

# El papel del cuerpo humano en el *Periphyseon* de Eriúgena\*

## The Role of the Body in Eriugena's *Periphyseon*

DAVID CARRANZA NAVARRETE

Universidad Autónoma de Querétaro

da.carranz@gmail.com

### RESUMEN

Para Eriúgena el cuerpo ocupa el último peldaño de la jerarquía ontológica por ser consecuencia del pecado original. Existen algunos pasajes del *Periphyseon* que permiten pensar en la carne no únicamente como un castigo, sino también como una herramienta que el hombre puede y debe utilizar a fin de lograr una contemplación de Dios en el momento del *reditus*. Para mostrar esto se indaga primero sobre el estatuto de la materia en el sistema eriugeniano, después se examina la creación del cuerpo y su relación con el alma, para mostrar finalmente qué papel podría jugar en el momento del retorno a la divinidad.

**PALABRAS CLAVE:** cuerpo, mundo material, *reditus*, neoplatonismo, antropología filosófica

### ABSTRACT

For Eriugena, the body occupies the last step of the ontological hierarchy, because it is consequence of the original sin. Nevertheless, there are some places of the *Periphyseon* that allow to think in the body not only as a punishment, but as a tool that man can use in order to reach a contemplation of God at the moment of the *reditus*. In this article I will try to show the status of matter within the system, and the creation of the body and its relationship with the soul, to finally show what could be the body's role at the moment of the turn to divinity.

**KEYWORDS:** body, material world, *reditus*, philosophical anthropology, neoplatonism

FECHA DE RECEPCIÓN: 06/11/2018

FECHA DE ACEPTACIÓN: 12/04/2019

### INTRODUCCIÓN

**L**a tesis eriugeniana de la constitución de todos los seres en la mente del hombre, que hacen de éste una *officina omnium* [P. 530d, 536b-536c, 755b], coloca al hombre en un papel privilegiado de la creación,

\*Agradezco a los dos dictaminadores anónimos los valiosos comentarios que ayudaron a mejorar la versión original; agradezco igualmente a un tercer dictaminador sus atinadas sugerencias, que, en conjunto, serán tomadas en cuenta para una investigación en proceso sobre este mismo tema.

a punto tal que en la interpretación eriugeniana del Génesis se identifica al hombre con el paraíso, lugar donde Dios ha creado al resto de los seres.<sup>1</sup> Darren Hibbs recuerda que para Eriúgena las creaturas no subsisten en el hombre ni como accidentes, ni como substancias, ni como substancias y accidentes, pues cualquiera de estas posibilidades podría poner en peligro la unidad e individualidad del ser humano. Es por ello que Eriúgena apela a la distinción fundamental entre el objeto y el concepto del objeto. Para Hibbs, está claro que la naturaleza humana contiene todas las cosas, sólo en la medida en que las definiciones esenciales o conceptos están en la mente humana.

Existe en Eriúgena, sin embargo, la aseveración de que la noción o concepto de las cosas creadas es *consustancial* a la naturaleza del hombre [P. 769B], y que las propiedades de los objetos representados por las ideas son efectivamente las propiedades de los objetos mismos, lo que conlleva una identificación entre el ente y el concepto, lo que finalmente podría llevar a afirmar que Eriúgena elimina toda referencia extramental de las ideas, lo que además pondría en duda la existencia del mundo material.<sup>2</sup> A esta lectura se ha opuesto el mismo Hibbs, quien recuerda que en el libro II del *Periphyseon*, Eriúgena afirma que la humanidad es “una conexión natural entre dos extremos dentro de la naturaleza creada: la sensible y la inteligible” (“John Scottus Eriugena”, 386); además de que, si bien los cuerpos se derivan de causas inmateriales, ello no conlleva pensar que son puramente mentales e inmateriales (“John Scottus Eriugena”, 391).

En este contexto, este trabajo pone énfasis en el papel que la corporalidad tiene para el hombre en el proceso de regreso a la divinidad: el hombre conduciría en sí mismo toda la creación a la unidad, valiéndose tanto de medios sensibles como inteligibles. Para justificarlo se aborda el tema de la corporalidad y la materialidad en el sistema eriugeniano, y se presenta el modelo eriugeniano de retorno de la creación a Dios, para finalizar con el papel que podrían tener el mundo material y el conocimiento de éste en el *reditus*.

Evidentemente, en todo sistema de raigambre cristiana, el mundo material juega un papel importante, pues al ser obra de Dios no puede ser algo ontológicamente malo; por lo que sería un despropósito partir de la suposición de que se trata de algo despreciable, a no ser que se estuviera leyendo autores abiertamente gnósticos o similares. Así, este trabajo no pretende presentar como novedad algo tácito y hasta obvio, a saber, que el cuerpo sí tiene un papel

<sup>1</sup> PP. 829 B 11 - 829 C 13: “Plantationem dei (hoc est paradisum) in Edem (in deliciis aeternae ac beatae felicitatis) humanam naturam esse diximus ad imaginem Dei factam”.

