

EL HOMBRE ERIUGENIANO ENTRE ADÁN Y SAN JUAN

PABLO MAURETTE
Universidad de Buenos Aires

A la hora de abordar cualquier aspecto del pensamiento de un autor como Juan Escoto Eriúgena debemos tener en cuenta varias cuestiones. En primer lugar es indispensable no perder de vista el hecho de que Eriúgena, como el grueso de sus contemporáneos, es antes que nada un exégeta de las Sagradas Escrituras. Es por esto que a lo largo de este trabajo no dejaremos de tener siempre presentes los textos sagrados que el autor comenta. En segundo lugar, el hecho mismo de que Eriúgena sea un lucidísimo comentarista de la Biblia, junto con el otro hecho innegable de que su pensamiento es uno de los más originales y mejor articulados de la historia de la filosofía medieval, nos lleva a coincidir con Beierwaltes en que “su pensamiento es la más íntima unión de filosofía y teología” (*Eriúgena*, 15). Esto último es de la más radical importancia para nuestro estudio, ya que significa que el principal interés de su filosofía es, como veremos más adelante, comprender y dar cuenta del misterio de lo divino a partir de sus efectos. No es exagerado, por tanto, sostener que la religión de Eriúgena es su filosofía.¹ De ahí aquella celeberrima frase que reza: “Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam” (*Annot. in Mart.* 57, 15; 64, 23 ss.).

¹ “Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam” (*De Praedestinatione* I, 1; 5, 16-17).

Nuestro interés estará en esta ocasión dirigido hacia la concepción eriugeniana del hombre. Pretendemos comprender el lugar que le asigna Eriúgena al hombre en la jerarquía ontológica y analizar las vicisitudes que trae consigo para el hombre el hecho de ocupar un puesto tan particular en el universo creado,² para lo cual será preciso que nos detengamos especialmente en la cuestión del autoconocimiento. Será de extrema relevancia también el tratamiento que Eriúgena da del problema del mal como causa y efecto del pecado original. Pero el punto de mayor importancia, el aspecto concluyente de todo nuestro desarrollo, es el conflicto moral que estalla en el

² Si bien el tema de la antropología de Eriúgena es clave para entender el sistema que, según el irlandés, articula la realidad, no ha sido objeto de demasiados estudios. En su trabajo pionero sobre Eriúgena, Hermann Dörries (*Zur Geschichte der Mystik*, 62-73) no le presta especial importancia. La obra canónica de Maieul Cappuyens (*Jean Scot Érigène*, 353-359) se destaca por su parquedad a la hora de abordar el tema del hombre en Eriúgena. El interés surge en la segunda mitad del siglo pasado con el excelente artículo de Stock (“The Philosophical Anthropology”). Con los artículos de Bertin y Mc Ginn (“Les origines” y “The Negative Element”) este interés se acrecienta y en 1991 se publica el primer libro que versa exclusivamente sobre el tema (Otten, *The Anthropology*). El único trabajo en español existente sobre la cuestión que nos concierne es, hasta donde yo sé, el muy buen artículo de Bauchwitz (“Del hombre como interlocutor divino”).

hombre eriugeniano, analizado a la luz de las figuras de tres hombres paradigmáticos en la obra de Eriúgena, como son Adán, Jesucristo y el apóstol san Juan. Cada uno de ellos, pero sobre todo Adán y san Juan evangelista, representan modelos de hombre, modelos morales posibles.

EL HOMBRE, UNA CRIATURA ONTOLÓGICAMENTE PRIVILEGIADA

Así como en el primer libro de la obra magna de Eriúgena, el *Periphyseon*, se encuentran los fundamentos de su metafísica y de su ontología, en el cuarto libro de dicha obra se hallan las bases de su compleja antropología. Es imperativo enfatizar el hecho de que en este libro Eriúgena despliega su habilidad exegética como nunca, ya que bien se podría decir que todo el libro es un extenso y erudito comentario a los primeros tres capítulos del primer libro del Pentateuco judío, el *Génesis*. El mismo autor, escondido tras la máscara del lúcido *nutritor*, nos advierte al comienzo del libro que, si hasta ese momento estuvimos navegando por un mar calmo y manso, ahora entramos en aguas revueltas y peligrosas (743D). Queda, por tanto, asentado desde un principio que la cuestión del hombre será una que suscitará duras controversias y que traerá aparejados enrevesados problemas. Ante semejante advertencia, sin embargo, el avisado *alumnus* dice algo que aclara en gran medida importantes cuestiones acerca de este libro cuarto que recién comienza. Pues el *alumnus* insta a su interlocutor a que se lancen ambos sin miedo en esta travesía, ya que la razón (*ratio*), que como queda clarísimo es la gran protagonista del libro, sabe cómo manejarse en cuestiones de esta índole y que, con el sudor de su frente, la ayuda de la Gracia divina y el dedicado estudio de las Sagradas Escrituras, podrá llegar a recuperar aquello que con la caída del primer hombre perdió: la contemplación de la verdad (744A-B).

El primer gran tema del libro IV es el estatus ontológico del hombre. Un pasaje célebre del *Génesis* opera como guía en el desarrollo de la hermenéutica eriugeniana para este punto: “Dijose entonces Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella’ ” (1, 26). Esta cita oficia de punto de partida para las diversas interpretaciones que analiza Eriúgena; y el primer problema que presenta el *alumnus* es el de la animalidad del hombre (750D). Cómo puede ser que el hombre, que fue hecho a imagen y semejanza de Dios, sea también un animal, se pregunta el *alumnus*. Para explicar el motivo de esta aparente paradoja, Eriúgena intentará demostrar antes que nada, que el hombre no es un animal cualquiera, con el fin de lo cual comienza a esbozar una teoría del alma humana, que se irá completando y puliendo a lo largo del texto. Dice entonces el *nutritor*: “Homo animal est. Homo animal non est” (752D). Esta contradicción no es tal si tenemos en cuenta que por su cuerpo (*corpus*), su vida nutritiva (*vita nutritiva*), su sensibilidad (*sensus*) y su memoria de lo sensible (*memoria sensibilem*), junto con todos sus apetitos irracionales, el hombre es un animal como cualquier otro. Sin embargo el hombre también posee una parte superior, formada por la razón (*ratio*), el intelecto (*intellectus*) y la sensibilidad interna (*sensus interior*). Esto, junto con las virtudes y la memoria de las cosas divinas y eternas, lo convierte en algo más que un simple animal (752D). A los animales lo une la carne, mientras que con las esencias celestiales lo relaciona la mente (*mens*), el alma (*animus*) o el intelecto (753C). Frente a esta separación tan tajante, el *alumnus*, muy coherentemente comprende que, existiendo tal diferencia ontológica en el hombre, debe entonces haber en él dos almas, una que rija la parte animal y otra que administre la parte celeste (754A). Esta confusión da pie al autor para dejar bien en claro que: “Duas ani-

mas in uno homine nec ratio nec divina auctoritas sinit me arbitrari, immo etiam prohibet, nec ulli recte philosophantium fas est aestimare” (754A). Luego agrega el *nutritor* que en el hombre hay una sola alma, unida al cuerpo de una manera inefable, y que puede ser entendida, o enfocada, desde los dos puntos de vista anteriormente tratados.

