

El hombre como interlocutor divino: Hacia la antropología de Juan Escoto (Parte II)

Oscar Federico Bauchwitz*

Resumo

Exposición de los temas centrales de la antropología de Juan Escoto, el Eriúgena. La estructura del alma humana como imagen de la Trinidad Divina. La relación de identidad de predicados entre Dios y el Hombre, entre prototipo e imagen: omnisciencia, omnipresencia y omnipotencia. Conocimiento e ignorancia divinos y humanos. La indefinición del hombre.

A partir de la interpretación del relato bíblico, la relación entre Dios y el hombre exige evidenciar qué significa ser una imagen, puesto que en ello consiste la condición fundamental atribuida al ser humano. Una imagen es una fantasía, la manifestación de lo que no aparece. Ello no significa que lo que aparece sea algo distinto a lo que se oculta; en la logicidad que se establece entre imagen y prototipo, ambos designan una misma naturaleza que es considerada bajo aspectos diferentes. Lo mismo debe ser entendido respecto al ser humano, es decir, no debe ser contemplado según las condiciones limitas por la temporalidad y demás circunstancias que caracterizan la vida humana desde la Caída, sino en aquella vida que simboliza el paraíso, donde no hay sombra de esa ignorancia que se introduce en la existencia por medio del error y del olvido de su condición original.¹ Con ello se advierte que acerca del hombre el análisis debe considerar esta doble condición: por un lado, el hombre puede ser entendido a partir de su condición eterna en la mente divina, donde subsiste perfecto según los designios divinos y por ello se entiende que no es otra cosa que la imagen de Dios, reflejando a la perfección todos los atributos divinos; mas, por otro lado, ser hombre significa, desde su creación, portar en sí mismo la marca del pecado y del tiempo. Cómo conciliar estas dos condiciones en una única naturaleza es la cuestión que se plantea, pues, ¿cómo el mismo hombre comparte con Dios sus atributos, y, al mismo tiempo, no deja de manifestar por

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

¹ IV.760D-761A: "Non ergo debemus de humana natura iudicare secundum quod corporeis sensibus apparet, et merito praeuarcationis poenaliter (...)uerum secundum quod ad imaginem dei, priusquam peccaret, condita est".

dondequiera los límites de su finitud? A partir de aquí la investigación debe mostrar, primero, que todos los atributos que se pueden predicar de Dios pueden ser entendidos de la naturaleza humana; y, una vez alcanzada la identidad entre Dios y hombre, evidenciar que, a fin de cumplir su destino y siendo coherente con esa identidad, el hombre debe embarcar en la búsqueda de sí mismo y de su Creador que es infinita por definición.

Desde el comienzo del *Periphyseon*, la naturaleza humana ha servido de imagen para ilustrar lo que es propio de Dios. La idea fundamental acerca de la creación divina es que Dios crea todas las cosas y, en la medida en que nada subsiste fuera de él, se entiende que también se crea a sí mismo; la idea de que existe una autocreación divina viene reflejada en el ser humano cuando se considera que él se crea a sí mismo manifestándose por y en su palabra, mientras permanece silencioso en sí mismo, así como Dios permanece más allá de cualquier significación mientras se manifiesta por toda su creación.

A partir de la analogía entre la creación divina y la humana, se determina un horizonte que se podrá contemplar por toda la obra, a saber, que conociendo al hombre, se conoce a Dios, tanto cuanto ambos pueden ser conocidos. De hecho, pregunta el Alumno: "¿cómo sería una imagen si en algo fuera diferente de lo que es la imagen, excepto en relación al sujeto?"² Ninguna diferencia puede ser contemplada entre una imagen y el prototipo que la imagen copia, *excepta subiecti ratione*", es decir, el hecho de que el prototipo subsiste por y en sí mismo, mientras que la imagen no subsiste por sí misma, sino que recibe su existencia de Aquél. Por tanto, la única diferencia que debe ser comprendida entre Dios y el hombre, y que atiende a las exigencias lógicas de una relación imagen-prototipo, consiste en que los atributos que se refieren a Dios, son en él naturales y en el hombre son por participación y gracia. La diferencia entre el sujeto de los atributos no impide, sin embargo, que aquello que se entiende del prototipo sea entendido de la imagen, de modo que "todas las cosas que se predicán de Dios puedan ser predicadas de su imagen, de Dios esencialmente, de la imagen por participación".³

El aspecto fundamental para pensar en la relación de identidad entre Dios y el hombre, dice respecto a la constitución del alma. En ella está impresa la imagen y semejanza divina y, por lo tanto, la estructura

2. IV.778A: "Nam quomodo imago esset, si in aliquo ab eo cuius imago distaret, excepta subiecti ratione?". II.585A: "Hominem ad imaginem et similitudinem dei perfectissime factum et in nullo defecisse in paradiso ante peccatum credimus excepta ratione subiecti".

3. IV.778AB: "caetera quoque omnia quae de deo praedicantur, de imagine eius praedicare posse, sed de deo essentialitate, de imagine uero participatione".

trinitaria que forma su unidad debe reflejar la relaciones que mantienen las Personas de la Trinidad divina. La dignidad que el alma otorga al ser humano no tiene límites: únicamente en él, debe aparecer la imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: "pues esta Unidad y Trinidad, que elude todo intelecto por la infinitud de su excesivo resplandor, no aparecería en sí y por sí misma, si no imprimiera en su imagen los vestigios de su conocimiento".⁴

Ello exigirá una interpretación cuyas líneas principales son teológicas en cuanto se refieren a Dios, no obstante, es a partir de una necesidad propia de su filosofía desde donde arranca la exposición de la Trinidad divina. Puesto que se entiende que Dios es la Causa Universal, primera especie de la naturaleza, siempre en sí mismo y sin ningún tipo de vicisitud, de modo que en Él no se encuentra ninguna partición de diferencias; y, como atesta la autoridad de la Escritura, es Trino; entonces, la cuestión consiste en saber si hay alguna diferencia en la Causa Universal y qué significa que en ella exista alguna relación. La cuestión no atiende sólo a una profesión de fe; más allá del Credo, Eriúgena atiende a una exigencia lógica: todo lo que se cree y se entiende de Dios, se cree y se entiende de la Causa; y, puesto que Dios es uno y trino, como atesta la autoridad de la Escritura, la Causa es también trina. Por ello, dice el Maestro:

"Pienso que deberíamos considerar cómo la Causa Universal, siendo unidad y trinidad -pues la divina Bondad es una esencia en tres substancias y tres substancias en una esencia; o según el uso de la lengua romana, una substancia en tres personas y tres personas en una substancia- posee en sí misma, como substancias, causas diferentes entre sí, es decir, así como se predica de ella una esencia en tres substancias, así también se cree y se entiende que es una Causa esencial en tres causas subsistentes y tres Causas subsistentes en una Causa esencial".⁵

4. II.579B: "quae unitas et trinitas in se ipsa per se ipsam non appareret quia omnem intellectum effugit eximia suae claritatis infinita nisi in sua imagine uestigia cognitionis suae imprimeret".