<sup>2</sup> Cf. Moran, “El idealismo en la filosofía medieval”, 117-154, y *The Philosophy of John Scottus Eriugena*; Strok, “Vera Philosophia”.

en el momento de retorno en el imbricado sistema de Eriúgena, sino, más bien, contribuir en lo posible a describir en qué sentido y cómo ocurre esto.

#### CLASIFICACIÓN GENERAL DE LOS SERES EN EL SISTEMA ERIUGENIANO

Eriúgena, en el libro I del *Periphyseon*, acogiendo las opiniones de san Agustín y de Filón, divide la naturaleza de cuatro maneras: la primera corresponde a la naturaleza que crea y no es creada, Dios; la segunda es la naturaleza creada y que crea, las causas primordiales; la tercera, aquella que es creada pero no crea, la materia consecuencia del pecado y dispuesta en el tiempo y el espacio; y la cuarta, que ni crea ni es creada, y que se identifica con lo que de ningún modo puede ser.<sup>3</sup>

39

De forma paralela, Eriúgena expone cinco interpretaciones acerca de cómo han de entenderse las categorías de ser y no-ser. La primera interpretación identifica el ser con lo perceptible, ya sea material o intelectual, con lo que el no-ser pasa a referir lo que por su perfección no puede ser ni perceptible ni mucho menos cognoscible. En este primer sentido, lo material *es*, mientras que Dios *no es*. La segunda interpretación alude a la jerarquía de lo creado, donde el hombre, por ejemplo, *es* más que un animal, y al mismo tiempo *no es* un ángel. La tercera interpretación identifica el ser con el acto, mientras que el no-ser sería la potencia. La cuarta interpretación parte de que sólo lo eterno *es* verdaderamente; en este cuarto sentido, se podría decir, por lo tanto, que lo corporal *no es*, es decir, participa del ser, pero no de manera plenísima. La quinta y última interpretación se refiere a la relación de la divinidad con el hombre quien, pecando, renunció a su verdadero ser. Todo esto se dice en cuanto a las formas de “hablar del ser”.

Descrito este orden ontológico, queda de manifiesto que el ser puede decirse de distintas maneras, según el punto de referencia escogido. Tal virtud del pensamiento eriugeniano le permite hacer una descripción del orden de lo creado lo más comprensiva posible, pero al mismo tiempo posibilita una serie de ambigüedades en su interior.

<sup>3</sup> Una clasificación de las creaturas diferente en cuanto a criterio la expone Eriúgena en el Libro II del *Periphyseon*. Ahí señala que Dios *llama* al ser a los entes, otorgándoles a algunos únicamente una subsistencia, a otros tanto el subsistir como el existir, a algunos otros también se les ha dado la sensibilidad, la razón o la preeminencia del intelecto sobre todo lo demás (PP. 580D-581A).

SOBRE LAS CAUSAS PRIMORDIALES,  
EL CUERPO Y EL MUNDO MATERIAL

40

Con respecto al término cuerpo, la definición precisa de Eriúgena es que “todo lo que se comprende por la longitud, anchura y altura, porque está circunscrito en las diversas dimensiones, es cuerpo” [P. 491B].

Para Eriúgena el cuerpo *material* está compuesto de materia y forma, donde la primera corresponde a los cuatro elementos del pensamiento clásico, mientras que el orden del espíritu *racional*, donde estarían el entendimiento y la razón, carece de forma hasta no buscar su propia causa, el Verbo: “Por tanto, la forma única de todos los espíritus racionales e intelectuales es el Verbo de Dios” [P. 474C]. Hay aquí una precisión escatológica que implica una forma de vida por la que el hombre ha de destinar su existencia a la búsqueda de Dios; sólo en Dios alcanza el hombre su propio ser, pero sin confundirse con él, de modo que el hombre mantiene su forma en la medida en que está cerca de la divinidad, pues “de ella, en ella, por ella y hacia ella” tiende.

Ahora bien, a los seres irracionales, como las plantas y los animales, la forma les viene dada por un acto intelectual que nace de los sentidos corporales de quien las contempla. “Por tanto, la forma de los espíritus irracionales ha sido fijada por la fantasía de las cosas corporales en la memoria, por medio de los sentidos corporales” [P. 474D].

En el caso del ser de Dios, el asunto se torna complicado, pues considerando la disposición ontológica mostrada líneas atrás, Eriúgena afirma que sólo Dios es verdaderamente formado e informado a la vez: ya que la divinidad es infinita y no hay ser superior a ella que la dote de forma, carece de ésta, y, sin embargo, dota de forma a todos los seres: es Forma de lo formado y lo no formado [P. 500A].