Habiendo dejado en claro que en el hombre se produce un quiebre, no ontológico sino intelectual, entre su naturaleza “baja” y su naturaleza “elevada”, Eriúgena continua argumentando en favor de la superioridad de la naturaleza humana, aclarando así la cita del *Génesis*. En 755B se introduce la cuestión del hombre como compendio de toda la realidad. El *nutritor* dice que en el hombre está contenida la “criatura universal” (*creatura unívversa*), ya que en la creación no existen más que cinco tipos de criaturas: los cuerpos, los seres vivos, los seres sensibles, los seres racionales y los seres intelectuales; y el hombre es una criatura que participa de todos estos niveles ontológicos. Se lo llama animal cuando, malversando su libre albedrío, abandona los estratos superiores de existencia, desde los cuales puede aspirar a volver a su fuente originaria, que es Dios. Se lo llama, en cambio, espiritual cuando, combinando su libre albedrío con la Gracia divina, se dirige únicamente a la contemplación de las realidades elevadas y, eventualmente, logra la *deificatio*. De esta manera comprendemos cuándo se puede llamar legítimamente al hombre “animal” y cuando no. El hombre que se abandona al mundo y a la carne no es en nada diferente de cualquier bestia, mientras que el hombre que dirige su vida hacia lo mejor, hacia el *amor divinus* es llamado “espiritual” (*spiritualis*) y es similar a los ángeles (756A-B).³

El hecho de que en el hombre esté contenida toda la realidad y la importancia ontológica y, como

³ Las similitudes de este planteo con aquel que encontramos en el cap. II del *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de Pico della Mirandola, son notables.

veremos más adelante, moral que esto conlleva, no terminan de convencer al *alumnus*, quien sigue contrariado por el hecho de que una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios sea de carne y hueso, viva en el mundo, nazca y muera. Eriúgena entonces aclara (763C) que Dios quería que su imagen y, por lo tanto, la imagen de toda la realidad, estuviese contenida en un ser. Como los animales y los cuerpos también forman parte de la creación, esta criatura aglutinadora debía, lógicamente, ser además de espiritual, corpórea. Añade el *nutritor* a continuación, resumiendo: “omnem quidem creaturam visibilem et invisibilem in homine fecit, quoniam ipsi universitas conditae naturae inesse intelligitur” (763D).⁴

De este modo es que se llega a la célebre definición de hombre, propuesta por el *alumnus* y celebrada por el *nutritor*. Teniendo en cuenta el hecho de que el hombre es la única criatura que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, debemos dar por sentado que sólo la mente divina posee en sí misma el verdadero concepto (*notitia*) de la mente humana (768A). De aquí que la verdadera esencia del hombre se vea reflejada en la siguiente definición: “Homo est notio quaedam intellectualis, in mente divina aeternaliter facta” (768B).⁵ Esto significa que el hombre no es sino una causa primordial, de aquellas que conformaban la segunda gran división de la naturale-

⁴ Eriúgena, sin embargo, no está de acuerdo en comparar al hombre con un pequeño mundo (*microcosmos*), siguiendo en esto a Gregorio de Nyssa. La grandeza del hombre consiste, no en ser una síntesis del mundo creado, sino en llevar en sí la impronta viva de Dios (793C). Cappuyns parece ignorar esta cita al afirmar sin más que “el hombre es un *microcosmos*, una reducción del universo” (*Jean Scot Érigène*, 356-357).

⁵ Eriúgena se mofa expresamente de las definiciones que, creyendo ser sustanciales, no hacen sino enumerar los accidentes más notorios del hombre. Por ejemplo: “Homo est animal rationale, mortale, sensus et disciplinae capax” (768C). En este pasaje tenemos un interesante diálogo *avant la lettre* entre Eriúgena y los más conspicuos exponentes de la Escolástica.

za, es decir la naturaleza creada que crea (441B). Y, como apunta acertadamente Carabine (*John Scottus Eriugena*, 69), así como el hombre es un concepto en la mente divina, la naturaleza es un concepto en la mente humana, ya que el hombre la contiene intelectualmente y el intelecto es ontológicamente anterior y poseedor de aquello de lo cual tiene concepto. El texto del *Génesis*, como señala apropiadamente el *alumnus* (768D), apoya esta idea cuando dice que Dios puso a todas las criaturas frente a Adán para que éste las nombrara (2, 20). Al nombrarlas, el primer hombre se apropia de ellas mediante sus conceptos. El hombre es así la única criatura creada a imagen y semejanza de Dios, la única criatura en la cual está contenida toda la creación, y por esto es que es una criatura ontológicamente privilegiada. Sus privilegios, sin embargo, traen consigo importantes obligaciones morales y tienen bemoles a los que debemos prestar ahora atención.

LA IMPOSIBILIDAD DEL AUTOCONOCIMIENTO

Uno de los puntos más interesantes de la refinada concepción antropológica de Eriúgena es la lectura que el maestro palatino hace de la idea reflejada por la antiquísima máxima griega “conócete a ti mismo” (*gnôthi seautón*). El tema del autoconocimiento del hombre está íntimamente ligado con las distintas variedades de teología que Eriúgena propone en el libro I del *Periphyseon*, siguiendo una larga tradición que se remonta hasta Platón mismo,⁶ por lo que haremos un breve repaso de esta cuestión.