5. II.598D: "considerandum arbitror utrum ipsa dum sit unitas et trinitas - diuina siquidem bonitas est una essentia in tribus substantiis et tres substantiae in una essentia uel, si secundum usum Romanae language dicendum, una substantia in tribus personis et tres personae in una substantia- in se ipsa causas quodam modo differentes sicut substantias a se inuicem habeat, hoc est utrum sicut de ipsa praedicantur una essentia in tribus substantiis ita etiam una essentialis causa in tribus subsistentibus causis et tres subsistentes causae in una essentiali causa credendum est et intelligendum."

La verdad de la Causa una y trina posee una historia anterior al cristianismo y es una nota esencial del pensamiento neoplatónico. Según Eriúgena, no se debe aceptar esta verdad sólo a partir de la revelación y como parte de la doctrina cristiana, sino también como una descubierta propia de la creatura racional e intelectual. Observando la naturaleza creada concluye que ella es la esencia de las cosas que son; del orden y de la división, que sabe; y del movimiento y reposo, que es vida. La Causa es, conoce y vive, y "en la esencia es necesario ver al Padre, en la sabiduría al Hijo, y en la vida al Espíritu Santo".⁶ Por tanto, para Eriúgena con la expresión 'una esencia en tres substancias', se afirma la unidad de la Causa, principio indiviso de todas las cosas, y, al mismo tiempo, se evidencia la procesión desde ella de todas las creaturas.

Acercas de los problemas de interpretación del Dios uno y trino que emergen de las diversas fuentes que conocía, la postura de Eriúgena sirve de ejemplo de tolerancia y concordia entre las tradiciones griega y latina,⁷ mostrando que las diferencias deben su origen más al lenguaje que a la fe, pues "todos creen en lo mismo aunque se expresen con palabras diferentes".⁸ Los griegos dicen 'una esencia en tres substancias' y entienden que 'esencia' (*ousía*) nombra la unidad y la simplicidad de la naturaleza divina, mientras que 'substancia' (*hipóstasis*) se refiere a la substancia propia e individual de cada una de las Personas. Por otro lado, los latinos dicen 'una substancia en tres personas', donde substancia nombra la unidad y personas la trinidad. Ahí no hay diferencia de significación, pues en griego se dice que la *ousía* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una y la misma, mientras que la *hipóstasis* perteneciente a cada una de las Personas no es idénticas a las otras dos, pues la Persona del Padre es propiamente suya y no pertenece al Hijo ni al Espíritu que poseen también sus propias Personas como algo especialmente suyo. Una fórmula que los 'griegos modernos' aceptan y expresan diciendo 'una substancia (*hipóstasin*) en tres personas (*prosópa*)'. Para Eriúgena ambas proposiciones son verdaderas si se atiende al significado propio de cada idioma, aunque suele utilizar con frecuencia los términos de la

6. I.455C.

7. Cf. Beierwaltes, W.: "Thus in Eriugena we find the establishment of a powerful synthesis between Augustine's concept of the Trinity(...)and the eastern Dionysian tradition", 224, "Unity and Trinity in East and West", en Eriugena. East and West (McGinn/Otten, 1994), 209-231.

8. II.613C: "Vna eademque fides est in omnibus quamuis significationum diuersitas uideatur":

formulación griega,⁹ esto es, con *essentia* o *ousía* se refiere a la unidad de la naturaleza divina y con *substantia* nombra a las Personas separadamente. Por tanto, concluye el Maestro: "la deidad que engendra, la deidad engendrada y la deidad que procede, aunque sea una deidad indivisible, aún así no es indistinguible en diferencias de substancias".¹⁰

Una vez alcanzada la certeza de la trinidad, cabe considerar cómo las partes se relacionan entre sí, es decir, descubrir la razón por la cual se llaman Padre, Hijo y Espíritu Santo. Para ello, no es necesario elaborar una teología trinitaria, sino que bastará con investigar el alma humana, donde, porque debe atender a la imagen y semejanza, se encuentran los mismos movimientos que tienen lugar en la naturaleza divina. Antes, sin embargo, una cuestión no pasa desapercibida, a saber, que si de Dios ninguna categoría puede ser predicada, entonces en qué sentido se predica de Él algún tipo de relación. Eriúgena es consciente de la diferencia categorial entre *relatio* y *habitus*, mas cuando se refiere a las relaciones que se señalan en la Trinidad, suele utilizarlos indistintamente, sin llegar a esclarecer la diferencia. Una explicación plausible sería pensar que Eriúgena considera más apropiado el *habitus* para referirse a Dios que la relación, en la medida en que el primero está presente y permanece siempre, mientras que la relación no se da siempre sino que depende de algo con que relacionarse. Una explicación que se corrobora cuando dice: "Pues acerca de la Trinidad de la divina Bondad, de la forma relativa del Padre del Hijo y del Hijo del Padre, me parece decirse más por un *habitus* de posesión que por significar una relación de vicisitudes. Pues no es un accidente en el Padre poseer el Hijo o el Hijo poseer al Padre".¹¹

La categoría de la relación, *prós ti*, en cuanto accidente de la substancia, supone, al menos, dos sujetos que establecen entre sí una correspondencia mutua cuanto a lo que de ambos se predica. El Maestro da como ejemplo el caso de Abraham que, en relación a Isaac, era padre,

9. Según D'Onofrio, G.: "Eriugena explicitly signals his idea that the Latin Fathers witness to a logical-discursive attitude toward theology (...) they prefer the affirmative formula filioque (...) while the Greeks preferred to conceal this aspect and to omit the liturgical addition, opting for a silence that penetrated deeper into the secret of the mystery", 129, "The Concordia of Augustine and Dionysius: Toward a Hermeneutic of the Disagreement in John the Scot's Periphyseon", en Eriugena. East and West (McGinn/Otten, 1994), 115-140.

10. II.568B: "Est enim deita genitrix et deitas genita et procedens deitas dum sit una deitas indiuidua, non tamen substantialibus defferentiis indiscreta".