Es importante tener en cuenta la distinción entre cuerpo y materia, pues ésta, al carecer de forma, dice Eriúgena, se acerca a la nada, mientras que el cuerpo, como se señala en el primer sentido de la diferencia entre ser y no ser con que abre el *Periphyseon*, tiende más al ser. Por ello Escoto ubica al cuerpo dentro de la categoría de *cantidad* pues es una suma de materia y de forma [P. 478A]. Sin embargo, pasa a precisar que el cuerpo no es una *cantidad* en sentido estricto, ya que las categorías son intemporales e incorruptibles, mientras que el cuerpo se encuentra ubicado en el orden espacio-temporal [P. 489D].

Para ahondar más, Eriúgena busca hacer explícita la relación del cuerpo con la esencia, así, explica, la *ousia* o *esentia* no es cuerpo,<sup>4</sup> sino que éste

<sup>4</sup> Hay que tener presente que en la antropología eriúgeniana, siguiendo al Areopagita, la naturaleza humana se constituye por una trinidad armónica *ousia*, *dynamis* y *energeia* [PP.

es más bien un accidente suyo, el *quantum* de ésta. Se trata de un accidente que no hay que confundir con la *quantitas* de la esencia, pues no le añade ni le quita nada a ésta, que, por lo demás, es indivisible, sino que hay que entender el *quantum* como la posibilidad que tiene el cuerpo de tener *quantitates*. “Por lo tanto, el cuerpo no es la *quantitas* de la *ousia*, sino el *quantum*” [P. 492D].

En torno a la esencia, Eriúgena señala que está en todo el cuerpo, pero que no se agota en ninguna de sus partes [P. 492A], ello implica que la amputación de uno de sus miembros no conlleva una división de la esencia. De esto se sigue que el cuerpo para existir debe estar compuesto en una relación de codependencia [P. 503B]. Así, se tiene que

El cuerpo que se nos adhiere es nuestro cuerpo, pero no nosotros, y está compuesto del ‘cuanto’ y del ‘cual’ y de los demás accidentes, y de lo sensible, mutable, soluble, corruptible [P. 497D].

41

Eriúgena señala la existencia de una primera creación en la que el cuerpo es coeterno con el alma, es decir, ambos fueron creados al mismo tiempo [P. 884A]; en la segunda creación, o *generación*, empero, el alma modela al cuerpo sensible, lo mueve y lo nutre.<sup>5</sup> Eriúgena distingue entonces el cuerpo espiritual, coeterno con el alma, y el cuerpo sensible, espacio-temporal y mortal.

Ahora bien, la causa del cuerpo material y la temporalidad<sup>6</sup> hay que identificarla como consecuencia del pecado original, de forma tal que el cuerpo material se añade sobre el cuerpo espiritual y se constituye como un *supermachinatum* o *superadditum*. Natalia Strok recientemente ha llamado la atención sobre el vocabulario que Eriúgena utiliza para referirse al cuerpo, y en este caso identifica que ya que el hombre tiene como fin volver a su naturaleza originaria, “Dios no destruye esa constitución primera, sino que la oculta para que pueda ser descubierta” (“*Superadditum*”, 5). Sin embargo, si bien el

---

486B-486C]. Más adelante, en 613A-613B, Eriúgena diferenciará entre esencia (*ousía*) y sustancia (*hypostasis*) en Dios. Siguiendo la opinión de Máximo, Gregorio el Teólogo y Dionisio, Eriúgena indica que las tres personas que conforman la Trinidad comparten la misma *esencia de bondad*, pero cada una de ellas es por sí misma una sustancia “una Esencia en Tres Sustancias”. Ver también PP. 613A-614C.

<sup>5</sup> Cf. PP. 580C-582D. En estos párrafos se explica con detalle cómo el alma precede al cuerpo en *dignidad* y *excelencia*, pero no de modo temporal o espacial, f. especialmente P. 582A.

<sup>6</sup> La división del hombre en dos sexos, por ejemplo. Cf. PP. 532A-532B, 539D y 834C-838B.

mundo material deviene como consecuencia del pecado del hombre, pareciera que en realidad ya estaba predestinado a existir, pues había sido creado en el hombre por Dios desde “antes de todos los tiempos y de todos los lugares” [P. 616A]. De este modo, todo lo creado es tanto eterno como finito, lo primero en razón de subsistir en el Verbo de Dios, donde han sido creadas todas las causas primordiales,<sup>7</sup> lo segundo en cuanto es un efecto del pecado del hombre [P. 639C]. Es así que el mundo material y el cuerpo material, en tanto añadido éste al cuerpo espiritual al modo de un “vestido mudable y corruptible”, también participan de la eternidad.