En 458B, y con el fin de sentar las bases argumentativas para luego abordar el tema de la predicación de las categorías aristotélicas a Dios, Eriúgena introduce su concepción de la teología o discurso racional acerca de Dios. En primer lugar establece el au-

tor que existen dos tipos de teologías: Aquella que niega que la esencia divina sea alguna de las cosas que existen, se llama “teología negativa” o *apofática*. Mientras que la teología afirmativa, o *catafática*, predica de la esencia divina todas las cosas que son. Ambas son en cierta medida adecuadas. La que niega, puesto que en sentido estricto Dios no es en sí mismo ninguna de las cosas que son por Él creadas. La afirmativa, puesto que todo lo que es, por provenir de Él, tiene su esencia última en Él. Sin embargo Eriúgena da una vuelta de tuerca al asunto, siguiendo fielmente a su gran maestro el Pseudo Dionisio Areopagita, y propone como versión superadora de ambas teologías una teología hiperbólica, o *hiperfática*, mediante la cual no decimos ni que Dios es, por ejemplo, bueno, ni que Dios no es bueno, sino que decimos que Dios es híper bueno, o súper bueno. De todos modos Eriúgena admite (462D) que esta teología superadora no deja de tener un intrínseco valor negativo, puesto que cuando decimos que Dios es “híper bueno” no estamos diciendo qué es Dios, sino que estamos dejando en claro que no es simplemente bueno: es algo más. Podemos así concluir que Eriúgena decididamente se inclina por toda teología que niegue cualidades.

Más adelante en el libro primero se analiza la posibilidad de aplicar las categorías a Dios, posibilidad que se acaba por descartar rotundamente. Dios está más allá de cualquier categoría. La reflexión de 482B es contundente: de Dios ni siquiera se puede decir que es, ya que de Él procede el ser, pero Él no es, Él supera el ser, Él es híper ser. De aquí que sea absolutamente imposible conocer a Dios. Y por ser el hombre, como hemos ya visto, una imagen de Dios, concluirá Eriúgena que también es imposible conocerse a sí mismo en su más íntima esencia. Habíamos ya visto que la esencia de la naturaleza humana era un concepto en la mente de Dios y en un cierto momento del libro IV, precisamente en 771A, el *nutritor* responde a una duda del *alumnus* diciendo que la esencia del hombre es una sola, pero que pue-

⁶ Véase la esclarecedora obra de Deirdre Carabine (*The Unknown God*).

de ser considerada de dos maneras distintas: sea como una causa primordial, sea como un efecto en este mundo. Sin embargo, en última instancia, preserva en ambos casos su incompreensibilidad (“ubi-que tamem suam incomprehensibilitatem custodit”, 771A). El *alumnus* se muestra perplejo y su maestro le aclara que la mente humana (*humana mens*) se conoce a sí misma y, a la vez, no se conoce, en el sentido de que conoce que es, pero no conoce *qué* es. En el libro I (487B) había quedado claro que acerca de Dios se puede decir que es, que existe, pero no se puede saber, ni mucho menos decir, qué es, cuál sea su esencia. Esto demuestra sin lugar a dudas que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, y que en el alma del hombre subsiste el misterio inexpugnable de la esencia de Dios.⁷ Es por esto, dice Eriúgena, que la mente humana es harto más noble por su ignorancia que por todo lo que pueda saber (771C).⁸

La naturaleza humana se revela, entonces, como la más privilegiada entre todas las naturalezas creadas. El hombre es una criatura concebida con una particularísima estructura ontológica, que lo ubica en una posición muy compleja en el cosmos. El hecho de ser a un tiempo racional y terreno, portador

⁷ Bauchwitz da buena cuenta de este problema de la indefinición del hombre como clave del retorno del hombre a Dios (*A caminho do silêncio*, 109-114).

⁸ Imposible no trazar un parangón con el punto arquimédico de la gnoseología de Nicolás de Cusa, que es precisamente la *docta ignorantia*, tal como se encuentra explicitado en el cap. I de *De Docta Ignorantia*. No se equivoca Beierwaltes al decir que “el hombre se conoce a sí mismo como una naturaleza que es consciente de no poder conocer, en sentido propio, su fundamento y su principio” (*Eriúgena: Grundzüge seines Denkens*, 203). En esto se funda, según este autor, aquello que él llama “círculo inteligible” (*intelligibler Kreise*): la mente humana se mueve circularmente alrededor de Dios, delimitando negativamente la esencia divina; pero en este retorno racional del hombre a su principio, esto es a Dios, se revela la esencia humana y el hombre, al acceder a Dios, accede a su más profundo ser y se plenifica (203).

de la llama divina y empedernido pecador, lo convierte en la bisagra necesaria para que se complete el proceso creativo que anima a la realidad en su totalidad. Esta responsabilidad no es más que una consecuencia natural de la dignidad de su ontología. Tan digno es el hombre que, dice Eriúgena, “verissima quippe ratio nos docet unum hominem, et singulariter unum, maiorem esse universo mundo visibili, non mole partium, sed armoniae rationabilis naturae dignitate” (784C-D). Pero ¿cuáles son los obstáculos que debe superar el hombre para lanzarse de lleno a la búsqueda de Dios, que, como hemos visto, es a la vez la búsqueda de sí mismo?

EL MAL, CAUSA Y EFECTO DE LA CAÍDA ADÁNICA

Es tiempo de que viemos la atención hacia el problema de la caída del hombre, uno de los más importantes del libro IV del *Periphyseon*. Si el hombre debe volver a su creador, abandonando el mundo de los efectos, es porque, en algún momento ha caído. Esto es lo que relata el tercer capítulo del *Génesis*, y esto es lo que analiza minuciosamente Escoto Eriúgena en los últimos dos tercios de este libro IV. El hecho de que el hombre posea la imagen de Dios en su interior lo confirman no sólo las Escrituras, sino también la razón. Ahora bien, como ya hemos visto, es en la parte superior del hombre que la imagen de Dios ha sido impresa, mientras que la parte inferior, aquella que rige la vida material del hombre, es la que hace del hombre un animal más. Teniendo en cuenta esto, Gregorio de Nyssa —la mayor autoridad teológica entre los griegos, según Eriúgena (804D)—⁹ habla de una doble creación del hombre. La primera

⁹ A partir de 788B empiezan a aparecer extensísimas citas de la obra del teólogo Gregorio de Nyssa, *De hominis opificio*, o, como la conoce Eriúgena, *Sermo de imagine*, que son analizadas y, en la mayoría de los casos, aceptadas y adoptadas tanto por el *nutritor* como por el *alumnus*.

creación es la que ubica al hombre, en tanto imagen de Dios, en el Paraíso. Este primer hombre no tiene sexo y vive en la armonía de la Gracia divina (795B). La segunda, en cambio, es la creación del hombre mundano, hecho por Dios a base de tierra. Este hombre es el hombre caído, que precisa de la hembra para reproducirse como los demás animales, que ha olvidado a Dios y que vive en el aciago mundo material. La primera creación, según Gregorio de Nyssa y Eriúgena, sería aquella a la cual hace referencia el pasaje de *Génesis* 1, 26; la segunda sería aquella de la que se habla en 2, 7.