11. II.591CD: "Nam quod in diuinae bonitatis trinitate sub relatiua forma pater filii dicitur et filius patris plus mihi possessionis habitum quam relationis uicissitudinem uidetur significare. Non autem accidens est patri possidere filium uel filio possidere patrem".

al tiempo que Isaac era hijo en relación a Abraham. Ello no significa que lo que es predicado de Abraham y de Isaac nombre algo que sea esencial a cada uno de ellos; decir 'padre o hijo' denotan la relación entre ellos y no las substancias singularizadas por Abraham e Isaac. Con éste ejemplo, Eriúgena fundamenta su ortodoxia frente a la acusación de triteísmo: cuando se predica de la Causa Universal los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, no se entiende que haya alguna diferencia de naturaleza o esencia, sino una diferencia de relación. Portanto, la Trinidad misma no se dice esencialmente sino que se considera a partir del hábito de cada Persona hacia las demás. Como dice el Maestro: "Y denominaron Padre al hábito, esto es, la relación de la substancia ingénita a la substancia engendada; el Hijo al hábito de la engendada a la substancia ingénita; y Espíritu Santo al hábito procedente de la substancia ingénita y de la engendada".¹²

Considerando el sentido metafórico que adquiere la palabra cuando se refiere a Dios y las enseñanzas de las teologías afirmativa y negativa, resulta difícil aceptar que Eriúgena procure establecer un discurso sentencioso acerca de la naturaleza divina. Así, se dice que Dios es Causa más por traslación desde la creatura al creador que por estar evocando algún nombre que pueda abarcar su infinitud. En realidad, respecto a Dios resulta más adecuado negar que algún nombre signifique su inefable naturaleza, diciendo 'Dios no es verdad'; y, luego, decir que es 'más que verdad', dando a entender que Él se encuentra más allá todo verdad lograda por el conocimiento. En este sentido, si bien se acepta como verdadero que Dios es uno y trino, no se trata de una unidad y una trinidad que puedan ser comprendidas por el intelecto humano, y por tanto lo más adecuado sería decir que es "*plus quam unitas et plus quam trinitas*" (II.614C). La incognoscibilidad en la cual permanece la naturaleza divina, como vimos, funda una realidad que no se puede eludir: Dios no puede ser conocido porque Él no es nada que se pueda conocer, salvo por medio de sus teofanías, algo que el Maestro considera después del laborioso análisis de las distintas doctrinas: "todo lo que se dice o se piensa o se entiende acerca de la sagrada trinidad de la muy simple Bondad son vestigios y teofanías de la verdad, no la verdad misma, que supera toda teoría".¹³

12. I.456BC: "Habitum autem id est relationem substantiae ingenitae ad substantiam genitam patrem, habitum uero genitae ad substantiam ingenitam filium, habitum uero procedentis substantiae ad ingenitam genitamque substantiam spiritum sanctum nominauerunt".

13. II.614C: "Nam quaecunque de simplicissimae bonitatis trinitate dicuntur seu cogitantur seu intelliguntur uestigia quaedam sunt atque theopanhiae ueritatis, non autem ipsa ueritas quae superat omnem theoriam".

La conocida trinidad del alma se compone de intelecto, razón y sensibilidad; ¹⁴ no como una composición de partes que se diferencian entre sí, como si el alma ora fuera intelecto, ora razón o sensibilidad, sino como una única unidad donde subsiste integralmente sin ninguna partición. Por otra parte, se había puntualizado que la naturaleza humana, en cuanto creatura racional e intelectual, poseía tres cosas inseparables: *ousía, dýnamis y enérgeia*, traducidos, respectivamente, por *essentia, uirtus y operatio* o *creatio*.¹⁵ Estas dos trinitades, sin embargo, no se diferencian entre sí, salvo en el nombre.¹⁶ En realidad, se trata de la única trinidad que denomina la esencia humano, esto es, la imagen del Dios trino y designa, por tanto, los movimientos que en ella tienen lugar y determinan su propia integridad. Como dice Eriúgena: "Pues, el ser esencial del alma no es otro que moverse substancialmente. Pues, el alma subsiste en sus movimientos y sus movimientos subsisten en ella. Por tanto, ella es por naturaleza simple e indivisible, y se diferencia únicamente por las diferencias substanciales de sus movimientos".¹⁷

La fórmula es idéntica a la utilizada respecto a la Trinidad divina y por lo tanto, sus diferencias no designan actividades separadas que subsisten de forma independiente; la diferencia es substancial, no esencial. Lo natural en ella es la incesante búsqueda de su origen, esto es, de su destino. Así, el primero de los movimientos, el intelecto (*nous, mens, intellectus, animus*), se refiere a la propia *ousía* humana, nombra la esencia y preside todos los movimientos del alma cognoscente.¹⁸ Por otra parte, la razón (*lógos, ratio*), se relaciona con *dýnamis*, el poder o la virtud que considera los principios de las cosas que vienen inmediatamente después de Dios. Finalmente, *sensus* se refiere a *enérgeia*, la operación y sentido interior, por medio del cual el alma entra en contacto con los efectos de las causas de lo que es exterior a sí misma. Estos movimientos, no designan una división propia del alma, sino que, así como en Dios no

14. II.568D: "quid tibi uideatur de famosissima nostrae naturae trinitate quae in intellectu et ratione et sensu intelligitur?"

15. I.486B; II.567A.

16. II.570A: "Duae trinitates uidentur esse quibus nostra natura quantum ad imaginem dei facta est probatur subsistere, sed consulta ueritate non re ipsa sed solis nominibus a se inuicem discrepare reperiuntur".

17. II.574B: "Non enim aliud est animae essentialiter esse et substantialiter moueri. Ipsa siquidem in motibus suis subsistit siue motus in ipsa subsistunt. Est enim simplex natura et indiuidua motuumque suorum substantialibus differentiis solummodo discreta".