Con respecto a la relación entre el alma y el cuerpo material, hay que decir que en la medida en que alma y cuerpo son diferentes en cuanto a su dignidad y no a su momento de creación, pues los dos fueron creados en el Verbo, en la eternidad, ambos son constituyentes esenciales del hombre. Eriúgena explica que al señalar dos creaciones del hombre en dos pasajes distintos, el *Génesis* busca poner en evidencia que el hombre, aunque tiene una misma naturaleza, fue creado “doblemente”, que no dos veces.<sup>8</sup>

En la naturaleza del hombre se hallan, entonces, cuerpo y alma. Ésta última recibe distintos nombres según la función que desempeña: es *mente*, *entendimiento* o *intelecto* cuando se dirige a la divinidad, *razón* cuando se dirige a lo creado, *sentido* cuando se sirve de la sensibilidad del cuerpo para conocer, y *vida* cuando anima el cuerpo. Éste por su parte ocupa el último lugar de la creación y es la fuente constante de pecado, por lo que el hombre está llamado a despreciarlo y alejarse de él [P. 753B].

Cómo están unidos cuerpo y alma es un misterio *inefable e incognoscible*, sin embargo, ésta se encuentra en todo el cuerpo sin limitarse a ninguna parte de éste, ni a éste; esta conjunción ni existe en el cuerpo, ni fuera de él [P. 793A]. La unión de ambos se verifica más bien por sus efectos, en la medida en que el alma se ve afectada por los movimientos del cuerpo [P. 793B].

<sup>7</sup> Cf. P. 664B. En esta sección del tercer libro, Eriúgena examina la noción de *nada*, en el contexto del *Génesis*, concluyendo que no se trata de algún tipo de sustancia, sino de una manera de nombrar el momento en el que los entes aún no existían. Algo también importante con esta noción es que en realidad se dice de modo metafórico, ya que los entes siempre existieron en el Verbo. Véase también, Kijewska, “El fundamento”, 526-527.

<sup>8</sup> Pues ello no quiere decir que haya sido creada en dos momentos diferentes, sino que lo fue primero respecto de la eternidad, y después de la temporalidad, la cual está en la eternidad. Cf. PP. 750B y 753B.

## SOBRE EL REGRESO A DIOS

Eriúgena distingue cinco etapas del retorno.<sup>9</sup> La primera de ellas se inicia con la muerte del cuerpo [P. 875C]; la segunda empieza por la resurrección de los cuerpos en uno único y asexuado, en el eterno que subsiste al material [P. 872C-D]; un tercer momento vendría a ser una especie de absorción del alma con este cuerpo, para llegar al cuarto momento: unión de cuerpo y alma, aunque predominantemente de ésta, con la *Causa de las causas*. El quinto momento consistirá en el movimiento de la naturaleza toda y sus causas en Dios [P. 876B.]. Strok señala que tal movimiento ha de ser entendido no como una transformación de lo material en espiritual, sino como un “repliegue del despliegue” (“*Superadditum*”, 9), en el que el mundo material se integra al mundo espiritual para formar una unidad.

Es esta controversial teoría del retorno la que ha dado pie a comparar a Eriúgena con Orígenes, pues en ambos todo lo existente retorna a ser uno con Dios. Para el irlandés, explica Gilson, carece de sentido, y es incluso contrario a la doctrina cristiana, pensar que pueda existir un castigo eterno, pues eso sería admitir la eternidad del mal, y el fracaso de la redención de la humanidad hecha por Cristo. El peor castigo no es corporal sino espiritual, porque como se señalaba líneas atrás, según el conocimiento que hayamos alcanzado en vida de la naturaleza, de Dios, será la contemplación que de Él se tendrá (Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 214). Así, quienes durante su existencia no hayan atendido las Escrituras ni hayan buscado a Dios en todas las cosas, vivirán en la tristeza más desoladora de todas.

En fin, el cuerpo aparecerá en el segundo movimiento ya no como ente corruptible, sino como una forma inmutable; el cuerpo espiritual, común y único para los hombres, se unirá plenamente al alma. En efecto, este cuerpo ya no crecerá ni se desarrollará, mientras que el recuerdo del cuerpo material permanecerá en el alma.

Es importante señalar en este punto el papel de la carne en la redención de la humanidad llevada a cabo por Cristo. En efecto, la característica de la divinidad de poder participar de dos estados contradictorios, ser y no ser, gracias a que ambos se predicán de ella de modo metafórico, le da elementos a Eriúgena para explicar el misterio de la encarnación. Para el irlandés, el Verbo se encarna en sentido estrictamente literal, sin embargo, es su humanidad,

<sup>9</sup> Esta distinción en palabras de Eriúgena se encuentra en P. 876A. Véase también, Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 212-213.

su carne,<sup>10</sup> y no su divinidad, la que padece los dolores del mundo y muere [PP. 745B-746D].<sup>11</sup> Dicho esto se podría sugerir con mucho sentido que Cristo participa del pecado o que por lo menos sufre su consecuencia. Sin ánimo de resolver una cuestión tan interesante a la vez que compleja, quizás podría argumentarse más en la línea de que como todas las cosas han sido creadas en él, su relación con el cuerpo es profundamente distinta, por lo que ahí esté la clave para ver que no estaría participando del pecado.