Ahora bien, ¿por qué cae el hombre? El hombre cae por culpa de su libre albedrío (808B). Esta respuesta evidentemente no conforma al *alumnus*, a quien se le anticipa el *nutritor* y le explica por qué Dios creó al hombre dotado de esta voluntad libre (*libera voluntas*), que lo hace pecar y caer del Paraíso. Pues, efectivamente, si como dice Eriúgena, en Dios omnisciente no hay tiempo ni antes ni después, entonces Él, al crear al hombre, sabe que éste pecará y caerá de su Gracia (808A). La solución de esta paradoja es el fin de toda teodicea y el camino que propone Eriúgena para demostrar la inocencia de Dios en lo que a la existencia del mal respecta, no es demasiado convincente, tal vez porque, aparte de la de Gregorio, sufre la influencia del Pseudo Areopagita, cuya teodicea, que se halla en el extenso capítulo IV de *Acerca de los Nombres Divinos*, está articulada de manera bastante ligera y representa el punto más endeble de la obra de este autor.¹⁰ Eriúgena, siempre siguiendo a Gregorio de Nyssa, dice que la irracional mutabilidad de la voluntad es causa

del mal en el hombre, y que, por ser causa de un mal, es en sí misma, mala (808C). Esto sigue sin explicar por qué Dios creó al hombre dotado de cualidades intrínsecamente malas, y esto es a su vez lo que convence a Eriúgena de que ni la mujer, que le ofreció al hombre el fruto prohibido, ni el demonio, que incitó a la mujer a transgredir la ley de Dios, son los culpables de la caída. “Homo prius in seipso lapsus est, quam diabolo temptaretur” (811C). Es así como el mal no sólo es un efecto de la caída del hombre, sino que es la causa misma de dicha caída. He aquí por qué el hombre, de hecho, jamás habitó el Paraíso, sino que cayó inmediatamente al haber sido creado (812C).

Se pueden sacar en limpio de toda la discusión erudita que domina esta sección del libro IV, en la que, entre otras cosas, se discute acerca del Paraíso, del cuerpo espiritual, de la naturaleza de la serpiente, etc., tres importantes consecuencias de la caída de Adán. En primer lugar aquella sobre la que vuelve una y otra vez Eriúgena, que es la cuestión de la separación en sexos. El hombre producto de la primera creación era similar a los ángeles, por ser asexuado. La segunda gravísima consecuencia es el olvido de Dios. El hombre, al caer al mundo, en caso de que siga sus instintos más básicos, no hará sino seguir hundiéndose en materia, alejándose cada vez más del camino de regreso a Dios. La tercera consecuencia, de alguna manera implícita en las otras dos, es que, al caer, el hombre aterriza en un cuerpo corruptible, que nunca deja de ser una alteridad.¹¹

No obstante, si nos quedamos con la idea de que han tenido lugar dos creaciones del hombre, no po-

¹⁰ Se sospecha que el Areopagita copió del opúsculo de Proclo —*De subsistentia malorum*— gran parte del capítulo IV de su obra magna. El resumen que hace, sin embargo, es arbitrario, inepto y poco convincente, y en nada hace fe a la genial manera de argumentar de Proclo, quien, en su propio tratado, elabora una teodicea hartamente consistente. Resulta iluminador para este tema el artículo de Carlos Steel (“Proclus et Denys”).

¹¹ Respecto de esto último Deirdre Carabine dice que “así como Dios se vuelve No Dios al manifestarse y autocrearse por medio de teofanías, pero siempre permanece siendo Dios, el hombre, en el proceso de tomar un cuerpo en el mundo material, se vuelve no hombre a través de su autocreación, esto es a través de su voluntad de alejarse de su naturaleza originaria” (*John Scottus Eriugena*, 68).

demos evitar concluir que, por ende, los productos de estas dos generaciones son diversos. Uno sería el hombre “angélico”, hecho a imagen y semejanza de Dios y agraciado por la vida en el Paraíso, y otro sería el hombre mundano, sumergido en el vicio e irremediadamente arrancado de su fuente originaria. Esta idea es, en el fondo, de un pesimismo profundo, ya que supone que el hombre caído nada tiene que ver con el primer hombre —no Adán, sino el hombre “angélico”— y, por lo tanto, la caída es irreversible. Es por esto que Eriúgena da un sutil giro al asunto, al introducir el concepto de “hombre interior” (*homo interior*) y “hombre exterior” (*homo exterior*) en 817C. Se trata ahora no de dos hombres diferentes, sino de dos aspectos que se dan en cada hombre. El hombre interior es quien posee la imagen de Dios, el exterior es el que habita el mundo de la materia. El hombre interior habita siempre el Paraíso, de hecho la larga discusión acerca de la realidad o no del Edén, culmina con una polémica definición que da el *nutritor*. Siempre comentado el tratado de Gregorio de Nyssa, dice que, para quien lee atentamente al genial teólogo, resulta casi evidente que la palabra “Paraíso” no es más que una forma de decir para referirse a la naturaleza humana creada a imagen y semejanza de Dios (822A). El hombre interior es, entonces, él mismo el Paraíso.

Según el texto sagrado, Dios puso en el Paraíso dos árboles muy especiales. Uno, el árbol de la vida, el otro, el árbol de la ciencia del Bien y del Mal (*Gen.* 2, 9). La interpretación que da Eriúgena de este pasaje es bastante iluminadora respecto del problema del mal. Siempre teniendo en cuenta que el Paraíso es el hombre interior, o creado a imagen y semejanza de Dios, dice el *nutritor* que el árbol de la vida representa a Jesús, el *lógos* divino plantado en medio de la naturaleza humana (823C). El hombre debió haberse alimentado siempre de este árbol, sin embargo, sucumbiendo a la tentación de sus sentidos —representados por la mujer— prefirió probar el fruto del otro árbol: el árbol de la ciencia del Bien y del

Mal. En este punto se vuelve a retomar el tema del estatus ontológico del mal (826B). Dice Eriúgena, siguiendo en esto a toda la tradición grecocristiana, aunque también a los más relevantes apologetas y padres latinos,¹² que ningún mal existe sustancialmente en la naturaleza, pues el mal, considerado en sí mismo, es absolutamente nada (*omnino nihil*). Se habla de mal al referirse al movimiento imperfecto, perverso e irracional de una naturaleza racional (826B). El mal, por ende, sólo puede echar sus raíces únicamente allí donde es posible la falsedad, *i.e.* en la sensibilidad. Allí el mal, disfrazado de Bien, tienta a las almas débiles y prolifera como una peste. Es por ello que al decir “Árbol del conocimiento del Bien y del Mal”, no debemos entender por conocimiento más que un movimiento ilícito hacia un mal codiciado (“*illicitum motum atque confusum appetitum ad concupiscendum malum*”, 827B).