18. II.574B: "noûs a Graecis, a nostris intellectus uel animus uel mens dicitur et substantialiter est et principalis pars animae esse intelligitur".

hay distinción entre su ser, su conocimiento y su voluntad, de forma semejante, tampoco en el alma existe distinción. Sus movimientos establecen una circularidad inteligible entre sus partes, similar a la Trinidad divina. Por ello dice el Maestro: "su esencia es su virtud y su operación, su virtud, la esencia y la operación, su operación, esencia y virtud, así como el Padre está en el Hijo y en el Espíritu Santo, el Hijo en el Padre y en el Espíritu Santo, y el Espíritu está en el Padre y en el Hijo".¹⁹

Una vez nombrada la estructura trinitaria del alma, es necesario considerar las relaciones que se establecen entre las partes que la componen, pues en ellas se refleja la Trinidad divina. A partir del análisis de los movimientos del alma, necesariamente deben aparecer las mismas relaciones que se predicán de la Trinidad divina. Por ello, dice el Maestro: "la semejanza del Padre brilla más claramente en el intelecto, la del Hijo en la razón, la del Espíritu Santo en el sentido".²⁰ Con este análisis, se abre un camino para pensar en qué sentido la ignorancia puede ser considerada como una nota esencial del ser humano, ya no como una consecuencia del pecado, sino en virtud de la identidad entre la imagen y el prototipo.

El intelecto es la esencia del alma, de modo que el hombre es esencialmente un movimiento intelectual. En este sentido, dice el Maestro, los intelectos humanos no son nada más que "un inefable e incesante movimiento hacia Dios, en Quien ellos viven, se mueven y tienen su ser".²¹ El intelecto nombra, por tanto, una inclinación natural, un *apetitus* presente en todas las creaturas, por encontrar el reposo del movimiento, algo que en el hombre se traduce en la búsqueda de sí mismo y de Dios. Encontrar reposo significa dar por cumplido el destino que es asignado por y en el conocimiento divino, donde todas las cosas subsisten perfectamente. En el caso del hombre, como vimos, se entiende que su destino no es otro que el simbolizado por el paraíso, esto es, ser como Dios.

El significado del intelecto en cuanto movimiento esencial del alma, debe ser analizado a partir de la diferencia fundamental que exige pensar que la esencia no se manifiesta por sí misma, sino por medio de sus apariciones. Lo mismo se debe entender del alma, esto es, que lo

19. II.568A: "Sua enim essentia et uirtus et operatio est, sua uirtus et essentia et operatio, sua operatio et essentia est et uirtus, sicut et pater in filio et in spiritu sancto, et filius in patre et in spiritu sancto, et spiritu sanctus in patre et filio est".

20. II.579B: "Patris siquidem in animo, filii in ratione, sancti spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo".

21. II.575D: "quid mirum si humani intellectus nil aliud sint nisi ineffabiles incessabilesque motus - circa deum in quo uiuunt et mouentur et sunt?".

esencial en ella es la búsqueda de Dios, pues en ello consiste su razón de ser. El intelecto, por tanto, se dirige naturalmente hacia Dios, es decir, es natural que el hombre procure a Dios, aunque en su condición temporal, esta inclinación permanece olvidada y desconocida. Ahora bien, la búsqueda que instaura el intelecto no tiene nada a decir acerca de lo que procura, excepto que verdaderamente es. En su movimiento hacia lo desconocido, el intelecto comprende que Dios mismo está más allá tanto de sí mismo, cuanto de todas las creaturas y, por tanto, niega que Él sea alguna creatura y entiende que todo lo que se dice sobre Él tiene un sentido metafórico y no literal. Como dice el Maestro, acerca del primer movimiento del alma:

por este movimiento el alma se mueve hacia el Dios desconocido, mas, por causa de su excelencia, a partir de las cosas que son no tiene ningún tipo de conocimiento acerca de lo qué es, esto es, no puede encontrarlo en ninguna esencia o substancia o en cualquier cosa que pueda decirse o comprenderse, pues Él supera todo lo que es y lo que no es y de ningún modo puede definirse qué es.²²

El movimiento intelectual está presente y antecede las actividades del alma. Cuando se dirige hacia Dios, el intelecto conduce el alma más allá de cualquier naturaleza y conocimiento, sea respecto a las creaturas sea respecto a sí misma; mas, cuando comienza a considerar las causas primordiales que se manifiestan por medio de las creaturas, lo que es intelectual en el alma parece descender en las definiciones y ella imprime y guarda en sí misma las razones que forman y determinan todas las cosas; asimismo, cuando se dirige hacia los efectos de las causas, el alma entra en contacto con lo que es exterior y que se encuentra disperso en una infinita multiplicidad de diferencias. Con ello, no establece una jerarquía en el interior del intelecto; como dice Eriúgena, ahí no puede haber crecimiento o disminución, sino únicamente las diferencias que se originan en la condición de las propias cosas que contempla. Ahora bien, como hemos visto, el intelecto permanece en sí mismo informe, más allá de cualquier comprensión, y sólo puede manifestarse cuando recibe una forma en que la pueda aparecer, concretamente, la razón. Eriúgena utiliza la relación entre Padre e Hijo para evidenciar que

22. 73II.572CD: "Et primus quidem simplex est et supra ipsius animae naturam et interpretatione caret (...) per quem circa deum incognitum mota nullo modo ex ullo eorum quae sunt ipsum propter sui excellentiam cognoscit secundum quod quid sit, hoc est in nulla essentia seu substantia uel in aliquo quod dici uel intelligi ualeat eum reperire potest; superat enim omne quod est et quod non est et nullo modo diffiniri potest quid sit".

el intelecto da nacimiento desde sí mismo al segundo movimiento.²³ Así como el Hijo es llamado arte del Artista divino, pues el Padre engendra el conocimiento de toda la creación en el Hijo; del mismo modo el intelecto humano engendra, por medio del acto del conocimiento, el arte que es la razón, una unidad de los principios que gobiernan todas las creaturas y a partir de tal conocimiento entiende que el *Deus incognitus* es la Causa de todas las cosas.

En cuanto al tercer movimiento, la relación con el Espíritu Santo es evidente. A partir de la sensibilidad, *sensus*, el alma distribuye el conocimiento de las causas primordiales y las razones específicas y es capaz de conocer todos los individuos relacionándolos con su propias razones. Así como el Espíritu Santo, la voluntad divina, que procede del Padre por medio del Hijo, es responsable por la distribución de lo que potencialmente permanece en el Hijo, de modo que aquello que es una única unidad en la Palabra divina, se manifieste como múltiple y diversificado en tiempos y lugares. Por ello se dice que el Espíritu "fertiliza"²⁴ las causas primordiales y las distribuye en sus efectos, en géneros y especies, en individuos y diferencias, en esencias celestiales y sensibles. De modo semejante, la sensibilidad designa una parte del alma que se atiende a lo que es individual y diferenciado en los individuos particulares, formando las imágenes de lo que está fuera de ella, y desde ellas el alma aprehende no lo que es Dios, sino lo que no es.