Por último, hay que señalar que el retorno es obra común de la gracia (*donum*) y la naturaleza (*datum*).<sup>12</sup> El *datum* es fruto de la responsabilidad humana de crecer en el orden intelectual y moral, sin embargo, no es tarea exclusiva del hombre operar el retorno, sino que la creación, en tanto contenida en él, regresa por él a Dios. Así, nutrirse de las Escrituras y alcanzar un entendimiento profundo de la naturaleza determinarán la “posición” que cada hombre en su individualidad tendrá en Dios. Dependiendo del conocimiento alcanzado en vida, algunos hombres estarán más cerca o más lejos de Dios, sin embargo, ninguno podrá contemplarlo directamente.

#### EL CONOCIMIENTO DE DIOS POR MEDIO DE LAS TEOFANÍAS

El hombre, en la primera creación, también tiene cuerpo, pero no uno sexuado, corruptible ni finito, sino uno eterno. Es este hombre de la primera creación el que funge como *officina* o *conclusio* de la totalidad de lo creado,<sup>13</sup> pues al haber aparecido en el último día, como dicen las Escrituras, contiene en sí toda la creación, incluido él mismo en tanto eterno:

Así también la naturaleza humana se encuentra en su mundo, en su totalidad, en sus partes visibles e invisibles; toda la naturaleza se encuentra en sí misma, y está toda en toda, y toda en sus partes, y sus partes se encuentran en sí misma y todas en el todo [P. 759B].

<sup>10</sup> El Verbo es para Eriúgena el *Hombre Señor* pues se presenta como redentor de la humanidad toda, en lo que ésta tiene más de propio, la carne.

<sup>11</sup> Sobre la encarnación de Cristo y la profunda eclesiología eriugeniana, puede verse Gavin, “The Incarnational Vision”.

<sup>12</sup> Bauchwitz señala que tanto la gracia como la naturaleza “proviene de una misma causa, que es la infinita bondad, mas, mientras la naturaleza, *data*, es entendida de todas las creaturas que vienen a existir, la gracia, *donum* es reservada para aquellas creaturas que pueden llegar a contemplar la verdad y convertirse en ella” (“La naturaleza”, 212).

<sup>13</sup> Véase, Cappuyns, *Jean Scot Érigène y PP.* 357-359.



Para Eriúgena sólo en Dios están las causas de cuanto existe, por lo que conocerlas tal y como son es posible sólo para el entendimiento divino. Por lo tanto, los hombres y los ángeles sólo pueden acercarse al conocimiento divino, pero nunca alcanzarlo; lo único que conocen son manifestaciones de esas razones, a las que Eriúgena denomina *teofanías*.<sup>14</sup> Avanzar en el conocimiento de estas teofanías representa un acercamiento gradual a Dios, aunque por supuesto nunca se alcance una contemplación directa o una total identificación del hombre con Dios, que amerite pensar en Eriúgena como un burdo panteísta.

El conocimiento de Dios también se ve limitado debido a que las categorías sólo se aplican a seres que comparten entre sí características comunes, pero Dios es absolutamente único, por lo que hablar de él requeriría de otro tipo de “categorías” [PP. 308-322]. Las categorías sólo pueden aplicarse a los seres espacio-temporales, y sólo metafóricamente a Dios [P. 463C-D]. Así,

[El hombre] sólo conoce del Dios desconocido que existe; conoce que es la causa de todos los seres que existen; y también conoce que las causas primordiales de todos los seres han sido creadas por Él y en Él eternamente, e impresas en el alma misma, de la que es movimiento suyo el conocimiento de estas causas [P. 576C-D].<sup>15</sup>

Lo que puede conocer propiamente el hombre es entonces todo lo sensible, esto es, las teofanías espacio-temporales. De ahí que el saber sobre la existencia de Dios se obtenga de sus manifestaciones o creaturas, pero el de su esencia jamás se revele por medio de alguna de ellas ni a ninguna de ellas.<sup>16</sup>

Es así que el hombre conoce de Dios sólo teofanías, pero depende de él prepararse y enriquecerse de sabiduría para poder identificarlas como tales.

Ahora bien, se dice que Dios al “crear” la esencia de cuanto existe, siendo él mismo esa esencia, se “crea” a sí mismo. Sin embargo, crear se dice sólo metafóricamente, porque para Eriúgena, si nada existe fuera de Dios, pues

<sup>14</sup> Respecto a la doctrina de las teofanías cabe considerar muchos otros elementos, de los cuales, sin embargo, no hay que perder de vista que en el sistema eriugeniano las cosas vienen al ser por medio de la palabra, según la intrincada relación existente entre lenguaje hablado (discurso) y realidad (Bauchwitz, “La naturaleza”, 205-217).

<sup>15</sup> Hoc est illud 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, earumque causarum quantum datur ei intellectarum ipsi animae cuius motus est cognitionem imprimit (PP. 576C-576D).

