

## El idealismo en la filosofía medieval: el caso de Juan Escoto Eriúgena\*

Dermot Moran  
University College Dublin

Quiero sostener en este artículo (en contra de la posición de Myles Burnyeat) que el idealismo es una posibilidad filosófica genuina previa a Descartes. En efecto, podemos encontrar una versión del idealismo que supone un concepto desarrollado de subjetividad en una sofisticada versión del *Periphyseon* de Escoto Eriúgena. El inmaterialismo intelectualista extremo de Eriúgena difiere del idealismo moderno en la medida en que aquél no está motivado tanto por una consideración epistemológica de argumentos escépticos relacionados con la existencia del mundo externo, cuanto por una consideración más bien teológica de las consecuencias de la doctrina de la creación divina. Eriúgena considera que el mundo es una expresión de la mente divina y que todas las cosas en él están contenidas en la mente divina. Más aun, siguiendo la tradición neoplatónica, niega la existencia de la materia como un principio independiente y considera que la *creatio ex nihilo* significa *creatio ex deo*.

\*

"Idealism in Medieval Philosophy: The Case of Johannes Scottus Eriugena". In this paper, I wish to argue (against Myles Burnyeat) that idealism is a genuine philosophical possibility prior to Descartes. Indeed, a version of idealism which implies a developed concept of subjectivity is actually to be found in a sophisticated version in the *Periphyseon* of Johannes Scottus Eriugena. Eriugena's extreme intellectualist immaterialism differs from modern idealism in that it is motivated not so much by an epistemological consideration of sceptical arguments concerning the existence of the external world, but rather by theological consideration of the consequences of the doctrine of divine creation. Eriugena thinks of the world as an expression of the divine mind, and of all things in the world as contained in the divine mind. Furthermore, following the Neoplatonic tradition, he denies the existence of matter as a separate principle, and considers *creatio ex nihilo* to mean *creatio ex deo*.

En el presente artículo quisiera reexaminar la cuestión tan discutida de la posibilidad del idealismo en la filosofía antigua y medieval con especial referencia al caso de Juan Escoto Eriúgena (c.800-c.877), el filósofo irlandés neoplatónico y cristiano. Tanto Bernard Williams como Myles Burnyeat han sostenido que el idealismo nunca llegó a surgir (y, según Burnyeat, jamás podría haber surgido) como una posición filosófica genuina en la antigüedad, afirmación ésta que ha tenido una amplia difusión en los últimos tiempos y que ahora se ha convertido en una especie de ortodoxia<sup>1</sup>. Richard Sorabji (refiriéndose a Gregorio de Nisa) y Werner Beierwaltes (citando a Proclo y Eriúgena), al igual que Eyjólfur Kjalar Emilsson (tratando a Plotino), han sostenido por su parte que el idealismo está presente en la tradición neoplatónica, tradición que ha sido omitida por Burnyeat<sup>2</sup>. Del mismo modo, en un estudio publicado en 1989 sostuve no solamente que el idealismo constituyó una auténtica posibilidad en la filosofía clásica tardía y en la filosofía medieval, sino que Juan Eriúgena, el filósofo carolingio del siglo noveno, representa un

---

\* Anteriores versiones de este artículo han sido expuestas en la Universidad de Connecticut en Storr (1992), Universidad de Columbia (1992), el XX Congreso Mundial de Filosofía en Moscú (1993), el Thomas Institut, Colonia (1997), la Ruhr-Universität, Bochum (1997) y la Universidad de Notre Dame (1999). Estoy agradecido a los miembros de los seminarios de estas instituciones, especialmente a Stephen Brown, Andreas Speer, Theo Kobusch, Philip Queen, Stephen Gersh y Ernan McMullin.

<sup>1</sup> Burnyeat, Myles, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", en: *Philosophical Review* 91 (1982), pp. 3-40, reimpresso en: Vesey, Godfrey (ed.), *Idealism – Past and Present*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. En adelante cito este ensayo, en el cuerpo del texto, en la versión publicada en Vesey (ed.).

<sup>2</sup> Sorabji, Richard, "Gregory of Nyssa: The Origins of Idealism", en: *Time, Creation and Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres: Duckworth, 1983, pp. 287-96; Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Francfort/M.: Klostermann, 1985. Véase además: Beierwaltes, Werner, "Die Wiederentdeckung des Eriugena im Deutschen Idealismus", en: *Platonismus und Idealismus*, Francfort/M.: Klostermann, 1972, pp. 188-201, y su "Zur Wirkungsgeschichte Eriugenas im Deutschen Idealismus und danach. Eine kurze, unsystematische Nachlese", en: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Francfort: Klostermann 1994, pp. 313-330. Emilsson, Eyjólfur Kjalar, "Cognition and its Object", en: Gerson, Lloyd P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 217-249, esp. pp. 245-249. Pero véase: Gerson, Lloyd P., *Plotinus*, Londres: Routledge, 1994, p. 227, n. 3, que sostiene que Plotino no es idealista.

ejemplo impactante de un idealismo extremadamente radical y casi fantástico<sup>3</sup>. Por supuesto que toda la discusión depende en todo caso de lo que se entienda por “idealismo”. Burnyeat recurre al inmaterialismo de Berkeley como su modelo de idealismo, y es esta decisión, conjuntamente con su falta de reconocimiento del legado del idealismo alemán, lo que le impide ver las raíces clásicas y medievales del idealismo, entendido éste de un modo más amplio.

En contra de Burnyeat quisiera mostrar que un idealismo basado en un concepto desarrollado de subjetividad y en un pensar hasta sus últimas consecuencias las implicancias de la inmaterialidad divina, no sólo era posible en la Edad Media, sino que encontró una expresión efectiva y sofisticada en Juan Escoto Eriúgena. El extremo inmaterialismo intelectualista de Eriúgena difiere del idealismo moderno en la medida en que está motivado no tanto por la consideración *epistemológica* de los argumentos escépticos respecto de la existencia del mundo exterior, sino por la consideración *teológica* de las consecuencias que se siguen de la doctrina de la creación divina. ¿Cómo hay que entender la relación entre la creación y el creador? Burnyeat denuncia que el concepto griego (incluido el neoplatónico) siempre implica una imposición de la forma sobre la materia (Vesey, p. 31), mientras que a mí me parece que una de las más obvias preocupaciones de los escritores de la patrística griega fue la de articular un concepto de creación que evitara el paradigma forma/materia. Esos autores griegos desarrollaron un nuevo paradigma, el de la creación como autoexpresión o automanifestación, creación como *teofanía*. Del mismo modo, como veremos, Eriúgena, que sirve de mediador entre la tradición griega cristiana y el occidente latino, entiende la creación como una especie de autocreación, la cual, a su vez, es entendida como una especie de intelección o pensamiento eterno de sí mismo. El primer acto de Dios es el de su autoconstitución como ser manifiesto, acto que coincide con el desbordamiento o efusión de la naturaleza divina en la creación de todas las cosas. La autoexpresión de Dios es también su automanifestación en el mundo de las causas y efectos, y esto es entendido por Eriúgena como un aspecto necesario del desdoblamiento divino. En la tradición de Eriúgena, tal como más tarde en las *Cuestiones Parisienses* de Eckhart, la comprensión de algo como

---

<sup>3</sup> Moran, Dermot, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

forma es el producto de una especie de autoconciencia o autorreflexión. La aproximación a la naturaleza misma de la realidad se da a través del paradigma de la autoconciencia autorreflexiva, expresada a menudo en términos de la relaciones internas entre las tres Personas de la Trinidad, lo cual está directamente relacionado con la tradición del idealismo alemán, específicamente con Hegel<sup>4</sup>. Este idealismo del neoplatonismo cristiano pone expresamente el énfasis en el paradigma del autoconocimiento o la autoconciencia como un acto fundante, tético y cósmico. La autointelección de Dios es el primer motor en la creación del universo y, en este sentido, la intelección precede al ser. El resultado es un sistema bastante alejado del supuesto realismo de los antiguos.