A partir de los movimientos substanciales se instaura una circularidad natural en el alma, pues por el intelecto es siempre conducida hacia lo desconocido, por la razón engendrada por el intelecto se aproxima a lo desconocido por medio del conocimiento de las Causas primordiales, y por su operación o creación, retorna una vez más a lo desconocido, una vez que confirma que las imágenes formadas a partir de los efectos individuales no dicen qué es Dios, sino únicamente que existe. De forma que los tres movimientos forman la unidad del alma y en ella se refleja la perfección de la naturaleza divina. Sin embargo, si bien la perfecta

23. 73II.572CD: "Et primus quidem simplex est et supra ipsius animae naturam et interpretatione caret (...) per quem circa deum incognitum mota nullo modo ex ullo eorum quae sunt ipsum propter sui excellentiam cognoscit secundum quod quid sit, hoc est in nulla essentia seu substantia uel in aliquo quod dici uel intelligi ualeat eum reperire potest; superat enim omne quod est et quod non est et nullo modo diffiniri potest quid sit".

24. Eriúgena ofrece una otra traducción del pasaje bíblico, siguiendo San Basilio y que supuestamente sería de Teófilo de Antioquía. Así, en lugar de "Et spiritus dei superferebatur super aquas", tendríamos "Et spiritus dei fouebat aquas"; II 554B. El Espíritu fertiliza con el Amor Divino las causas primordiales para que ellas puedan proceder en las cosas de las cuales son ellas las causas. Cf. Roques, R., "Genèse I, 1-3", en *Libres Sentiers vers l'Eriegenisme*, Ed.dell'Ateneo, Roma, 1975, 180-182.

naturaleza humana puede ser vista como Dios, en el sentido en que sus movimientos substanciales y su unidad esencial son semejantes al Dios uno y trino, Eriúgena no pierde de vista el relato bíblico, donde se afirma que por medio del pecado, el hombre abandona su condición original.

Como vimos, según Eriúgena, la condición en la cual fue creada la naturaleza humana no puede haberse perdido, sino que se mantiene oculta por el olvido que simboliza el pecado: el olvido de sí misma y de su Creador. Como se dijo, el hombre perfecto es una posibilidad que se plantea a cada uno de los hombres. Ahora bien, cómo efectuar esta dignidad es la cuestión que se plantea. El punto de partida no es otro que el acontecimiento único e irreplicable de la inhumanatio de la Palabra divina. Con Cristo se renueva la condición primordial de ser humano; Él es el *homo perfectus*,²⁵ y manifiesta el destino a ser alcanzado. Cristo es la forma y el intelecto de todas las cosas, y por lo tanto, ser cristiano, esto es, la imitación de Cristo, resulta ser el único medio para recuperar del olvido su verdadera condición: una forma de vida intelectual que supone, por medio de la filosofía, la reunión entre el hombre y Dios, esto es, *théosis*. Con ello se entiende que no hay diferencias entre ser filósofo y ser cristiano, ambos nombres se refieren a la misma búsqueda de la verdad.

Si con Cristo toda la naturaleza humana es rescatada en su condición original, entonces la posibilidad que se señala con el paraíso, aún hoy permanece válida y nombra el destino a ser seguido. En este sentido, la trinidad del alma humana está condicionada perfectamente para alcanzar lo que se le determina como imagen de Dios y el conocimiento es el único medio para lograr tal condición. Un conocimiento que ya está en ella, aunque por culpa del pecado, el alma no sabe que sabe.²⁶ Por ello, concluye el Maestro:

Y este es el principal y quizás el único paso para el conocimiento de la verdad, esto es, que la naturaleza humana debe primero conocerse a sí misma y amarse a sí misma y, entonces, conducir la totalidad de su conocimiento y de su amor a la gloria, al conocimiento y al amor del Creador. Pues, si desconoce lo que ocurre en ella misma, ¿cómo quiere conocer las cosas que están sobre ella?²⁷

25. 25 II.541C; IV743C

26. II.610CD: "sed quia merito praeuaricationis naturae humanae in primo homine accidit ut mens nesciat se ipsam nosse dum naturaliter se ipsam nouit". 76 II.541C; IV743C

27. II.611A: "Et hic est maximus ac paene solus gradus ad cognitionem ueritatis, id est humanam naturam se ipsam prius cognoscere et amare ac deinde totam cognitionem suam totumque amorem ad laudem creatoris et cognitionem et dilectionem referre. Si enim quod in se ipsa agitur nescit, quomodo ea quae supra se sunt nosse desiderat?"

El conocimiento y el amor por sí mismo es el comienzo del camino hacia su destino. Ello significa que para llegar cumplir la condición original que le asigna el paraíso, el hombre debe conocerse, esto es, debe retirar del olvido lo que en él es esencial. Y puesto que el hombre está hecho a la imagen y semejanza, el debe encontrar en sí mismo la memoria de lo infinito, comprendiendo que él es como Dios; sólo entonces, todo lo que ocurra en él, se convertirá en la perfectísima imagen de Dios. Así, el hombre, aunque en este mundo comparte con los animales predicados muy lejanos a su verdadera naturaleza, cuando es purificado por el conocimiento y acto, lo que en él no es animal, sino espiritual, es llamado otra vez al estado original de la dignidad de la imagen divina.²⁸

Una vez mostrada la semejanza del alma respecto a la Trinidad divina, resta considerar hasta que punto la imagen copia los atributos del prototipo; puesto que se entiende que la Causa infinita, es, sabe y vive, entonces es omnisciente, omnipresente, y omnipotente. En relación al conocimiento, ya ha sido evidenciado que el hombre es infinito, pues guarda en sí mismo las nociones de todas las creaturas que han sido creadas en él. Por ello, se puede decir que el hombre es omnisciente, porque de no serlo, no sólo no atendería a su condición perfecta de imagen de Dios, sino que, incluso, toda la creación pensada en el paraíso, quedaría sin lugar, pues, como vimos, el paraíso es el hombre. En este sentido, el hombre unifica todas las cosas por muy distantes que sean unas de otras, construyendo una armonía entre ellas, y les da lugar en sí mismo. Con ello se entiende que la división de todas las substancias encuentran su término en la naturaleza humana, porque en él subsisten en una única unidad.²⁹ Por tanto, el hombre es el fin de todas las cosas. Es más, no sólo es el fin, sino también el principio de todas las cosas, pues "el hombre no se mueve sino entre esas cosas que están bajo él, sobre las cuales él mismo es el principio".³⁰ Por ello, siendo el principio y el fin de todas las cosas, todas las cosas están en él. Es, por tanto, omnipresente.³¹

28. IV.756B: "actu et scientia purgatam, uirtutum ornamentis redimitam, ad pristinam diuinae imaginis dignitatem revocatus" 81 Cf. Gersh, S.; "Omnipresence in Eriugena: Some reflections on Augustino-Maximian Elements in the Periphyseon" en *Eriugena. Studien zu seinen Quellen* (Beierwaltes, 1980), 54-74.