Toda esta exégesis sigue sin explicarnos consistentemente el por qué del mal en el mundo y, por ende, el por qué de la caída de Adán, teniendo en cuenta que el mal es causa y efecto de dicha caída. Eriúgena, en un último intento por esclarecer este problema, agrega algo que no hace sino volver a la cuestión aún más confusa. Dice el *nutritor*: “*Non ergo in natura humana plantatum est malum, sed in perverso et irrationabili motu rationabilis liberaeque voluntatis est constitutum*” (828D). Resulta entonces que el mal no reside en la naturaleza humana, sino que es el movimiento irracional de su libre voluntad hacia lo sensible. Si dicho movimiento es iniciado por la voluntad misma, ¿cómo podríamos desligar legítimamente al hombre de su responsabilidad en el operar del mal? El hombre es creado con una voluntad li-

¹² Véase, por ejemplo, Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* (II, 6): “Sería sorprendente que el mal tuviese una fuerza propia”. Esta idea se refina en san Agustín, *Confesiones* (VII, 5): “El mal no es sino privación de bien”, texto que está sin dudas inspirado por el pasaje de san Ambrosio, *De Isaac* (VII, 60): “¿Qué es la maldad sino carencia de bien?”.

bre, porque si dijésemos que la voluntad libre es una consecuencia de la caída, sucumbiríamos a la paradoja de un círculo vicioso. En conclusión, si Eriúgena dice que el mal no es parte esencial de la naturaleza humana, sino de su voluntad libre, está diciendo que la voluntad libre no es parte esencial de la naturaleza humana, lo cual es inadmisibile. Para remediar este enredo, dice a continuación que el mal proviene de afuera, de una “*intemperantia bestialis*” (828D).

Como resulta evidente, Eriúgena no logra ser convincente al explicar el por qué de la existencia del mal en la creación. Comprendemos fácilmente que el hombre cae porque se deja llevar por el movimiento irracional de su libre voluntad, que se obnubila frente al mal disfrazado de bien por aquel extraño fenómeno que hace que las naturalezas superiores se sientan fuertemente atraídas hacia naturalezas inferiores.¹³ Comprendemos que la creación del hombre y su caída son casi simultáneas, como dice en 812C, y esto nos lleva a pensar que el caer es casi conatural al hombre. Sin embargo, en cuanto a la causa de esta mala decisión que toma la voluntad y que hace que el hombre caiga, nada queda demasiado claro. Si la voluntad cae por su irracional mutabilidad, como queda asentado en 808C, que es en efecto un mal, o si el mal proviene de afuera, de una intemperancia bestial (828D), resta sin resolverse.

A los efectos de nuestro tema, no obstante, podemos sacar algunas cuestiones en limpio. Estas son: que el hombre ha sido provisto de una voluntad libre, que se ve indefectiblemente vapuleada por un movimiento irracional. Este movimiento lleva al hombre a interesarse por lo sensible y, así, a perder de vista lo inteligible, en donde yace la vida que para él quiso su creador. Ahora bien, aun caído, el hombre sigue siendo una criatura anfibia, con un costado interior y uno exterior, y aun caído, tiene la posibili-

dad, mejor dicho el deber, de refugiarse en su costado interior, que es donde está plantado el árbol de la vida, el *lógos* divino, Jesucristo, apartándose de lo sensible, terreno fértil para la falsedad y el mal. Ahora bien, ¿cómo es que el hombre puede lograr esto?

ADÁN, JESUCRISTO Y SAN JUAN EVANGELISTA

Es momento de centrar la atención sobre tres figuras consideradas por Eriúgena como paradigmáticas, no sólo en el *Periphyseon*, sino también en otras de sus obras. Estos tres hombres que nos conciernen son prototipos de, básicamente, dos modelos éticos y espirituales diferentes y simbolizan en sí mismos los distintos caminos de vida que los hombres pueden elegir.

El primero es Adán, el primer hombre. La interpretación eriúgeniana del pecado original toma a Adán como el símbolo del hombre que se deja llevar por el instinto, se deja seducir por la materia y cae ignominiosamente. Aquello que hace que la mente de Adán se dirija a las delicias de la materia, cuando en realidad debía de haberse quedado fija en la contemplación de su Creador, es el *sopor* (835D). Este sopor, o embotamiento intelectual, produce en Adán sueño. Al quedarse éste dormido es que Dios, valiéndose de una de sus costillas, crea a la mujer (*Gen.* 2, 21). Vemos entonces cómo es el sopor adánico, y no la mujer ni la serpiente, el principio del fin (836B). Si Adán hubiese mantenido su mente incólume, dirigida hacia el esplendor de Dios, no se hubiese producido la caída, pero, como hemos visto, la voluntad libre y el sopor desencadenan la tragedia del género humano sin que nadie pueda hacer nada para impedirlo. Ya al comienzo del libro IV había dicho Eriúgena que Adán era el culpable de que la naturaleza humana hubiese perdido su dignidad originaria (762A).¹⁴

¹³ Plotino advierte que no se debe seguir el ejemplo de Narciso, quien por admirar su imagen reflejada en el agua, cayó al río y se ahogó (*Enéada* I, 6 [1], 10).

¹⁴ Esta idea está ya en el Antiguo Testamento: “Pues el hombre, puesto en suma dignidad, no entiende, es semejante a los animales, precedero” (*Sal.* 49, 21).