<sup>16</sup> En el Libro II se señala que incluso el mismo Dios ignora su propia esencia. Cf. PP. 586B-587D.

ello supondría limitación y no simplicidad, entonces las causas primordiales y la creación en general son más bien manifestaciones divinas. Crear en el caso de Dios no es ni un accidente ni un movimiento; esto significa que en sentido estricto Dios nunca hace nada, pues, además, toda actividad se da en un espacio y un tiempo, inexistentes para Dios [P. 517A-B]. La creación debe entenderse entonces como un proceso ontológico, y no como actos situados temporalmente, ya que Dios está en el plano de lo eterno. De hecho, el crear desde la nada debe entenderse como que los cuerpos se crean desde lo informado. Es así que, Eriúgena concluye que el crear debe ser consustancial al propio ser de Dios [P. 517D]. Lo mismo se aplica a cualquier otra actividad que se predique de él: ser, amar, elegir, poder [P. 518C]. Por ello, también se dice que la creación es más bien una manifestación de Dios, en la que se da, pero en la que no se agota,

[...] manifestándose a Sí mismo invisible, haciéndose visible, e incomprensible, comprensible, y oculto, manifiesto, [...] creado en todos, y eterno, que comenzó a ser, e inmóvil, se mueve hacia todos los seres y se hace todos los seres en todos [PP. 687C-687D].

Las teofanías son por tanto vías para acercarse a Dios y no a una imagen de él. El mundo creado da cuenta de la divinidad, y el primer acceso a ellas es la vía material. Mauricio Beuchot encuentra que la manifestación divina,

reviste un doble aspecto: se da por naturaleza (*datum*) y por gracia (*donum*). Ha de verse en esa iluminación una especie de retorno a la fuente luminosa: Dios ilumina a las creaturas y ellas, con su luz, sirven de manducación para conocerlo (“Ontología y lenguaje”, 10).

De este modo, el mundo material, que inicialmente es una consecuencia, y no un castigo, del pecado, es, por un lado, una manifestación de la divinidad y, por otro, el medio para volver a ella. En este sentido, Bauchwitz recuerda que para Eriúgena, el mundo es una “medicina para el espíritu”, “en él y por él el alma humana puede llegar a curarse de su pecado, que nada más es que el movimiento irracional y que se dirige para fuera de Dios” (“La naturaleza”, 209).

Aclarado el estatuto del mundo material dentro del sistema de Eriúgena, conviene atender a los posibles impedimentos para el proceso de *reditus*. Al respecto, Agnieszka Kijewska señala que el obstáculo fundamental que no permite que el hombre pueda conocer a Dios hay que buscarlo en su condición

de pecador: “La esencia del pecado original consiste en perturbar el orden natural del conocimiento, en poner lo irracional por delante de lo racional” (“El fundamento”, 514). En efecto, pareciera que la principal consecuencia del pecado original es condenar al hombre a la ignorancia de la creación y de su propio creador [P. 777B]. Por esta razón, el hombre debe ejercitarse para alcanzar la verdad y con ello llevar todo lo que le rodea a la unidad primigenia. La verdad y la redención se alcanzan, recuerda Kijewska, con el estudio de la naturaleza y la lectura de las Escrituras (“El fundamento”, 518).<sup>17</sup>

Sin embargo, para estudiar la naturaleza, el hombre necesita de su cuerpo, el material y corruptible, bajo el que subsiste el eterno como si de un vestido (*vestmentum*) se tratase [P. 802A], en tanto suministra datos sensibles al alma, con lo que ésta pasa a llamarse *sentido*.<sup>18</sup>

47

El Creador de la naturaleza creó el cuerpo para el uso del alma, en el que custodiará sus vehículos, es decir, los sentidos. Alrededor de nosotros están todos los seres sensibles, de los que nos servimos, como son los cuatro elementos de este mundo y los cuerpos compuestos de éstos [PP. 497D-498A].

El propio Eriúgena explica que el mundo corporal y la carne misma no son tanto un castigo de Dios, sino herramientas para que el hombre pueda redimirse.

El creador, en tanto que es justo, no quiso castigarla [a la naturaleza humana], en cambio quiso sobreañadirle a ella el cuerpo en el que pudiera purificar el delito que había cometido con su voluntad perversa y por el consejo de la serpiente, para que no estuviera siempre adherido a él [P. 760C].

El mundo fue creado en y para el hombre, y por ello “nada se encuentra naturalmente en las esencias celestes que no subsista esencialmente en el hombre” [PP. 763D, 782C-784C].

En la creación primordial el hombre fue creado en el Verbo como una única unidad, y a su vez, en él se creó todo [PP. 776D-777A]. En ese momento el hombre recibió las nociones de cuanto habría de existir, pero no precisamente su conocimiento; el único conocimiento en ese momento era

<sup>17</sup> En las páginas siguientes Kijewska hace una exposición detallada de las artes liberales y la concepción de Eriúgena de ellas, así como de su estatuto y utilidad.