29. Como sugiere la división presentada en el Libro II, donde Eriúgena siguiendo a Máximo, dice que toda la división concluye en el hombre.

30. II 537A: "(...) homo non est motus, circa uero ea quae sub ipso sunt, quorum ipse diuinitus principari ordinatus est(...)".

31. Cf. Gersh, S.; "Omnipresence in Eriugena: Some reflections on Augustino-Maximian Elements in the Periphyseon" en *Eriugena. Studien zu seinen Quellen* (Beierwaltes, 1980), 54-74.

Considerado a partir del conocimiento y de la presencia, la naturaleza humana refleja a la perfección los atributos divinos. Ahora, es necesario saber si también en lo que se refiere a su voluntad refleja el infinito poder divino. Dice Eriúgena: "Si la naturaleza humana no hubiera pecado ciertamente sería omnipotente".³² Ello significa que si el alma humana descubre su verdadero ser, lo que es esencial en sí misma, entonces llegará a desear lo que desea Dios y ahí no habrá deseos distintos, sino los mismos. Así, la naturaleza humana es omnipotente, porque siempre quiere lo que Dios quiere y hace infinitamente las cosas buenas y es capaz de obtener sus deseos.³³ Con ello se advierte un problema ético por excelencia: pues si no tiene límites su voluntad y todo lo puede, y puesto que Dios es libre de cualquier tipo de necesidad y crea por su Amor, la naturaleza humana también es absolutamente libre y no es compelida por ninguna ley natural o moral. En él siempre se encuentra la capacidad de rescatar lo que es esencialmente y que ahora permanece en la sombra de su naturaleza; en él la infinita posibilidad de contemplar y elaborar las teofanías, esto es, de hacer que Dios se muestre por medio de las creaturas, de dotar con un sentido divino a sus acciones y a sus pensamientos. En él, por tanto, la capacidad de descubrir el paraíso o de preparar su infierno, aunque éste último existe sólo como falso conocimiento.

Con la exposición de la relación entre el hombre y Dios, se ha evidenciado que entre ambos no hay ninguna diferencia excepto por el hecho de que Dios es Dios por naturaleza y el hombre es Dios por participación y gracia. Con ello se entiende que todo lo que se predica de Dios puede predicarse del hombre, sea en relación a la estructura trinitaria del alma, sea en relación a los atributos que se originan en la infinitud que ambos comparten. En este sentido, el hombre manifiesta a Dios, mostrándolo por medio de su realización intelectual, esto es, la palabra que da forma a lo que naturalmente es informe. A continuación, veremos que la identidad no se mantiene sólo en relación al conocimiento y a lo que de ambos se aceptan como predicados, sino también respecto a lo que elude cualquier comprensión. Considerando el papel de la negación y el límite metafórico en el cual se instaura el discurso en relación a Dios, es necesario considerar cómo respecto a la naturaleza humana, también es más apropiado aceptar que de ella no se puede alcanzar ningún conocimiento esencial, sino que, como Dios, sólo puede ser conocido por lo que no es. Se trata, por tanto, de evidenciar el valor fundamental de la ignorancia respecto al prototipo y a la imagen.

32. IV. 778B : "Nam si humana natura non peccaret,(...) profecto omnipotens esset"

33. IV.796B: "sed per se potentem ad id quod desiderat habet uoluntatem".

La indefinición del hombre

Con la exposición de la relación entre el hombre y Dios, pensada a partir de la condición original simbolizada por el paraíso, de modo que todo lo que se predica de Dios es razonable ser predicado del hombre, se ha llegado a concluir que el destino del ser humano no es otro que el ser como Dios. Como vimos, este destino es natural en el hombre y, aunque en esta su vida se incluya siempre el pecado y, por ello, la ignorancia y el olvido de su verdadera razón de ser, es una posibilidad inherente a su condición actual. Una posibilidad accesible y viable por un único medio: conociéndose a sí mismo, el hombre descubre que en él habita el Dios infinito. Por ello, cuando el hombre embarca en la búsqueda de sí mismo, es Dios a quien encuentra, y es justamente en esa alteridad donde reside la dignidad del hombre, es decir, lo que se oculta en el hombre no es otro que Dios mismo y todo lo que manifiesta el hombre, el mundo que gesta en su palabra, la manifestación de la obscuridad del ser divino. Ahora bien, puesto que el conocimiento de sí mismo es el comienzo de la curación, entonces la cuestión no es otra que plantearse saber qué tipo de conocimiento posee de sí mismo y en qué medida también en este aspecto refleja la naturaleza divina. Llevada a sus últimas consecuencias, la relación de igualdad entre la imagen y el prototipo, el conocimiento que el ser humano puede obtener acerca de sí mismo debe poseer características similares a Dios, y, por lo tanto, la cuestión acerca del hombre tiene como símil la cuestión acerca de Dios: así como se acepta razonable que el conocimiento divino está más allá de cualquier conocimiento, pues su infinita naturaleza no tiene límites y no puede ser definida, del mismo modo, el conocimiento que el ser humano obtiene de sí mismo, debe también en este aspecto reflejar la naturaleza divina y, por lo tanto, el hombre no puede obtener una definición acerca de sí misma. Con ello, el hombre alcanza su más elevada semejanza y comparte con Dios el conocimiento de que existe y la ignorancia de lo que es.

La cuestión acerca de la definición del hombre tiene comienzo en la exposición de la palabra humana como lugar de todas las cosas. Puesto que la definición es el lugar, y toda definición está contenida y se mantiene en lo que define, entonces, todas las cosas tienen cabida en el alma humana. A hora bien, ¿qué ocurre cuando el ser humano se vuelve hacia sí mismo y busca conocerse? La cuestión conduce a la ignorancia de sí mismo, es decir, que el hombre no puede llegar a elaborar una definición de sí mismo. Consecuencia del papel que ocupa en cuanto centro de toda la creación, como reunión de los extremos de la naturaleza, como

hacedor de mundos, el ser humano se sitúa en una región especial de lo creado. El hombre es todas las cosas, todas las cosas están en él, es decir, en las definiciones que son la propia substancia de todas las cosas. El problema consiste en la razón que entiende que lo que define debe ser mayor que lo definido:³⁴

A: Mas el intelecto que se entiende a sí mismo, puesto que a sí mismo se define, resultará ser el lugar de sí mismo.