#### *La objeción de Myles Burnyeat*

En su influyente artículo publicado por primera vez en el *Philosophical Review* en 1982, Myles Burnyeat ha argüido que: “El idealismo, sea que lo entendamos como en la doctrina de Berkeley según la cual *esse est percipi* o, como en una tesis concebida más vagamente, en el sentido de que, de alguna manera substancial, todo es mental o espiritual, es una de las muy pocas importantes posiciones que *no* han adquirido su primera formulación en la antigüedad.” (Vesey, p. 19).

En apoyo de esta tesis Burnyeat cita el artículo panorámico de Bernard Williams sobre la contribución de los griegos a la filosofía, donde, de igual modo, se afirma que el idealismo, entendido como “el monismo de la mente, que sostiene que en última instancia nada existe además de las mentes y sus experiencias”, no se encuentra en el mundo antiguo<sup>5</sup>. Para Burnyeat, toda la filosofía griega clásica es fundamentalmente realista: los griegos tienen una “innata asunción de realismo” (Vesey, p. 33). Con la posible excepción de Gorgias, todos los filósofos griegos supuestamente estaban de acuerdo en que: “Hay una realidad de algún tipo con la que nos vemos confrontados; estamos en contacto con algo,

---

<sup>4</sup> Cf. Beierwaltes, Werner: “Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena”, en: Beierwaltes, W. (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, pp. 484-516.

<sup>5</sup> Williams, Bernard, “Philosophy”, en: Finley, M.I. (ed.), *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 204-205. Burnyeat reconoce la influencia de Williams, cf. Vesey, o.c., p. 19, n. 1.

incluso si este algo, la realidad, no es en absoluto lo que pensamos que es. La filosofía griega no conoce en absoluto el problema de probar de un modo general la existencia del mundo exterior. Este problema es una invención moderna.” (Vesey, pp. 32-33).

Burnyeat rechaza particularmente la opinión de que el platonismo es un idealismo, y sostiene que George Berkeley cometió un anacronismo y “se equivocó completamente” cuando, en su obra tardía *Siris*, § 311 (1744), interpreta a Platón apoyándose en un pasaje del *Teeteto* 160b como un idealista que negaba, en las palabras del mismo Berkeley, “una existencia actual y absoluta de las cosas sensibles y corpóreas” (Vesey, pp. 19-20)<sup>6</sup>. Burnyeat señala en contra de Berkeley que Platón no presenta en ese pasaje su propia concepción, sino que simplemente está ofreciendo una *reductio ad absurdum* de la idea de que la percepción es conocimiento.

El artículo de Burnyeat, aunque provocativo y bastante sugerente, es problemático en varios sentidos. En particular, su marco de referencia es limitado y su conclusión es exagerada. Parte del problema de Burnyeat es que él asume que realismo e idealismo son términos opuestos. Si bien es cierto que la posición de Burnyeat de que los antiguos, en general, eran *realistas* en tanto que no repudiaban la existencia de las cosas exteriores, es indudablemente correcta, no obstante, su tipo peculiar de realismo no se opone necesariamente al idealismo, si entendemos por idealismo una tesis acerca de la *naturaleza* del mundo realmente existente, antes que una especie de escepticismo acerca del mundo exterior, interpretación que parece ser la de Burnyeat. La filosofía antigua –y especialmente el platonismo en sus diversas formas– es bastante compatible con un idealismo que niega la existencia independiente de los objetos *materiales* o que arguye que todos los objetos son, en algún sentido, entidades producidas por la mente. En verdad, Platón es un *realista* extremo al sostener la existencia extramental de las Formas y, al mismo tiempo, un inmaterialista e intelectualista respecto de la verdadera naturaleza de *tà ónta*. Según Platón, el *ser* de esas Formas, aun cuando es completamente inteligible, es independiente de su *ser conocidas*, posición

---

<sup>6</sup> Para una discusión del *Siris* de Berkeley en relación con Plotino véase: Baladi, Naguib, “Plotin et Berkeley: Témoignage de la *Siris*”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, 91 (1970), pp. 338-347; y “Plotin et l’immatérialisme de Berkeley: Témoignage de la *Siris*”, en: *Atti del Convegno internazionale sul tema Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma: Ateneo Press, 1974, pp. 597-604.

ésta que es modificada en Plotino y sus sucesores neoplatónicos de manera tal que su ser se constituye en tanto que son conocidas. Además, si bien las cosas físicas que pertenecen al reino del devenir (*génesis*) no son consideradas por Platón como completamente inexistentes, tampoco son completamente reales, pues incorporan en su composición a la materia cambiante, y pertenecen al reino de la mutabilidad incesante.

### *Conceptos de idealismo*

El marco de referencia de Burnyeat es limitado en la medida en que tiene una concepción más bien anglocéntrica de idealismo. Él asume que el *idealismo como tal* está mejor representado por el inmaterialismo de Berkeley. Pero “idealismo” no es un término unívoco, y no hay ninguna razón para asumir que el inmaterialismo berkeleyano representa al paradigma moderno. Además, Berkeley no se consideraba a sí mismo como un idealista, sino que se refería a su teoría como *inmaterialismo*. Lamentablemente, Burnyeat no considera las formas complejas de idealismo presentadas por otros filósofos modernos que muy conscientes de sí mismos abrazaron el idealismo, tales como Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Kant, en su *Crítica de la razón pura*, B274-275, clasifica y discute muchas variedades de idealismo y caracteriza a Descartes como un idealista “problemático” y a Berkeley como un “idealista dogmático”. Para Kant, ambas son variedades de lo que él llama “idealismo material” –“la teoría que considera la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros como meramente dudosa e indemostrable o como falsa e imposible”<sup>7</sup>. Kant desechó el inmaterialismo de Berkeley como un idealismo *subjetivo* o *dogmático* que resulta inevitablemente del intento de comprender al espacio y el tiempo como cosas en sí mismas<sup>8</sup>. En lugar

---

<sup>7</sup> Kant, I., *Critique of Pure Reason*, B274, traducción de Norman Kemp Smith, Nueva York: St. Martin' Press, 1965. Véase además el Paralogismo A368-369.

<sup>8</sup> En la *Crítica de la razón pura*, A368ss., Kant distingue entre un idealismo empírico y un idealismo transcendental. El idealismo empírico es la doctrina que “niega la existencia de los objetos exteriores de los sentidos” (A368), y el idealismo transcendental sostiene que todas las apariencias son representaciones y no cosas en sí mismas. El idealismo transcendental es un realismo empírico (A371). Los idealistas empíricos, de otro lado, son realistas transcendentales que interpretan las apariencias como cosas en sí mismas (A369; A372). El idealismo dogmático es el rechazo de la materia (A377) y se aplica a Berkeley en B274 (en oposición al “idealismo”)

del idealismo subjetivo (que, en realidad, no es más que un realismo ingenuo), Kant presenta su idealismo crítico o transcendental. En cierta medida, entonces, Kant coincide con Burnyeat al considerar la esencia de este tipo de idealismo en conexión con la concepción de las propiedades espaciales como pertenecientes a las cosas tal y como son en sí mismas. Pero el idealismo transcendental de Kant corrige esta concepción y considera a las propiedades espaciales como pertenecientes a las cosas tal y como aparecen. Kant sostiene que el idealismo transcendental es la única posición que no considera que la existencia de los objetos materiales y exteriores es problemática y accesible mediante la inferencia, sino que los trata como inmediatamente dados en la intuición<sup>9</sup>.