<sup>18</sup> Eriúgena sostiene, sin embargo, que en el ámbito del conocimiento, el sentido es activo mientras que los objetos son pasivos, y por ello aquél es superior a éstos [785A-785C].

el de la mente divina, para el que el hombre no era sino una *noción intelectual* [P.768B]. En este primer momento lo material ya se encontraba presente en el hombre y en el Verbo, aunque constituido en unidad, “pero se disipa y desaparece cuando se separa del espíritu en el que subsiste y que lo comprende y se dispersa de la misma connaturalidad con el Bien” [P. 790A], esto es, cuando el *deseo*, que Eriúgena ve como origen del pecado, se aleja del Bien. Ahí deviene la dispersión.

Esta cuestión nos debe llevar a pensar que en la creación no se ha creado nada esencialmente malo, pues el Creador es Bondad y “más que Bondad”. Por ello, si bien el cuerpo es lo más indigno de la creación, Dios, dice Eriúgena, ha querido manifestar también en él su máxima bondad, y ha querido que aun cuando se disuelva en la muerte terrena en los elementos de la naturaleza, permanezca vivo como una forma, o un recuerdo, dentro del alma [P. 802A-B].

48

Dado que también el cuerpo exterior ha sido creado y añadido por Dios, la grandeza de la bondad divina y su infinita providencia hacia todos los seres que existen no ha querido que perezca completamente y sea reducido a la nada, puesto que proviene de Ella misma y ocupa el último rango de las creaturas [P. 802A].

Dicho esto, debe considerarse que la bondad de la divinidad y el hecho mismo de que ésta se haya encarnado en un cuerpo material son los principales elementos que vuelven imposible admitir una negación tajante de la materialidad y adscribirle un carácter completamente negativo.

Eriúgena interpreta un pasaje de la *Ciudad de Dios*, en el que Agustín sostiene que después de la muerte los hombres dirigirán, por medio de sus cuerpos, la mirada hacia Dios [P. 450C.]. Para el *alumnus*, este pasaje, enigmático por la afirmación de la existencia del cuerpo después de la muerte, plantea algunas preguntas al sistema de su maestro. Éste le contesta con una interpretación en la que entiende las palabras del de Hipona no en sentido literal sino metafórico. Para Eriúgena, la sentencia de Agustín confirma que el hombre sólo ve a Dios por la mediación de cuerpos. Pero por otro lado, Eriúgena abre en su interpretación un sentido más profundo: una cierta estimación, o por lo menos ya no una violenta condena, de la carne. Comparando las palabras de Agustín con las del desdichado Job —quien dijera “Y en mi carne veré a Dios”—, Eriúgena dice:

En esta carne mía, que ha sido afligida por muchas tentaciones, tanta gloria ha de existir, que, así como en el modo actual nada se manifiesta en ella sino muerte y corrupción, de la misma manera, en la vida futura, nada se me manifestará en

ella, sino solo Dios, quien verdaderamente es vida, inmortalidad e incorrupción [PP. 450D-451A].

Aquí Eriúgena parece concederle a la carne cierta dignidad, pero no desde su estatuto ontológico, en tanto creación de Dios, como se veía líneas arriba, sino siguiendo el papel que desempeña para la individuación y la interioridad humanas. Se puede decir entonces que el alma, superior al cuerpo ontológicamente, pero coeterna con él, contemplará a Dios desde otras teofanías, pero también desde las huellas que le dejó el cuerpo material. De ahí que Eriúgena también describe al cuerpo externo como *signaculum*, que cabe traducir por sello o impronta, e inclusive por molde o huella [PP. 802C-803A].

Al respecto, Natalia Strok recuerda un pasaje del *De hominis opificio* y señala que “Eriúgena llama sello al cuerpo exterior, vestido que recubre, y forma del alma, al cuerpo interior, oculto bajo aquella vestimenta. Este motivo lo toma de Gregorio de Nissa, y de acuerdo a este autor, el cuerpo exterior o sello debe entenderse como una marca que porta el alma y que guarda la singularidad del hombre que lo portó” (“*Superadditum*”, 303).