Ahora bien, la caracterización de Adán se vuelve mucho más interesante cuando Eriúgena hace resaltar los contrastes entre su figura y la de Jesús, el Verbo encarnado. Adán es la figura invertida de Jesús (836C), como ya había hecho notar san Pablo.¹⁵ He aquí los cuatro grandes contrastes entre el Primer Hombre y el Hombre que Vendrá:

- 1) El sopor y el giro infortunado de la voluntad libre de Adán (*primus homo*) resultan en la pérdida del Paraíso, que para Eriúgena no era más que la naturaleza humana hecha a imagen y semejanza de Dios. Por su parte Jesús (*secundus homo*), con su cruzada redentora, recupera para los hombres el Paraíso, al transmitirles su mensaje de amor y esperanza, mediante el cual es posible regresar a Dios.
- 2) Producto del sopor y del sueño adánico nace Eva, la mujer, símbolo de lo sensible y eterna seductora, criatura pernicioso para el hombre. Gracias a Jesús, en cambio, nace la Iglesia, institución que conduce a los hombres de vuelta a Dios (836D).
- 3) Adán echa “túnicas de piel” (*tunicas pellicias*) sobre toda la naturaleza humana, inaugurando así el cuerpo mortal y renunciando a la simplicidad angélica de su naturaleza original. Jesús, por su parte, se despoja del cuerpo mortal y vuelve al estado originario (837A).
- 4) Por último, la caída adánica tiene como gravísima consecuencia la separación de los sexos, que obliga a los hombres futuros a aparearse como animales. En Jesús, sin embargo, los dos

sexos se vuelven a unir, puesto que el Salvador no es varón ni mujer.¹⁶

La segunda figura paradigmática sobre la que pone el acento Eriúgena a lo largo de toda su obra es, por supuesto, Jesús. Hemos visto ya cómo resalta el maestro palatino la figura del Cristo frente a la de Adán. Este último privó a todos los hombres del Paraíso, mientras que el otro lo recuperó, lavando los pecados de todos con su muerte. Sin embargo no podemos decir que Jesús sea un hombre como cualquier otro. No es lícito exhortar a un hombre a que llegue a ser como Jesús, por la simple razón de que Jesús era Dios, era el Creador, en tanto que todos los hombres, por naturaleza, son criaturas. Con esto quiero dejar en claro que Eriúgena no ve en Jesús un modelo ético viable ya que nadie puede ser como Él, nadie puede ser Dios. Quizás sea por esto que allí en donde con mayor intensidad aparece la figura de Jesús dentro del *corpus* eriúgeniano es en los *Versus*.¹⁷ Jesús es, para Eriúgena, una figura poética. Incluso podría decirse que el irlandés lo toma como a un héroe épico. La comparación con la cultura clásica, que aparece en los primeros diez versos del *De Christo crucifixo*, son sobremanera elocuentes. Así como Homero al cantar el heroísmo de Aquiles cantó la grandeza del pueblo aqueo; así como Virgilio cantó la grandeza de la Roma de Augusto a través de la figura de Eneas, Eriúgena canta la gloria del cristianismo, representado por Carlos el Calvo, protector suyo y conductor del Imperio Carolingio, alabando a Jesús. En esto queda claro que Eriúgena ve en la figura de Jesús un paradigma inasequible, un

¹⁵ “Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la Gracia de Dios y el don gratuito consistente en la Gracia de un solo hombre, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos” (*Rom.* 5, 15). Y también: “Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados” (*I Cor.* 15, 22).

¹⁶ “No hay varón o hembra porque todos sois uno en Cristo Jesús” (*Gal.* 3, 28).

¹⁷ Migne, *Patrologia latina* (122), 1221-1234. El libro quinto del *Periphyseon* también atiende al problema cristológico y a la figura de Cristo como paradigma del retorno de todas las cosas a Dios, pero es a mi juicio más elocuente el testimonio de los versos a la hora de analizar al Cristo de Eriúgena.

ser divino en el cual no se da el desgarramiento, que sí se da en todos los demás hombres, entre la parte sensible y la inteligible. Jesús hace el camino de retorno a Dios para mostrar a los hombres que es posible recuperar el Paraíso y la infinita superioridad de su naturaleza es objeto dilecto de la lírica eriugeniana.

Prácticamente todos los poemas eriugenianos están dedicados a enaltecer la figura de Jesús y su empresa en este mundo.¹⁸ Si en *Periphyseon* (851A) Eriúgena decía que, a través de Cristo Redentor la naturaleza humana será universalmente restituida a su prístino estado, en *De Christo crucifixo* (17-18) dice: “Nunc igitur Christi videamus summa tropaea, / ac nostrae mentis sidera perspicua”. Los mayores triunfos de Cristo son los diáfanos astros de nuestra mente, dice el poeta. Nuestra mente se eleva hasta Dios gracias a Cristo y a su cruzada redentora. En *De cruce* dice Eriúgena:

Christe Dei Verbum, virtus sapientia Patris,
sanguinis unda tui, qua madet ara crucis,
nos purgat, redimit, solvit, vitamque reducit,
electisque tuis praestitit esse deos.

(vv. 57-60)

Nuevamente la idea de la redención de los hombres, esta vez con elementos más propios de la filosofía de Eriúgena, como ser el uso del verbo *reduco*, con el sentido de “conducir de vuelta”. La oleada de sangre de Cristo, que empapa el altar de la cruz, nos mostrará el camino de regreso a su Padre y nos conducirá hasta Él. En el último verso, por otra parte, aparece el concepto de *deificatio*, entendida no en sentido panteísta, sino con el sentido de un acceso a la verdad divina, un recuperar la naturaleza primera

que nos pertenecía, antes —en sentido ontológico y no temporal— de la caída. Para concluir con esta breve síntesis de la cristología poética eriugeniana, es menester hacer referencia al célebre poema *De Paschate* (I, 3).¹⁹ *Pascha* es la transliteración latina de la palabra hebrea para denominar la Pascua. Este término, en hebreo, significa “pasaje” o “transición”, y la festividad se llama de esta manera puesto que recuerda la salida de los judíos de Egipto. Eriúgena en este poema habla de tres grandes momentos de pasaje en la historia de la humanidad, entendidos como tres importantes puntos de inflexión metafísicos. El primero es la *creatio ex nihilo*, momento en que Dios se aliena creando el universo, a partir de la nada esencial que es Él mismo. En este primer momento, llamado *primum pascha naturae* (3), Eriúgena también incluye la creación del hombre y la caída (3-24). El segundo momento, o *pascha secundum* (25), es la liberación del pueblo judío, conducido por Moisés a través del desierto hacia la tierra prometida, y la consecuente institución de la Pascua (25-44). Y el tercer gran momento lo constituye el pasaje de Cristo de la vida a la muerte —la crucifixión— y de la muerte a la vida —la resurrección—. A este tercer pasaje (45-60) Eriúgena lo llama *pascha novum* (52). Dice el filósofo, ahora poeta, respecto de este tercer momento de transición:

Hostia, quae totum purgavit crimine mundum,
Mundum, quem potuit perdere primus homo.
Ex uno veniens mors est expulsa per unum,
morte bona vitae mors mala victa perit.