M: No sería absurdo decir tal cosa, si más allá de Dios - que es llamado intelecto de todas las cosas - algún intelecto pudiera entenderse. Mas, si todo intelecto, salvo el de Dios, no se circunscribe sino por aquello que le es superior, entonces ningún intelecto será lugar de sí mismo, sino que se colocará en el interior del superior.³⁵

De ese modo, el lugar, es decir, la definición del hombre no puede ser una creación humana, sino de una naturaleza intelectual superior, que es Dios. La conclusión inevitable de tal razonamiento es que el hombre es una "noción intelectual hecha eternamente en la mente divina".³⁶ Apenas podemos entender qué significa esta afirmación, pues la cuestión ya no pertenece al conocimiento humano sino que se desplaza al intelecto y al conocimiento de Dios mismo, donde la unidad no permite que las definiciones estén ahí como lo están en el conocimiento de un intelecto que no es divino.

Vemos, por tanto, que la dificultad de alcanzar una definición del ser humano es de orden lógica. Eriúgena, de un modo escéptico,³⁷ rechaza la definición tradicional del hombre como "animal racional, mortal capaz de sentido y disciplina", argumentando que esas características del hombre no se refieren a la esencia misma, sino que son sus atributos accidentales. Tal definición es, incluso, contraria a lo que se entiende y se exige de una definición en cuanto tal, pues según Eriúgena una definición esencial,

34. I.485B: "Maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur".

35. I.486A: "A: ...sed intellectus qui se ipsum intelligit quoniam se ipsum diffinit suimet locus esse uidetur. M: Nec hoc absurde quis dixerit si ullus intellectus post deum, qui intellectus omnium dicitur, se ipsum potest intelligere. Si autem omnis intellectus praeter deum non a se ipso sed a superiori se circumscribitur, nullus intellectus suimet locus erit sed intra superiorem se collocabitur".

36. IV.768B: "Homo est notio quaedam intellectualis, in mente divina aeternaliter facta"

37. Según Jeauneau, Eriúgena retoma una argumentación que se encuentra en Sexto Empirico, *Hipotiposis Pirronicas* (Ed. R.Santorio Maulini, Madrid, 1996), II, 16, 211. Véase *Periphyseon* IV, nota 73, p.293.

debe afirmar que algo es y negar qué es.³⁸ El conocimiento del hombre acerca de sí mismo, como sucede con el conocimiento acerca de Dios, se encuentra con la ignorancia acerca del no ser, que supera los límites de las circunstancias en las cuales aquellas características se originan. Es necesario, por tanto, pensar en la ignorancia que se origina no sólo desde la perspectiva del conocimiento, sino también desde una perspectiva ontológica y meontológica, donde ambos se refieren y constituyen el ser humano. Por una parte, el conocimiento y el ser coinciden en la palabra y entre ellos no hay ningún tipo de precedencia, es decir, que exista y que sepa que exista no nombran momentos distintos de la condición humana; por otra parte, aunque conozca su existir, el hombre no puede saber en qué consiste su intelecto y su razón, la condición esencial de su existencia.³⁹ Por ello, el Alumno da muestra de su comprensión y funda lo que la tradición denominó de cogito eriugeniano,⁴⁰ la manifestación última del conocimiento humano en búsqueda de sí mismo:

Pues conozco mi existencia y aún así el conocimiento de mí mismo no me precede, porque no son cosas distintas el hecho de que soy y el conocimiento de que soy; si no conociera mi ser, no ignoraría que no conozco mi ser. Por ello, sea conociendo, sea ignorando, no falta en mí el conocimiento de que existo: pues permanecería en mí el conocimiento de mi ignorancia.(...) Pues al mismo tiempo que recibo mi ser, conozco que soy y entiendo que ignoro lo qué soy.⁴¹

38. IV.768C: "Sola etenim ac uera oysiades diffinitio est, quae solummodo affirmat esse, et negat quid esse".

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

40. Véase Stock, B. "Intelligo me esse: Eriugena's Cogito" en Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie (Roques,1977): "Man, to anticipate Descartes, is a res cogitans", p.330. Sin embargo, para Otten, W. The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena, Leiden, 1991, "what Eriugena does here is not to be contemplated as establishing a modern concept of individuality (...) Thus, unlike a cartesian cogito, Eriugena is not attempting in any way to prove man's existence", p.185. Según Moran, D.: "To know the self fully it is necessary to know others minds and, ultimately, the Divine Mind. Awareness of our own nature must involve, becoming aware of God in Whose image we are made", 196, "Officina omnium or Notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta: The problem of the definition of man in the philosophy of John Scottus Eriugena", en L'Homme et son Univers au Moyen Âge, 1986 (Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale),195-204. Sobre la influencia de Agustín en este aspecto, véase Bonafede, G. "Presencia de San Agustín en Escoto Eriúgena", Augustinus 16, 1971, 263-286.

41. IV.776BD: "Scio enim me esse, nec tamen me praecedit scientia mei, quia non aliud sum et aliud scientia qua me scio; et si nescirim me esse, non nescirem ignorare me esse. Ac per hoc, siue sciuero, siue nesciuero me esse, scientia non carebo: mihi enim remanebit scire ignorantiam meam. (...) Simul enim accepi esse et cognoscere me esse, et intelligere me ignorare quid sum":

Ahora bien, es en la ignorancia de sí mismo donde el hombre refleja con mayor nitidez la imagen de Dios. Según Eriúgena, el hecho de que el hombre no puede obtener un conocimiento de lo que es, denota la infinitud que en él está impresa. El irlandés encuentra en los términos *quia* y *quid*, la diferencia fundamental respecto al conocimiento limitado por las circunstancias de lo que es finito y el no conocimiento o la ignorancia acerca de lo que es infinito. Por ello, el Maestro puede proclamar: "la mente humana es más loable por su ignorancia que por su conocimiento(...). Pues la semejanza divina en la mente humana es más claramente discernida cuando sólo sabe que es, y ignora qué es".⁴²