Por lo demás, el idealismo post-kantiano pone un enorme énfasis en la autoconciencia como condición de todo conocimiento. En reacción al persistente dualismo kantiano del sujeto y la cosa en sí misma, tanto Schelling como Hegel desarrollaron una comprensión más profunda del idealismo, un idealismo que incluye la resolución de todas las cosas en la conciencia infinita, que, al mismo tiempo, es autoconciencia. La sustancia se resuelve en la subjetividad. El ser que ha accedido al conocimiento de sí mismo en la autoconciencia y que es uno consigo mismo se encuentra en el centro del idealismo hegeliano<sup>10</sup>. En lugar de tomar al “inmaterialismo” de Berkeley como paradigma de idealismo, ¿no podríamos aplicar, por ejemplo, el criterio hegeliano de idealismo como aparece expresado en la *Ciencia de la lógica*, a saber, que la realidad finita requiere de la infinita para su inteligibilidad y su compleción?<sup>11</sup> El reconocimiento de que lo finito requiere de lo infinito para su compleción es más propia de las filosofías del neoplatonismo que del inmaterialismo

---

mo problemático” de Descartes). El realismo transcendental trata al espacio y al tiempo como cosas en sí mismas e inevitablemente conduce al idealismo de Berkeley (B71; B274-275). En el apéndice a los *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, traducción de Lewis White Beck, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1950, p. 123 (*Prolegómenos a toda metafísica futura*, traducción de J. Besteiro, Buenos Aires: Aguilar, 1971, p. 217), Kant afirma que Berkeley sostiene que “todo conocimiento por medio de los sentidos y la experiencia no es más que mera apariencia, y sólo en las ideas del entendimiento puro y de la razón está la verdad”.

<sup>9</sup> Kant, I., *Critique of Pure Reason*, o.c., A369-372.

<sup>10</sup> Cf. Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 163-174.

<sup>11</sup> Cf. Hegel, *Science of Logic*, cap. 2, Remark “Idealism”, traducción de A. V. Miller, Londres: George Allen & Unwin, 1989, pp. 154-156.

de Berkeley<sup>12</sup>. Así pues, Eriúgena, en tanto platónico y cristiano, considera que el mundo finito, material, espacio-temporal (incluyendo el cuerpo humano) es incompleto e inadecuado en su ser. La realidad verdadera es infinita, ilimitada, anárquica, incomprensible y, sin embargo, se vuelve finita, limitada, principiada y comprensible. Eriúgena busca formas de articular este conocimiento de que la realidad es un todo infinito en que tanto el Creador como la creación están implicados e incluidos, y con entusiasmo adopta la estrategia del Pseudo-Dionisio de usar afirmaciones y negaciones para aseverar la naturaleza dialéctica de las relaciones al interior de esta totalidad. A decir verdad, esta comprensión del autodesenvolvimiento del primer principio y su acceso a la autoconciencia se encuentra, a mi parecer, en el corazón mismo del pensamiento neoplatónico. Hegel y sus sucesores reconocieron a los neoplatónicos como sus legítimos predecesores en este sentido<sup>13</sup>. En particular, el teólogo hegeliano Ferdinand Christian Baur reconoció que Eriúgena sostenía una doctrina que es igualmente esencial para el idealismo alemán, a saber, que lo que Dios es, también lo es el hombre, “la conciencia absoluta del ser absoluto” (*“Das absolute Bewußtsein des absoluten Seins”*)<sup>14</sup>.

*La motivación del idealismo no es el escepticismo sino la comprensión de la creación*

Examinemos el argumento de Burnyeat un poco más de cerca. Central para su enfoque (y el de Bernard Williams) es la idea de que el idealismo es un *monismo*: “Asumo que si la etiqueta ‘idealista’ tiene algún uso histórico, indica una forma de monismo: monismo no acerca del número de cosas existentes sino acerca del número de clases de cosas.

---

<sup>12</sup> Hegel veía en Proclo a un genuino precursor. Schelling, por su parte, tomó distancia respecto del idealismo de los neoplatónicos.

<sup>13</sup> Cf. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, 3 Vol., traducción de E. S. Haldane y F. H. Simson, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968, pp. 399-453, donde considera a la identificación alejandrina de la autoconciencia y el ser como preparando el camino para el idealismo absoluto. Véase además: Beierwaltes, W., *Platonismus und Idealismus*, Francfort/M.: Klostermann, 1972, y Viellard-Baron, J.-L., *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris: Beauchesne, 1979.

<sup>14</sup> Baur, F.C., *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, Tubinga, 1842, II, p. 285, citado en: Beierwaltes, W., *Eriúgena. Grundzüge seines Denkens*, o.c., p. 317.

Precisamente así como el materialismo es el monismo que asevera que, en última instancia, nada existe o es real aparte de la materia o las cosas materiales, del mismo modo el idealismo es el monismo que afirma que, en última instancia, todo lo que hay está en la mente y es contenido de la mente” (Vesey, p. 23)<sup>15</sup>.

Williams y Burnyeat consideran que la filosofía griega está entrampada en una lucha entre pluralismo y monismo. Ambos creen, además, que el único monismo disponible para el espíritu griego es el *materialismo*. Como se expresa Burnyeat, “un monismo que tiende en la otra dirección, de la realidad a la mente, sería repelente para el pensamiento griego, pues parecería privar a la mente de los objetos que tiene necesariamente que tener” (Vesey, p. 33). Estas anotaciones deberían ser restringidas en el mejor de los casos al pensamiento griego pagano, ya que el pensamiento griego cristiano va, por cierto, en la dirección opuesta, aunque, debo admitirlo, tengo mis dificultades para ver cómo encaja la tradición platónica en el esquema de Burnyeat. Él mismo arguye que Platón y Plotino no pueden ser idealistas, puesto que no son monistas en sentido estricto en la medida en que mantienen una materia irreductible y extraña en sus cosmologías. Sin embargo, la materia es indudablemente un producto de lo Uno para Plotino. Burnyeat también afirma que los griegos, incluyendo a los neoplatónicos, no podían pensar la creación más que como la imposición de la forma en una materia preexistente, y que la materia no es eliminable incluso para Plotino. Burnyeat concluye: “Parece, por tanto, que la gran metáfora cósmica de la emanación sirve de evidencia no tanto de un idealismo incipiente en el sentido moderno, sino más bien de la incapacidad final de los antiguos de abandonar las dualidades tradicionales entre mente y objeto, sujeto y atributo” (Vesey, p. 31).

Pero esto parece ser exagerado. Después de todo, el opuesto usual del idealismo es el materialismo, que también es un monismo pero que,

---

<sup>15</sup> Burnyeat afirma además (cf. Vesey, p. 33) que el monismo natural de los griegos es materialismo. Esto es ciertamente correcto para los estoicos a quienes menciona Burnyeat, pero también para Agustín, como lo muestran las *Confesiones*, donde admite su dificultad para concebir un Dios inmaterial. También es verdad ante todo de los presocráticos; pero Platón, en este punto como en muchos otros, va ciertamente contra la corriente de su época. Las citas que hace Burnyeat del *Parménides* de Platón en este punto requieren de mayor discusión.

a menudo, es modificado de manera que incluye a la materia más la serie de los números. Los monismos no necesitan ser estrictos. En verdad, Aristóteles argüía que una explicación exitosa requería cuando menos de dos principios. No es el monismo *per se* lo que se busca, sino la prioridad de los principios a los que se invoca.

