.
- Jeauneau, É.; Dutton, P., *The Autographa of Eriúgena*, Turnhout: Brepols, 1996.
- Ludueña, E., “*Nihil per privationem* y la lectura eriúgeniana de la fórmula *creatio ex nihilo*”, en: *Patristica et Mediaevalia*, 37 (2016), pp. 51-64.
- Mainoldi, E. S., “*Vox, sensus, intellectus* chez Jean Scot Érigène. Pour une focalisation des sources possibles du débat théologico-grammatical au XI e siècle”, En: Rosier-Catach, I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe et XIIe siècles: Textes, maîtres, débats*, Turnhout: Brepols, 2011, pp. 565-582.
- Marenbon, J., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1981.
- Otten, W., “The Interplay of Nature and Man in the *Periphyseon* of Johannes Scottus Eriúgena”, en: *Vivarium*, 28, 1 (1990), pp. 1-16.
- Otten, W., *The Anthropology of Johannes Scottus Eriúgena*, Leiden: Brill, 1991.
- Sheldon-Williams, I. P., “Notes on the Text and Translation”, en: Iohannis Scotti Eriúgenae *Periphyseon*, ed. Sheldon-Williams, Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972, pp. 214-252.
- Trouillard, J., “Érigène et la théophanie créatrice”, en: O’Meara, J. J. y Bieler, L. (eds.), *The Mind of Eriúgena*, Dublin: Irish University Press for Royal Irish Academy, 1973, pp. 98-113.
- Trouillard, J., “*La virtus gnostica* selon Érigène”, en: *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes*, V, 90 (1981), pp. 369-373.
- Trouillard, J., “L’unité humaine selon Jean Scot Érigène”, en: Trouillard, J., *Jean Scot Érigène: Études*, Paris: Hermann Éditeurs, 2014, pp. 55-98.

Trouillard, J., “Reseña de: From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition by S. Gersh”, en: *The Journal of Hellenic Studies*, 100 (1980), pp. 242-243. “L’unité humaine selon Jean Scot Érigène”, en: Trouillard, J., *Jean Scot Érigène: Études*, Paris: Hermann Éditeurs, 2014, pp. 55-98.

Recepción: 15/01/2025

Aceptación: 10/02/2025