Si esto es así, es decir, si por ignorar el hombre se asemeja a Dios, la cuestión debe dirigirse a Dios mismo y procurar saber como la ignorancia puede ser compartida por ambos. Cuando el ser humano procura conocer a Dios se encuentra con una profunda ignorancia y con una inadecuación de todos los nombres. La exposición debe, por tanto, procurar explicar la ignorancia a partir de Dios, pues a partir de ella se evidenciará la ignorancia en relación al propio hombre. Ahora bien, uno podría pensar que la ignorancia que existe se refiere únicamente a la temporal - y por ello imperfecta- existencia humana,⁴³ mas tal ignorancia, en realidad, designa la más elevada contemplación que se puede alcanzar de Aquél "cuya ignorancia es la verdadera sabiduría y Quien es mejor conocido ignorando".⁴⁴ Cuando se predica la ignorancia de Dios, la cuestión es doble: "Pues si Dios no se define a sí mismo, o si él no pudiera definirse a sí mismo, ¿quien negaría que la ignorancia y la impotencia tienen cabida en su naturaleza?(...) Por otra parte, si comprende y define lo que Él mismo es, ello mostrará que no es enteramente infinito".⁴⁵

Según Eriúgena tal pensamiento no considera lo que es propio de la naturaleza divina. De hecho, puesto que todo lo que es predicado de la naturaleza divina posee un carácter metafórico, entonces el conocimiento que posee es más que conocimiento. Por ello, pregunta el Maestro: "¿Cómo la naturaleza divina puede comprenderse a sí misma lo que es, puesto

42. IV.771C: "plus laudatur mens humana in sua ignorantia, quam in sua scientia.(...) Apertissime ergo diuina 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".

43. II.586A: "Num tibi parua differentia inter illam naturam quae cognoscit se ipsam et esse et quid sit et illam quae tantum cognoscit se esse non autem intelligit quid sit?".

44. IV.771C: "cuius ignorantia uera est sapientia, quae melius nesciendo scitur".

45. II.587C: "Si enim deus se ipsum non diffinit aut se diffinire non possit, quis ignorantiam et impotentiam in eum cadere negarit.(...) Si uero et intelligit et diffinit quid ipse sit non omnino infinitus esse probabitur".

que es Nada? (...) Pues Dios no conoce de sí mismo qué es porque él no es un 'qué', siendo del todo incomprendible sea para sí mismo sea para cualquier intelecto".⁴⁶

Así, no sólo el hombre no puede conocerse, sino que Dios mismo no posee el conocimiento de lo que es.⁴⁷ El conocimiento exige condiciones determinadas y finitas, condiciones a las cuales Dios no está sujeto. Si Dios pudiera conocer como conocen los hombres, entonces ya no sería Dios; estaría sometido a las circunstancias del lugar y tiempo y, por tanto a los accidentes. Una vez más el profundo apofaticismo eriugeniano se manifiesta, la negación supera la afirmación. Negando el conocimiento de Dios acerca de Dios se afirma el carácter inefable del supremo conocimiento. La imposibilidad de una definición acerca de Dios y a partir de Dios, muestra una vez más la estrecha relación e identidad entre lo que se predica del hombre y de Dios.

La ignorancia divina puede, incluso, ser ampliada en la medida que el conocimiento divino no se encuentra limitado por las Categorías, es decir, Dios no se reconoce en ninguna de ellas. Y, finalmente, con consecuencias fundamentales para la investigación, Dios no tiene ningún conocimiento acerca de lo que Él no ha creado, es decir, Dios no puede conocer el mal, puesto que en éste sólo hay una falsa existencia que deriva de la mala utilización y del desvío del ser humano. El hecho de que Dios no conozca lo que no es obra suya, abre un camino para pensar que el castigo divino depende únicamente del propio hombre: ¡El infierno es el propio hombre quien se lo inventa!

Una vez evidenciado que Dios no conoce por medio de definiciones, el conocimiento divino acerca del hombre ni es conocimiento ni es el hombre lo que es conocido. No hay conocimiento dónde no puede haber definición. Puesto que ser y conocer coinciden en lo mismo, sea en la naturaleza humana, sea en la divina y, considerando que Dios es infinito, entonces su conocimiento no encuentra límites. El hombre como noción en la mente divina debe ser simple y no puede ser llamado por este o aquél nombre, pues está más allá de cualquier definición.⁴⁸

46. II.589B: "Quomodo igitur diuina natura se ipsam potest intelligere quid sit cum nihil sit. (...) Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui".

47. Véase la conclusión del excelente estudio de Mc Ginn, B. "The Negative Element in the Anthropology of John the Scot", en Jean Scot et l'histoire de la philosophie, (Roques, 1977): "The problem of the incomprehensibility of God and that of the incomprehensibility of man cannot be separated. The most basic connection between God and man, the deepest analogy and participation, is found in the ignorance which is transcendent wisdom", 325.

48. IV.768C: "Notio nanque hominis in mente diuina(...)simplex est, nec hoc nec illud dici potest, omnem diffinitionem et collectionem partium superans".

Así, lo que es el hombre en el conocimiento divino, permanecerá oculto en la oscuridad de las tinieblas y en la profunda densidad de la ignorancia que constituyen el conocimiento divino, origen y fin de todo lo creado.⁴⁹

Con la indefinición humana y divina - Dios y hombre ignoran lo que sean esencialmente - se evidencia la infinitud que ambos comparten. El conocimiento de esta ignorancia guarda la verdad más profunda que puede ser alcanzada y nombrada por el hombre, una paradójica, y no menos atractiva situación, para conocerse, debe ser como Dios. Una vez más, el destino del hombre no es otro que unirse a Dios. Para ello, él mismo debe dar lugar a la manifestación divina. Puesto que Dios, la verdad y la bondad ya están en él, nombrando al hombre como interlocutor divino, se desvela su inefable condición.

Abstract

An exposition of some fundamental themes from the Anthropology of John Scott, called Eriugena, from Book IV of the *Periphyseon*: the structure of the human soul as image of the Divine Trinity. The relation of the identity of predicates between God and Man and between prototype and image: omniscience, omnipresence and omnipotence. Human and divine Knowledge and Ignorance. The indefiniton of Man.

49. III.692B: "tenebrarum caligine, hoc est profundae ignorantiae densitate". Acerca de la ambigüedad en el sentido y uso de la luz y oscuridad por parte de Eriúgena y de sus fuentes, véase: Carabine, D., "Eriugena's Use of the symbolism of Light, Cloud and Darkness in the *Periphyseon*", en *Eriugena. East and West* (McGinn/Otten, 1994), 141-152; McEvoy, J. "Metaphors of Light and Metaphysics of Light in Eriugena", en *Begriff und Metaphor* (Beierwaltes, 1990), 149-167: "His (of God) unconceptualisable reality appears to human thought as darkness; but it is in reality and thruth the unlimited and undetermined plenitude of light", p.167.