¿Es el idealismo necesariamente un monismo? Y, si así fuera, ¿qué clase de monismo está aquí en juego? Como el término “idealismo” y, en realidad, como la mayor parte de términos que sirven de etiqueta en la filosofía, la etiqueta “monismo” es susceptible de una serie de significados. El paradigma de monismo que usa Burnyeat es quizás, aunque no lo dice claramente, el atomismo o el materialismo estoico. Pero tanto la forma clásica como la moderna de idealismo ven a éste como una manera de expresar la unidad-en-la-multiplicidad, como, por ejemplo, la especie de unidad que se da entre la mente y los objetos de su conocimiento. Desde esta perspectiva, el idealismo busca superar los dualismos entre la materia y el espíritu, el sujeto y el objeto, Dios y la naturaleza creada. De este modo, tanto Hegel como Hölderlin, desde temprano en sus carreras filosóficas, adoptaron el emblema “*hèn kai pân*” para articular una unidad-en-la-diferencia que incluya un sentido del proceso cósmico dialéctico (el *próodos* y la *epistrophé* de los neoplatónicos). Los monistas neoplatónicos y del idealismo alemán concebían una unidad absoluta, pero también requerían de un principio de la diferenciación interna de esta unidad. Werner Beierwaltes llega a afirmar que las nociones de otredad, diferencia y alteridad son nociones neoplatónicas centrales y, por ello, concibe al neoplatonismo como “pensamiento del uno”, mas no como un monismo estático y no-dialéctico<sup>16</sup>. En contra de Burnyeat, entonces, se puede decir que no hay ninguna razón constrictiva para asumir que el monismo es central para la definición del idealismo.

*Idealismo como “dependencia de la mente”*

126

Además de postular que el idealismo tiene que ser un monismo, Burnyeat continúa caracterizándolo en términos de cierta posición

---

<sup>16</sup> Beierwaltes, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, o.c.

epistemológica, a saber, que los objetos en el mundo y el mundo mismo son, en un sentido bastante específico, *dependientes de la mente*. Para Burnyeat, siguiendo a Williams, la dependencia de la mente presupone alguna forma de abismo o separación entre la mente y la realidad, una separación sólo concebible a la luz de un ataque escéptico radical a la capacidad de la mente para alcanzar un conocimiento genuino. El escepticismo radical respecto del mundo exterior y la separación que implica entre la mente y sus objetos apareció por primera vez en el s. XVII con Descartes, y no solamente no se dio sino que *no podía* darse en la Edad Media o en la antigüedad. Burnyeat sostiene que ningún escéptico antiguo podría haber tomado en consideración la duda hiperbólica de Descartes (esto es, la posibilidad de un engaño total inspirado por el genio maligno y la posibilidad de la no-existencia del mundo como tal). Además, Burnyeat sostiene, en una afirmación enigmática a la cual volveremos más adelante, que para los antiguos el cuerpo humano todavía no se había convertido en parte del mundo exterior y, de ese modo, era imposible la concepción de la mente como único principio de las cosas exteriores.

Central para el argumento de Burnyeat es la asunción de que una articulación del concepto de la dependencia de la mente presupone una concepción desarrollada de la subjetividad, que él cree que no era disponible para los filósofos anteriores a Descartes. Burnyeat apoya la idea bastante difundida de que los medievales no tenían un concepto de conciencia o autoconciencia en el sentido moderno privado e interno. Usualmente se le atribuye a Descartes la introducción de este concepto en la filosofía. Sin embargo, yo sostengo que en el medioevo hay una rica apreciación de la subjetividad que es claramente evidente, en la voz personal del poeta y el autobiógrafo (un testimonio es la *Confessio* de Patrick) y en la apreciación de una pluralidad de perspectivas, singularidades irreductibles, tales como las que Eriúgena expresa con belleza cuando toma prestada la imaginaria tradicional de los múltiples ojos fijamente dirigidos hacia la torre dorada o las diversas interpretaciones de un solo texto de las Escrituras. Subjetividad significa aquí un punto de vista, una perspectiva. Además, una vez que este reconocimiento de la subjetividad irreductible y la multiplicidad perspectivista es combinada con el intelectualismo griego (la primacía de la *theoria*) y el personalismo cristiano, emerge una visión que es completamente idealista.

*Agustín y los orígenes de la subjetividad medieval*

No puedo rastrear aquí las transformaciones de la concepción de la subjetividad en la filosofía medieval, pero ciertamente que toda lectura sería de Agustín descubrirá en las *Confesiones* no solamente el intenso sentido de interioridad y privacidad presente en ellas, no sólo el diálogo interior de un hombre consigo mismo (por ejemplo, “Estando entonces mi casa interior en una gran disputa”<sup>17</sup>), sino también la novedosa y filosóficamente interesante noción de la voluntad dividida consigo misma, de la dificultad de querer querer<sup>18</sup>, una discusión que despliega una comprensión sofisticada de la reflexividad de los actos puramente mentales<sup>19</sup>. Como ha dicho Charles Taylor: “Difícilmente es una exageración decir que fue Agustín quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y la transmitió a la tradición occidental del pensamiento”<sup>20</sup>.

Como bien se sabe, Agustín hace frecuentemente uso de versiones del *cogito* en sus escritos, y hoy en día es un lugar común entre los eruditos señalar que las obras de Descartes dan muestras de una fuerte dependencia de las diversas formulaciones del *cogito*<sup>21</sup>. En realidad, el uso que Agustín hace del *cogito* llamó la atención de Descartes inmediatamente después de la publicación del *Discurso* de 1637. Del mismo modo, en 1648, Arnaud le indicó a Descartes que en Agustín se podía encontrar un *cogito* bajo la forma del “*si enim fallor sum*” y, a decir verdad, en varias otras formulaciones<sup>22</sup>. Descartes negó la influencia directa de Agustín y, si

---

<sup>17</sup> Agustín, *Confessions*, traducción de R.S. Pine-Coffin, Harmondsworth: Penguin Classics, 1961, VIII.8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, VIII.9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>20</sup> Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 131.

<sup>21</sup> Gilson, Etienne, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930, reimpreso: París: Vrin, 1951, pp. 101-201. Véase también: Blanchet, Léon, *Les antedentes historiques du je pense donc je suis*, 1920, reimpreso: París: Vrin, 1985. Por ejemplo, Gaunilo cuenta con una versión del *cogito* en respuesta a Anselmo.

<sup>22</sup> Las versiones del *cogito* en Agustín se encuentran en *Confesiones* XIII.11; *Ciudad de Dios* XI.26; *De libero arbitrio* II.3.7; *Contra académicos* III.11.26; *De Trinitate* X.10.14 (*si dubitat, vivit*); *De Trinitate* XV.12.21; *De vera religione* XXXIX.73; *Soliloquia* II.1.1. Véase además: *De diversis quaestionibus*, donde Agustín arguye que el espíritu tiene un conocimiento inmediato de sí mismo. Cf. Mathews, G.B., “*Si fallor, sum*”, en: Markus, R.A. (ed.), *Augustine. A Collection of Critical Essays*, Nueva York: Anchor

bien se mostraba complacido porque una antigua autoridad confirmara su propio descubrimiento, siempre protestó puesto que al usarlo para responder al escepticismo pensaba que estaba usando este descubrimiento de un modo diferente que Agustín. No obstante, varias de las formulaciones agustinianas del *cogito* son expresamente planteadas para responder al argumento escéptico (académico) de que no hay conocimiento cierto de cosa alguna. Como en Descartes, Agustín entiende que el mismo reconocimiento de que uno está dudando lleva a la verdad indudable de que se está dudando<sup>23</sup>. Burnyeat desestima el papel de Agustín en la formulación del tipo de subjetividad requerido por el idealismo en razón de que Agustín no le da ninguna importancia especial a la verdad del *cogito* y que no lo emplea para explorar la interioridad (Vesey, p. 44). Pero Agustín usa su *cogito* para establecer la inmaterialidad del espíritu en el *De libero arbitrio* y para demostrar que el alma es una sustancia incorpórea en *De quantitate animae* y en las *Confesiones*. Además, Agustín consideraba fundamental al *cogito* para explicar la naturaleza autofundante del yo. En *De Trinitate*, por ejemplo, esta autopresencia es un signo de que los humanos han sido hechos a la imagen de Dios, cuya divinidad requiere de una autopresencia inmediata.