(vv. 55-58)

Una vez más encontramos el contraste entre Cristo y Adán. El uno perdió el mundo, sumiéndolo en el pecado, el otro lo purgó de todo crimen. El uno trajo la muerte, el otro, la vida, que vence sobre la muerte.

¹⁸ Los títulos mismos dejan en claro el tema que le interesa al autor: *De Christo crucifixo* (I, 1), *De cruce* (I, 2), *De Christi resurrectione* (I, 5), *Christi descensus ad inferos et resurrectio* (I, 6), *Adhuc de Christi resurrectione* (I, 7), *De verbo incarnato* (I, 8), *Christi triumphus de morte ac diabolo* (II, 1).

¹⁹ Respecto de este poema véase el artículo de Beierwaltes, “Pascha-Transitus-Übergang” (*Eriugena: Grundzüge seines Denkens*, 331).

Ahora bien, la tercera figura que nos interesa es la de un hombre que, no siendo Dios, como Jesús, logra recorrer el camino de regreso a la verdad y desanda el trágico sendero frecuentado por Adán y su prole de pecadores. Este hombre es el apóstol san Juan, cuya empresa evangelizadora es admirada profundamente por Eriúgena. La *Homilía al prólogo del "Evangelio de san Juan"*²⁰ es una obra de madurez del filósofo, probablemente compuesta hacia el fin de su vida (ca. 865-870). Acierta Bamford cuando la define como "la obra maestra de madurez de un filósofo y poeta de primera línea" (*The Voice of the Eagle*, 60).²¹ No resulta este un juicio exagerado para quien se acerca a esta *Homilía*, cuya belleza poética y profundidad metafísica llegan a emocionar.

Comienza la homilía con la exhortación de Eriúgena a escuchar la "vox spiritualis aquilae" pues el águila, es decir san Juan, es un ave que vuela trascendiendo toda visión hasta llegar más allá de todo lo que es y de todo lo que no es (IB).²² El bienaventurado teólogo Juan vuela más allá de todo lo que se puede pensar (*intelligi*) y decir (*dici*), más allá de todo intelecto (*intellectus*) y de toda significación (*significatio*). Y así, exaltado por el rapto inefable de su espíritu, ingresa en el arcano del único principio ("in arcana unius omni principii", IC). Es entonces que puede distinguir al Padre y al Hijo y que dice: "In Principio erat Verbum". Ahora bien, se pregunta Eriúgena: ¿por qué tomar como paradigmática la figura de Juan y no la de Pedro? Porque Pedro es el arquetipo del hombre de fe y de acción, mientras

que Juan aquel de contemplación y conocimiento. Pedro llegó a dudar de Jesús, Pedro negó tres veces a Jesús (*Jn.* 18,15-27), mientras que Juan, por ser el teólogo contemplativo, jamás fue asolado por la duda, ya que quien ha escuchado la Palabra está libre de toda duda para siempre (IIB-C). San Juan, por haber accedido al *lógos* divino, está capacitado para conducir a las almas que tienen fe, hacia el conocimiento de aquello que es eterno en Cristo (IIIB).

Y ¿por qué Juan y no Pablo? Porque Pablo fue arrebatado hasta el tercer cielo (*II Cor.* 12, 2), mientras que Juan atravesó todos los niveles de la creación hasta llegar a ser deificado en el seno de la mismísima Trinidad (IVC). Pablo, en su éxtasis, escuchó *palabras* inexpresables por los hombres (*II Cor.* 12, 4). Juan, en cambio, escuchó la *Palabra*, el Verbo, aquello que "in principio erat". Y le fue encomendado a Juan comunicar esta Palabra, por eso fue que clamó: "In Principio erat Verbum". Vemos entonces cómo en la figura de san Juan, el águila de Patmos, el hijo del trueno (*Mc.* 3, 17), el discípulo predilecto de Cristo (*Jn.* 21, 20), Eriúgena ve la más perfecta síntesis entre la fe y la contemplación. Juan es el hombre que se eleva, realizando así la *reversio* predicada por Jesús. En el momento en que experimenta el misterio de la Santísima Trinidad, el apóstol es más que un hombre, es un *plus quam homo*, es el hombre que recuperó su primitiva naturaleza (VD). En el décimo capítulo de la *Homilía* Eriúgena incita al lector, o al auditorio, a elevarse tal y como lo hizo san Juan, iluminado por la Gracia divina para penetrar los secretos del *lógos* (XB). Es importante remarcar el hecho de que el hombre caído de ninguna manera perdió, debido a la caída, la posibilidad de acceder a la *cognitio divina*, puesto que, como afirma Eriúgena (XIC), aún posee las Escrituras y las criaturas del mundo, que no son sino modos de expresarse de Dios. Mediante ellos el hombre puede comenzar el camino de retorno: "Sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum percipere sensibilem, et in eis intelligens Deum Verbum" (XIC).

²⁰ Migne, *Patrologia latina* (122), 283-296. Un análisis sucinto pero excelente de la homilía puede encontrarse en la vasta obra de Kurt Ruh (*Geschichte der abendländischen Mystik*, 183-195).

²¹ Incluso añade Bamford que "se la podría considerar como la obra más perfecta de Eriúgena" (60).

²² Lo que es y lo que no es, en este caso, corresponden al primer modo de ser y no ser, tratado por Eriúgena en *Periphyseon* (I, 443A-B).

Es por esto que dice el “Prólogo” al *Evangelio de san Juan* que el Verbo es Vida y es la luz para los hombres (*Jn.* 1, 4). Dios se hizo hombre confirmando que la naturaleza humana es su embajadora en el universo creado. Mas esta confirmación trae consigo una obligación, que es la que tiene el hombre de elevarse desde la contemplación de Dios en los efectos y en las Escrituras, hasta el núcleo de la esencia divina, como lo hizo san Juan. El “Prólogo” del *Evangelio* también dice: “Y la luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron” (1, 5). En estas palabras del evangelista está, según Eriúgena, el cogollo de la moral cristiana. La luz —Cristo— luce en las tinieblas —el mundo manchado por el pecado original—. Ciertas almas ven la luz y son iluminadas, mientras que otras persisten en su ceguera espiritual, siendo infieles e ignorantes: “Sed iste sensus moralis” (XII B-C). San Juan, además de ser un hombre iluminado por la luz del Verbo, no se queda en la pura contemplación, sino que desciende de nuevo al mundo y disemina entre los hombres la semilla de su tesoro místico. A esto es a lo que alude Eriúgena en esta bellísima cita: “Ecce aquila, de sublimissimo vertice montis theologi leni volatu descendens in profundissimam vallem historiae, de caelo spiritualis mundi pennas altissimae contemplationis relaxat” (XIV B).