Vemos entonces que los dolores del mundo que dejan su huella en el alma y en el cuerpo, y que de algún modo sirven para que el hombre alcance la Verdad, marcan al hombre de tal modo que estarán presentes en él en el último movimiento, en el que el hombre y la creación toda regresen a Dios, sin disolverse, no obstante, totalmente en él. En este punto, quizá sea demasiado arriesgado considerar la carne, en el aspecto descrito, como un factor o principio de individuación y de diferencia entre Creador y creatura, diferencia que ciertamente no es tan radical pues en todo, recuérdese, subsiste la divinidad, pero aún en algo al escabroso problema de la individuación en Eriúgena, siendo, por otro lado, un ejemplo puntual de cómo, según algunos autores, la individuación en el sistema eriugeniano se da desde los accidentes y desde la condición espacio-temporal de lo que existe.<sup>19</sup>

## CONCLUSIÓN

Jacques Le Goff ha señalado de forma muy interesante que la concepción del cuerpo en el medioevo cristiano oscila entre “el rechazo y la exaltación, la

<sup>19</sup> Jorge Gracia se enfoca en este problema más desde la relación entre universales y particulares, haciendo notar cómo incluso los accidentes, en tanto pueden agruparse, participan de lo universal. Por esta razón, dice, la diferencia entre individuos y sus universales, no es *substantial* (*Introducción*, 167-170).

humillación y la veneración” (*El cuerpo*, 15). Un pensador en el que se percibe claramente esta tensión es Eriúgena. Sin embargo, el propósito de este ensayo no ha sido sumarse u oponerse a la afirmación del pensador francés. Antes bien se han intentado mostrar simplemente algunas de las consideraciones sobre el cuerpo expuestas en el *Periphyseon*. Con ello se ha querido señalar la preocupación del irlandés en torno a este asunto, al grado de que se observa una profunda y complejamente articulada reflexión sobre el mismo.

Se ha señalado hasta aquí que Eriúgena distingue dos cuerpos, uno espiritual y uno material, que subsiste el primero, en el cual se ha creado todo cuanto existe. Se ha dicho que el cuerpo puede ser de utilidad en la medida en que sirva al hombre en el conocimiento de la naturaleza y le preste ayuda para encontrar la verdad. También se ha querido remarcar que su “maldad” no es de modo alguno inherente, porque ha sido creado por la Bondad. En este mismo se ha querido mostrar que Eriúgena le concede cierta dignidad a la carne, pues plantea su importante papel en la conformación de la interioridad y singularidad de cada hombre, al punto de que al regresar a la naturaleza que ni crea ni es creada, a Dios, el hombre conservará en su alma la forma del cuerpo material, el recuerdo, diría Job, del mal del mundo.

Finalmente, hay que decir que, sin renunciar en ningún momento a la opinión acerca de la superioridad del intelecto sobre la materia, este teólogo-filósofo, que con envidiable habilidad sintetiza las enseñanzas de los Padres latinos y griegos, ofrece en su obra principal una nutrida e interesante reflexión que se ocupa constantemente del cuerpo al que le otorga un lugar no tan secundario como otros autores. En este sentido, hemos lanzado la hipótesis de que si bien la corporalidad es consecuencia del pecado, también puede considerarse como una herramienta de esa *officina omnium* que es el hombre, porque de acuerdo con lo que el hombre haya hecho en vida, con su alma y con su cuerpo, valiéndose del mundo material, que no es ontológicamente negativo por ser creación de Dios, será la contemplación que ha de alcanzar de la divinidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- BAUCHWITZ, OSCAR FEDERICO, “La naturaleza como clamor del silencio: la doctrina de la teofanía según Eriúgena”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8, 2001, 205-217.
- BEUCHOT, MAURICIO, “Ontología y lenguaje en Juan Escoto”, *Ergo*, 2, 1987, 5-18.
- CAPPUYNS, MAÏEUL, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovaina: Culture et Civilisation, 1964.

- ERIÚGENA, JUAN ESCOTO, *Sobre las naturalezas (Peryphiseon)*, Navarra: EUNSA, 2007.
- GAVIN, JOHN F., "The Incarnational Vision of John Scottus Eriugena", *Archa Verbi: Yearbook for the Study of Medieval Theology*, 10, 2013, 47-69.
- GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XVI*, Madrid: Gredos, 2014.
- GRACIA, JORGE J. E., *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- HIBBS, DARREN, "John Scottus Eriugena on the Composition of Material Bodies", *British Journal for the History of Philosophy*, 19:3, 2011, 385-393.
- KIJEWSKA, AGNIESZKA, "El fundamento del sistema de Eriúgena", *Anuario Filosófico*, 33, 2000, 505-532.
- LE GOFF, JACQUES, *El cuerpo en la Edad Media*, Barcelona: Paidós, 2005.
- MORAN, DERMOT, "El idealismo en la filosofía medieval: el caso de Juan Escoto Eriúgena", *Areté. Revista de Filosofía*, 15:1, 2003, 117-154.
- MORAN, DERMOT, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- STROK, NATALIA, "Vera Philosophia, Vera Religio: De Praedestinatione de Juan Escoto Eriúgena y su recepción en las historias de la filosofía de Brucker, Tennemann y Rixner", *Philosophia*, 75:1, 2015, 61-85.
- STROK, NATALIA, "Superadditum, veluti vestimenta: consideraciones en torno al vocabulario del cuerpo en Eriúgena", *Mediaevalia Americana*, 3:2, 2016, 299-319.