Pero hay mucho más sobre la comprensión agustiniana de la subjetividad que la que se revela en sus discusiones del *cogito*. En realidad, sería erróneo aislar al *cogito* de las reflexiones más teológicas de Agustín sobre la naturaleza de la relación entre Dios y su Palabra, sobre la interrelación de las Personas de la Trinidad, que con frecuencia la explica en términos de una especie de autoconocimiento intelectual. Agustín combina la teología del Verbo con la discusión plotiniana del conocimiento de sí mismo en la *Enéada* V.3 para producir una explicación compleja y que toma en cuenta el desarrollo de diferentes tipos de autoconocimiento (*notitia sui; intelligentia sui; cogitatio sui*), tanto implícito como explícito,

---

Books, 1972, pp. 151-164, sobre la idea de que el *cogito* en Agustín es en primera instancia negativo en su intención, en la medida en que busca refutar las objeciones de los académicos.

<sup>23</sup> Burnyeat argumenta que Agustín no usa el *cogito* en contra del escepticismo extremo respecto de nuestros estados subjetivos, pero véase: *De Trinitate* XV.12.21 y Sorabji, Richard, *Time, Creation and Continuum*, o.c., p. 289. Véase además: Rist, John, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 63-67.

que incluye el momento de la comprensión o *intuición intelectual*, el *verbum interius* o *verbum mentis*<sup>24</sup>, que será desarrollado más tarde por Tomás de Aquino<sup>25</sup>. En su discusión de la subjetividad medieval, Burnyeat no examina explícitamente la *cogitatio sui* de Agustín, pero admite que hay una conciencia de “estados inequívocamente subjetivos” en Agustín (Vesey, p. 40). Niega, sin embargo, que Agustín les otorgue algún privilegio a esos estados subjetivos, como lo hizo Descartes. Burnyeat concluye: “Cualesquiera que fueran las alusiones que Agustín haya hecho, fue Descartes quien puso el conocimiento subjetivo al centro de la epistemología, y al hacerlo hizo del idealismo una posición posible de ser asumida por el filósofo moderno” (Vesey, p. 44).

Esto es con seguridad una exageración. Agustín hizo algo más que alusiones, él sentó los fundamentos y, en verdad, estableció los parámetros para la consideración del conocimiento de sí mismo en el pensamiento medieval. Así, el libro X de *De Trinitate* enfrenta específicamente el carácter central del autoconocimiento como el punto de flexión para la conversión del alma. El autoconocimiento se basa en el acto intelectual que es transparente para sí mismo y no requiere de la imaginación sensible, de ningún intermediario, de ninguna intervención del *phantasma*. En el lenguaje de Agustín, el espíritu se conoce y se circunscribe a sí mismo. El acto del autoconocimiento es en Agustín un acto intrínsecamente limitante, autocomprensivo, que nos permite apreciar la naturaleza de otras subjetividades menos finitas. Autocomprensión, autorecogimiento, es el primer paso hacia la transcendencia de sí mismo.

Según Agustín, la mente se conoce a sí misma con una certeza infalible, y esta certeza le otorga a la mente su definición, su delimitación. En *De diversis quaestionibus* Q.15, Agustín confirma (en un pasaje citado por Eriúgena) que la mente que se conoce a sí misma se comprende o circunscribe a sí misma y es, por ende, finita. Además, en *De Trinitate* IX.12.18, un texto en el cual se apoyará Eriúgena, Agustín dice que la mente “engendra” (*gignit*) el conocimiento de sí misma (*notitia sui*), un conocimiento que es “igual a ella misma”. Siguiendo a Plotino, Agustín establece como

<sup>24</sup> Cf. *De Trinitate*, IX.6.9. En *De Trinitate* IX.1116, Agustín identifica *notitia* con *verbum mentis*, cf. nota 17: “La *notitia* connaissance actuelle ou habituelle de l’âme par elle-même?”, en: Agaësse, P. y J. Moingt, *La Trinité (Livres VIII-XV). Deuxième partie: les images*, Oeuvres de Saint Augustin 16, París: Desclée de Brouwer, 1955, pp. 591-593.

<sup>25</sup> Cf. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, o.c., p. 289.

algo de suma importancia que la cosa conocida “coengendra” (*congenerat*) su conocimiento en el que conoce (*De Trinitate* IX.12.18). Cuando el espíritu contempla un objeto, el *acto* del conocimiento y la *cosa conocida* se juntan para producir el *conocimiento*. Pero cuando el alma se conoce a sí misma, no hay objeto fuera de ella misma, y, por consiguiente, ella sola engendra el conocimiento de sí misma, ya que es lo que conoce y lo conocido<sup>26</sup>. Más aún, el alma es *cognoscible* para sí misma antes de conocerse actualmente a sí misma, y cuando realmente se conoce a sí misma, entonces engendra (*gignit*) el conocimiento de sí misma desde sí misma. En el libro X de *De Trinitate*, Agustín afirma que conocer un objeto es conocer, y conocer es conocer que uno conoce y, por tanto, que el conocimiento implica autoconocimiento. Además, el alma nunca cesa de conocerse a sí misma en cierto sentido, aunque puede equivocarse sobre su naturaleza (y, por ejemplo, pensar que es corpórea, cuando en realidad es incorpórea)<sup>27</sup>. Agustín distingue entre un conocimiento implícito (*nosse*) de sí mismo y la *cogitatio* explícita del yo. Para Agustín, la *cogitatio* es un acto reunificante por el cual el alma se recoge a sí misma en sí misma. Esta explicación dinámica del autoconocimiento humano es empleada para entender el autoconocimiento divino, que, sin embargo, es ontológicamente anterior. En Agustín, como en Plotino, la autointelección divina produce el autoconocimiento humano que la refleja. La concepción agustiniana de la subjetividad debe ser entendida en términos del modelo divino, pero en todo caso, es una concepción bastante desarrollada de la subjetividad.

Antes de dejar a Agustín, además de su desarrollo de la autoconciencia y la subjetividad, vale la pena mencionar un rasgo idealista en su filosofía. Plotino, Basilio, Agustín en *Confesiones* XI y Escoto Eriúgena son idealistas, por ejemplo, en sus concepciones de la naturaleza del tiempo<sup>28</sup>. Para Agustín, el tiempo es *distentio animi*. El tiempo sólo existe en la mente, depende de la mente. En otra parte, Agustín pone las ideas de las cosas en la mente en una categoría superior a las cosas mismas.

---

<sup>26</sup> “Itaque mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa est”, *De Trinitate* IX.12.18. Aquí depende Agustín fuertemente de la *Enéada* V.3 de Plotino.

<sup>27</sup> Hay aquí claros paralelos con el argumento de Descartes de que el *cogito* nos da el conocimiento de que somos seres pensantes e inmateriales.

<sup>28</sup> Cf. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, o.c., pp. 29-32, donde Sorabji se concentra en el idealismo inherente a la explicación del tiempo en Agustín.