LAS DOS VÍAS MORALES

A comienzos del libro I del *Periphyseon* Eriúgena distingue cinco modos diferentes de entender “lo que es y lo que no es”, distinción que constituía la primera gran división de la naturaleza (441A). El quinto modo es aplicable exclusivamente a la naturaleza humana. Dice el *nutritor* que el hombre, al pecar y caer de la Gracia divina, perdió su ser. Es por esto que del hombre caído en el mundo se puede decir con justicia que no es. Este no ser es el auténtico infierno eriugeniano. Eriúgena se pronuncia

contra la concepción ortodoxa del infierno como sitio en el que las almas impuras son castigadas *per saecula saeculorum*, y reivindica la concepción griega de *Hades* como “tristeza”, entendiendo el infierno como la vida desesperada de quien, siendo y pudiendo ser, no es.²³ El Paraíso tiene para Eriúgena un estatus análogo. Cuando, gracias a la empresa redentora de Jesús, la naturaleza humana inicia el retorno a su Creador y al estado prístino en el cual fue creada, a imagen y semejanza de Dios, recupera su ser (445C), recupera la vida por Adán malograda.

Paraíso e infierno son, entonces, estados en este mundo, lo cual confirma la aguda reflexión de Moran: “la naturaleza humana perfecta existe sólo como posibilidad y la naturaleza humana caída existe sólo como ilusión” (*The Philosophy*, 154). El hombre debe así decidir entre dos vías antagónicas en esta vida, en este mundo. Una de ellas es la del sopor, la del pecado, la de la terca negación de la empresa de Cristo. La otra es la de la elevación hacia la verdad. Ambas, en tanto vías, llevan a algún lugar. La primera lleva al no ser del infierno, la segunda al ser del Paraíso. El destino del hombre para Eriúgena es, como exclama Bauchwitz: “¡ser como Dios!” (“Del hombre como interlocutor”, 24) y esto confirma que, si la primera es la vía de Adán, la segunda es la del apóstol san Juan. Ser como Dios no es ser Dios y es por esto que Cristo no es un modelo moral, sino un momento de inflexión en la historia, el comienzo de una nueva era, el *tránsito* a una edad de esperanza. El conflicto que articula la antropología de Eriúgena es, entonces, la contienda perenne entre el hombre-Adán y el hombre-san Juan. Pero este es un *agón* que, sin duda alguna, se desarrolla en el seno de un mismo hombre,

²³ Puede encontrarse una más extensa disquisición sobre este tema en Wohlman (*L’homme, le monde sensible et le péché*, 40).

dividido entre su costado sensible y su costado inteligible, entre su *homo interior* y su *homo exterior* (817c), sintiendo a la vez la angustia por la pérdida de su naturaleza original y la atracción irresistible que ejercen sobre él las naturalezas inferiores. Y se trata en última instancia de una lucha crucial: del triunfo del hombre-san Juan depende, tanto la salvación del individuo particular, como la concreción del plan creativo de Dios. Tal y como sostiene Carabine (*John Scottus Eriugena*, 67), “la antropología es el punto fundamental del sistema eriugeniano, ya que es en la concepción de la naturaleza humana que toda la creación se armoniza y comienza el camino de regreso”. Al efectuar el hombre su *reditus in Deum*, toda la creación vuelve a Dios, tema que el irlandés desarrolla en el quinto libro del *Periphyseon*. Así se cierra el ciclo creativo y Dios pasa a ser *natura non creata non creans*, como había anticipado Eriúgena apenas comenzada la obra (441b).

La pregunta que surge irremediamente es entonces: ¿cómo logra el hombre-san Juan prevalecer sobre el hombre-Adán? En ella misma se esconde la respuesta. La vida contemplativa del apóstol es análoga implícitamente por Eriúgena con la vida contemplativa del verdadero filósofo, del filósofo cristiano, quien se dedica de lleno a la contemplación y al recogimiento intelectual. Resuena finalmente aquella frase que citáramos al comienzo: “Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam” (*Annot. in Mart.* 57, 15; 64, 23 ss.).

BIBLIOGRAFÍA

- BAMFORD, CRISTOPHER, *The Voice of the Eagle: The Heart of Celtic Christianity*, Great Barrington: Lindisfarne Books, 2000.
- BAUCHWITZ, OSCAR FEDERICO, *A caminho do silêncio: a filosofia de Escoto Eriúgena*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BAUCHWITZ, OSCAR FEDERICO, “Del hombre como interlocutor divino: hacia la antropología de Juan Escoto”, *Patristica et Mediaevalia*, 23, 2002, 16-44.
- BEIERWALTES, WERNER, *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- BERTIN, F. “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, en *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Paris: Roques, 1977, 307-314.
- CAPPUYNS, MAIEUL, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles: Culture et Civilisation, 1969.
- CARABINE, DEIRDRE, *John Scottus Eriugena*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- , *The Unknown God: Negative Theology in the platonic tradition, from Plato to Eriugena*, Louvain: Peeters Press, 1995.
- DÖRRIES, HERMANN, *Zur Geschichte der Mystik: Eriugena und der Neuplatonismus*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925.
- IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *Opera*, en Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologia latina* (122), Paris: 1853 (1221-1234).
- IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *Periphyseon. Liber Quartus*, ed. de Édouard Jauneau, trad. de John J. O’Meara y I. P. Sheldon-Williams, Dublin: Institute for Advanced Studies, 1995.
- JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *División de la naturaleza. Libro I*, trad. de Francisco José Fortuny, Madrid: Orbis, 1984.
- MC GINN, B., “The Negative Element in the Anthropology of John the Scot”, en *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Paris: Roques, 1977, 315-326.
- MORAN, DERMOT, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- OTTEN, W., *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden: Brill’s Studies in Intellectual History, 1991.
- RUH, KURT, *Geschichte der abendländischen Mystik I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die*

- Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München: Verlag C. H. Beck, 1990.
- STEEL, CARLOS, "Proclus et Denys: De l'existence du mal", en *Denys l'Areopagite et sa postérité en Orient et Occident*, Paris: Actes du Colloque International, 1994.
- STOCK, B., "The Philosophical Anthropology of Joannes Scottus Eriugena", *Harvard Theological Review*, 60, 1967, 1-67.
- WOHLMAN, AVITAL, *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.