Hilvanando estos hilos puede decirse que Agustín nos ofrece una explicación de la mente como algo que gobierna al reino material a la manera neoplatónica: la mente posee una interioridad y una subjetividad, que caracterizan a la naturaleza humana como la imagen de la Trinidad. El descubrimiento de la propia interioridad ayuda a revelar al Dios interior, al Dios que está presente en la *memoria*. El alma es el lugar de la presencia divina en el mundo. ¿Qué lugar aun más central podría tener la explicación de la subjetividad en Agustín? Queda claro, entonces, que el pensamiento cristiano del periodo posterior al clásico ya había desarrollado un rico concepto de la subjetividad.

#### *La negación de la materia en la filosofía clásica*

Hasta aquí hemos estado discutiendo la cuestión de la subjetividad. Pasemos ahora a examinar brevemente su contraparte, la concepción de la realidad exterior en el pensamiento clásico. Para Burnyeat, como para muchos filósofos, la concepción de la noción de un mundo exterior requiere de la concepción del mundo interior de la conciencia, de manera que en cierto sentido tanto el idealismo como el realismo sólo aparecen en el horizonte de la filosofía moderna (los antiguos simplemente contaban con “una *asunción* no cuestionada e incuestionable de realismo”, (Vesey, p. 44). En otras palabras, una comprensión desarrollada de subjetividad es una condición previa para concebir la noción misma de una realidad *extra-mental* (y el idealismo es la negación de esa realidad). Burnyeat piensa que los antiguos griegos no contaban con una concepción de la realidad extramental en el sentido propio de la filosofía moderna. Pero, como lo ha mostrado Richard Sorabji, una negación de la existencia de la materia se da ciertamente en los escritos de los cristianos neoplatónicos griegos, por ejemplo, en Gregorio de Nisa, Juan Filópono y Basilio, que desarrollaron la concepción plotiniana de las cosas materiales como sustancias (*ousíai*), en realidad, inmateriales y rodeadas por propiedades inmateriales, que, mezcladas entre sí, dan la apariencia de materialidad y corporeidad<sup>29</sup>. Corporeidad y materialidad son consecuencias de la

---

<sup>29</sup> Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, o.c., pp. 287-296. Además, cf. Sorabji, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, Londres: Duckworth, 1988, pp. 54-56. Sorabji cita el uso que hace Agustín del *cogito* como refutación explícita del escepticismo en *De Trinitate* XV.12.21.

perspectiva humana de la realidad después de la caída. Los humanos tratan a las cualidades incorpóreas de las cosas como si fueran actuales propiedades físicas extramentales.

Burnyeat podría objetar que el análisis de las cosas en manojos de propiedades no es en sí mismo una característica suficiente de idealismo. David Hume, por ejemplo, sostiene una concepción semejante de las sustancias pero no es un idealista<sup>30</sup>. Sin embargo, tanto Gregorio de Nisa en el siglo IV, como Escoto Eriúgena, su traductor o admirador del siglo IX, no sólo sostienen que las cosas son manojos de propiedades, sino que esas propiedades son en sí mismas inmateriales e incorpóreas y están ubicadas en la mente y agrupadas *alrededor (circa)* de sustancias también concebidas como inmateriales. Menos claro es que estos autores concibieran a las esencias (*ousíai*) de las cosas como existentes solamente en la mente perceptora (están ciertamente localizadas en la mente divina), pero todas las *ousíai* son incorpóreas e inmateriales y, en última instancia, no son otra cosa que las ideas inmutables o los arquetipos de la mente divina. Para ambos, tanto para Gregorio como para Eriúgena, sólo hay mentes (divina y humanas) y sus modificaciones. Las propiedades son características del mundo, pero características inmateriales y dependientes, en este caso, de la mente. Aquí tenemos evidencias del idealismo, mas no sólo en el sentido de la dependencia de la mente, sino en términos de la misma negación de las sustancias materiales extramentales que es característica de Berkeley.

#### *El idealismo neoplatónico: el problema de Plotino*

La negativa de Burnyeat al reconocimiento de la existencia del idealismo antiguo se explica, en parte, por su falta de simpatía con el neoplatonismo. Él mismo admite que la filosofía griega tardía, en especial el neoplatonismo, le parece algo menos que “congenial” (Vesey, p. 32). Para Burnyeat, el neoplatonismo no es propiamente un idealismo no solamente por su dualismo irresuelto, sino porque, además, no es claro que los neoplatónicos conciban al principio supremo como *mente*. En verdad, los neoplatónicos como Plotino sostienen que lo Uno (*tò hén*) es anterior a la mente, y no queda claro si el Uno de Plotino puede ser

---

<sup>30</sup> Myles Burnyeat me ha hecho personalmente esta objeción.

caracterizado como semejante en algún sentido a la mente<sup>31</sup>. Como Burnyeat comenta: “Un examen completo del ‘idealismo’ neoplatónico tendría que habérselas con la ulterior dificultad de que el Intelecto y el Alma proceden ellos mismos de un primer principio inefable, lo Uno” (Vesey, p. 31). Los significados precisos de la Mente (*noûs*) y sus actividades (*diánoia*, *nóesis*, *katanóesis*) al interior del esquema neoplatónico no son bien comprendidos. Hay, sin embargo, evidencia de que el Uno es cuando menos en cierto sentido como la mente. Una serie de estudios han intentado recientemente desenredar el concepto plotiniano de conocimiento<sup>32</sup>. Aunque Plotino varias veces dice explícitamente que el Uno no piensa (*Enéada* III.9.9; V.3.13; V.4.2) y que es “anterior al pensamiento” (*prò tou noésai*; *prò noéseos*, V.3.10), se puede argüir que lo Uno tiene alguna especie de conocimiento de sí mismo, alguna especie de contacto consigo mismo (Plotino usa un término de Epicuro, *epibolé*, en la *Enéada* VI.7.3.8-9).

Se puede argüir que en el Uno hay una forma de pensamiento por encima de la *diánoia* y la *nóesis*. Rist afirma que cuando Plotino niega que hay pensamiento en lo Uno, sólo quiere decir que el Uno no piensa como nosotros. Hay algunos pasajes donde Plotino parece indicar que lo Uno tiene una especie de pensamiento aunque no de tal manera que indique un desdoblamiento en lo pensante y lo pensado. Lo Uno tiene una especie de autointelección, un “hiperpensamiento” o “supraintelección”, *hypernóesis* (*Enéada* VI.8.16; *katanóesis*, *Enéada* V.4.2), y hasta

---

<sup>31</sup> Burnyeat comenta: “Ellos [los neoplatónicos] han sido clasificados como idealistas porque sostienen que el mundo procede del Intelecto (*Noûs*) y el Alma. El problema de sí éste es, en algún sentido interesante, una concepción idealista, depende de cómo se entienda la creación cósmica, y al respecto, como acerca de muchas otras cosas, Plotino y sus sucesores son notablemente oscuros. Berkeley quedaba satisfecho con citar evidencias de que ‘los platonistas’ creían que toda la naturaleza está viva, y que es hecha y gobernada por la mente eterna. Pero esto es difícilmente suficiente. Incluso si se puede decir que en el neoplatonismo lo real, en la medida en que es real, es en algún sentido espiritual, persiste el hecho de que la materia no lo es” (Vesey, p. 30).

<sup>32</sup> Cf. especialmente Emilsson, Eyjólfur, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, y Dillon, John, “Plotinus, the First Cartesian?”, en: *Hermathena*, 149 (1990), pp. 19-32. Véase también: Sorabji, R., “Myths about Non-Propositional Thought”, en: *Time, Creation and Continuum, o.c.*, pp. 137-156, quien arguye que el contacto con el Uno no puede ser construido como una forma de pensamiento, p. 155.

Burnyeat concede que “es posible que el Uno tenga un conocimiento de sí mismo en algún sentido oscuro y no familiar” (Vesey, p. 31). Pero él no piensa que semejante admisión lleve a la conclusión de que Plotino sea un idealista, pues añade dos calificaciones ulteriores: (1) el monismo final al nivel del Uno no excluye que “alguna forma de dualidad permanece en cada uno de los otros niveles” (Vesey, p. 31), y (2) que puesto que el Uno es superior al *Noûs* y de algún modo lo absorbe en sí mismo, sería erróneo considerar al monismo del Uno un “monismo de la mente” (Vesey, p. 32). El argumento de Burnyeat pierde su fuerza si eliminamos del idealismo el requisito de que sea un tipo parmenídeo de monismo estricto. El idealismo requiere (incluso en la primera definición general de Burnyeat) que todo sea *en última instancia* explicable en términos de la mente; este tipo de monismo no requiere que todos los niveles de la realidad colapsen en la mente *tout court*. Para Plotino, toda realidad se introduce en el Uno en el sentido de que, desde el punto de vista del Uno, todo es uno, pero la *procesión* (*proódos*) es también innegablemente real e incluso eterna. Todo lo que necesitamos para el idealismo es que toda realidad sea generada por un proceso que se entiende mejor en términos de la autoconciencia auto-generadora, y que, por eso, todas las cosas sean dependientes de la mente, pero no necesariamente que no tengan ninguna existencia en absoluto. Hay, por decirlo así, variedades de dependencia respecto de la mente, y variedades de lo que es la mente, al menos en la tradición neoplatónica. La cuestión crucial es que el idealismo plotiniano piensa a la unidad suprema en términos de una completa autocoincidencia, para la cual la intelección autoconciente es el modelo disponible más próximo. En lo Uno, la autointelección del *Noûs* se convierte completamente en ser. Que el autoconocimiento es una especie de ser, es el mismo núcleo de este idealismo.

Burnyeat también afirma que la postulación del Uno como el principio supremo significa que no se le puede otorgar la absoluta prioridad a la mente. Esto es contradicho por el reconocimiento plotiniano del papel de la mente humana en el retorno al Uno, en la *hénosis*. Burnyeat no toma en cuenta que, para Plotino, el alma humana posee dentro de sí una chispa o un ingrediente que, en realidad, pertenece al Uno y nunca se separa de él. La mente humana, por tanto, puede extenderse a través de las jerarquías de la realidad hasta acceder a la realidad suprema, lo Uno; y lo Uno es capaz de acomodar dentro de sí, de

un modo inexplicable, los supremos intelectos de todos los hombres. Volverse uno con el Uno no significa una completa destrucción o anihilación del yo, como en el budismo, sino, más bien, una forma de purificación y expansión de sí mismo, mediante las cuales se eliminan todas las limitaciones que impiden el autoconocimiento y el yo se mueve en espiral en un ciclo infinito de autoconocimiento y autounificación, de modo que se vuelve inseparable del Uno que es su principio interno de autounificación. Los límites entre el yo y el Uno quedan superados.

### *Aspectos idealistas en el Periphyseon de Eriúgena*

En lo que resta de este ensayo he de concentrarme en Juan Escoto Eriúgena y, específicamente, en su obra principal, el diálogo *Periphyseon* (circa 867), conocido por lo general, aunque inexactamente, bajo el título de *De divisione naturae* (*Sobre la división de la naturaleza*)<sup>33</sup>. El escenario del idealismo de Eriúgena es un platonismo recibido indirectamente a través de los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, a través de la tradición enciclopedista latina (incluyendo a Macrobio y Marciano Capela), así como mediante el comentario de Calcidio al *Timeo*. Eriúgena es un platónico comprometido en su posición con respecto al mundo material. La realidad verdadera es el reino inteligible como opuesto al mundo de las sombras, al mundo sensible sometido al permanente cambio: “Porque todas las cosas que cambian conforme al lugar y al tiempo, y que están sujetas a los sentidos corpóreos, no deben ser consideradas en sí mismas como algo substancial y verdaderamente existentes [*res substantiales vereque existentes*], sino como imágenes y

---

<sup>33</sup> Citamos el *Periphyseon* conforme a las ediciones siguientes: Sheldon Williams, I.P. (ed.), *Iohannis Scotti Erigenae Periphyseon (de Divisione Naturae)*, Liber primus, Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies, 1968; Liber Secundus, Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies, 1970; Liber Tertius, con O'Meara, John, Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies, 1981. Para el cuarto libro he usado la nueva edición de Jeuneau, Edouard, Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies, 1995. Para el libro quinto he usado el texto latino de la *Patrologia Latina* Vol. 122 y la traducción inglesa de I.P. Sheldon Williams y J.J. O'Meara, publicada en O'Meara, J.J. (ed.), *Eriúgena. Periphyseon*, Dumbarton Oaks/Montreal: Bellarmin, 1987. En castellano hay una traducción del primer libro: *Juan Escoto Eriúgena. División de la naturaleza*, traducción de Fortuny, F.J., Barcelona: Orbis, 1984. (Las traducciones al castellano han sido hechas de esas mismas ediciones del texto original teniendo en cuenta la traducción al inglés y la del primer libro al castellano, *N. del T.*)

reverberaciones transitorias [*quaedam transitoriae imagines et resultationes*] de las cosas mismas verdaderamente existentes. Como ejemplo de esto podemos mencionar la voz y su imagen que los griegos llaman *echó*, o los cuerpos y sus sombras [*umbrae*] que se forman en el aire puro o en el agua o en cualquier otra cosa capaz de producirlas. Se puede probar que todo esto no es real, sino falsas imágenes [*falsae imagines*] de lo real. Así pues, tal como los ecos de las voces y las sombras de los cuerpos no subsisten por sí mismos porque no son sustancias [*quia substantia non sunt*], tampoco los cuerpos sensibles que no son más que imágenes de las cosas subsistentes pueden subsistir por sí mismos [*per se subsistere*]” (*Periphyseon* V.914a).

Las cosas verdaderamente subsistentes son las *ousíai* eternas, que tienen una subsistencia *per se* y son incorpóreas y eternas. En *Periphyseon* I, Eriúgena distingue cinco modos de hablar sobre el ser y el no ser. El cuarto modo expresa este platonismo: “El cuarto modo, no improbablemente según los filósofos, afirma que tan sólo aquellas cosas que se comprenden únicamente por el intelecto [*solo intellectu*] verdaderamente son [*vere esse*], mientras que aquellas generadas que varían se reúnen o se separan por la distensión o contracción de la materia, por los intervalos de los lugares o el movimiento de los tiempos, se dice que verdaderamente no son, como se da con todos los cuerpos que pueden nacer o corromperse” (*Periphyseon* I.445b-c).

Sólo las cosas contempladas únicamente por el intelecto son realmente, mientras que las cosas que cambian en el espacio y el tiempo no son. El ser verdadero pertenece al mundo inteligible de las esencias atemporales o *ousíai*. Estas sustancias son incorpóreas: “*ousía* es incorpórea y no es objeto de ningún sentido” (*Periphyseon* I.478d). Además, Eriúgena, siguiendo en ello a Filón y Plotino, ubica a estas sustancias primeras en la mente divina.

Importantísimo es que las *ousíai* primeras no son solamente “inteligibles” (*intelligibilis*), sino también “intelectuales” (*intellectualis*); es decir, están unidas a la mente de manera que de algún modo disponen ellas mismas de inteligencia. Tal vez en razón de su oscuridad, los comentaristas han descuidado esta idea. El modo exacto de su estatuto intelectual no queda claro, aunque, dicho en términos neoplatónicos en general, implica una estrecha reconciliación de los aspectos subjetivos y objetivos. Ello requiere que los principios ontológicamente superiores

no sólo sean inteligibles (esto es, puedan ser penetrados por la mente), sino también intelectuales (que actúen como mentes), idea ésta que había sido desarrollada por Plotino en la *Enéada* V.3 y por Agustín en el *De Genesi ad litteram* XII.10.21. La escala jerárquica neoplatónica de la realidad exige que todas las cosas sean subsumidas bajo categorías de vida e intelecto, antes de llegar a alcanzar la unión con el Uno. Esto es profundamente neoplatónico y, por supuesto, profundamente cristiano.

La clave de la perspectiva metafísica de Eriúgena es que la creación es modelada en la autointelección divina. Eriúgena concibe a Dios como una nada o no ser trascendente “por encima de todo lo que es y lo que no es”, cuyo primer acto es su autoexplicación o creación, su movimiento desde el no ser supraesencial hacia el ser manifiesto. Así, en *Periphyseon* III, Eriúgena repite la idea de que la naturaleza divina se crea a sí misma: “La divina naturaleza es considerada creada y creadora, pues es creada por sí misma en las causas primordiales [*creatus enim a se ipsa in primordialibus causis*] y, por consiguiente, se crea a sí misma [*ac per hoc se ipsum creat*], esto es, se permite aparecer en sus teofanías, queriendo emerger desde los más profundos rincones de su naturaleza en los que se desconoce a sí misma, esto es, se conoce en nada [*in nullo se cognoscit*] puesto que es infinita y sobrenatural y supraesencial, y está más allá de todo lo que se puede y lo que no se puede entender; pero descendiendo en los principios de las cosas y, como si fuera, creándose a sí misma [*ac veluti se ipsam creans*], comienza a conocerse a sí misma en algo” (*Periphyseon* III.689a-b).

Dios se crea a sí mismo al manifestarse a sí mismo en el ser. La creación es definida, en efecto, como “manifestación en otro” (*creatio, hos est in aliquo manifestatio. Periphyseon* I.455b), lo que en este caso significa la manifestación de sí mismo en otro. La creación de Dios por sí mismo es su autoexternalización, la superación de su propia oscuridad trascendente para convertirse en el principio del ser y de la luz. La autocreación de Dios da paso al autoconocimiento de Dios y, del mismo modo, es el autoconocimiento de Dios el que genera su ser manifiesto. Si bien la autocreación no es explícitamente una tesis idealista, en Eriúgena es expresada en términos idealistas, términos adaptados de la explicación que Agustín da del autoconocimiento: el paso del no ser al ser es un movimiento que la misma mente provoca cuando se crea a sí misma en su intento de acceder al conocimiento de sí misma.

La autocreación de Dios es un solo proceso con la creación de todas las cosas diferentes de Dios. La creación como un todo y el ser actual de todas las cosas es un producto de las voluntades de la mente divina (*théia thelémata, divinae voluntates. Periphyseon* II.529b). Estas voluntades son apariciones divinas o teofanías. Eriúgena cita constantemente la *Jerarquía Celeste* IV.1 (PG III 177d) de Dionisio con el propósito de mostrar que el “ser de cada cosa es el supraser de la divinidad” (*esse omnium est supérese divinitas. Periphyseon* I.443b). El ser de Dios es la esencia de todas las cosas. La verdadera naturaleza de todas las cosas es su esencia inmaterial en la naturaleza divina. La realidad es la automanifestación del pensamiento divino. Dios es “todo en todo”<sup>34</sup>.

Este divino intelecto reúne en sí mismo las ideas y las semillas de todas las cosas. La naturaleza individual y las sustancias de las cosas (*ousíai, substantiae*) son sus ideas contenidas en el intelecto perfecto de Dios, concebido como *Logos* o *verbum*. Pero Eriúgena pone en claro que los humanos y los ángeles pueden participar en y ser uno con el *Logos* divino. El conocimiento humano es, en efecto, el conocimiento de todas las cosas en el intelecto de Dios. En la medida en que dispone de conocimiento, el intelecto humano participa en esta intelección divina. En su estado ideal previo a la caída, es idéntico con la mente divina, y la realidad manifiesta es, en efecto, co-producida por la acción conjunta de los intelectos humano y divino. La creación es teofanía y la teofanía es la revelación de los intelectos.

#### *El concepto de subjetividad en Eriúgena*

A la par con esta cosmología dinámica, Eriúgena cuenta con un concepto desarrollado de subjetividad construido en torno a la idea del autoconocimiento como automanifestación, entendida en términos de la generación de múltiples perspectivas o *theoriae* sobre la realidad infinita. Esta explicación del autoconocimiento combina aspectos del pensamiento de Agustín y Máximo Confesor. El *cogito* resultante en Eriúgena es radicalmente existencial; la mente conoce su propia existencia incluso cuando no puede comprender su propia naturaleza. La versión eriugeniana

---

<sup>34</sup> I Cor. 15.2. *Deus erit omnia in omnibus.*

del *cogito*, “*intelligo me esse*” (*Periphyseon* I.490b), es profundamente agustiniana; nuestra mente, su autoconocimiento y sus operaciones son parte de nuestro ser una *imago dei* y, más específicamente, una *imago Trinitatis*<sup>35</sup>. Sin embargo, Eriúgena compensa esta concepción agustiniana del conocimiento que la mente tiene de sí misma, con la concepción que tiene Máximo de la autoignorancia del espíritu en virtud de su naturaleza trascendente e ilimitada. Siguiendo a Máximo Confesor, Eriúgena afirma que nosotros sabemos siempre *que* existimos, pero no qué o quiénes somos. Así como la mente divina no sabe *qué* es, sino sólo *que* es (*Periphyseon* II.590c), así también la mente humana se ignora y se conoce a sí misma. Podemos afirmar nuestra existencia con certeza absoluta, pero no podemos conocer nuestra propia esencia.

La mente humana define todas las demás cosas inferiores a ella, pero no puede definirse a sí misma o a cualquier otra subjetividad (*Periphyseon* I.484d). Definir significa en este caso circunscribir, delimitar o comprender. Las mentes humanas no pueden comprender a Dios, ya que Dios es más grande que el espíritu humano. Del mismo modo, el yo humano no puede comprenderse a sí mismo. Comprenderse a sí mismo significa que uno mismo es simultáneamente el objeto y el sujeto de un acto de comprensión. En esta condición, la mente estaría completamente circunscrita por sí misma y, además, sería esta mente la que se contiene a sí misma. Eriúgena excluye esto por ser imposible. El yo no se objetiva a sí mismo en el autoconocimiento; es más bien idéntico consigo mismo y su conocimiento es, en realidad, una forma de ignorancia. El espíritu conoce infaliblemente sólo *que* existe, porque si no lo supiera, no existiría. Aprehende su mera existencia (*esse* o *existentia*), mas no su propia naturaleza. El espíritu se conoce inmediatamente a sí mismo, pero no es completamente transparente para sí mismo, no por un defecto sino porque la subjetividad no susceptible de ser objetivada es ontológicamente superior a la objetividad.

140 Eriúgena usa los términos *noûs*, *intellectus*, *animus*, *spiritus* (*Periphyseon* II.574b) para referirse a la mente. Además, aunque distingue entre las mentes divina, angélica y divina, usualmente, y al estilo típicamente neoplatónico, habla de la “mente” de manera general e

---

<sup>35</sup> Cf. Stock, Brian, “*Intelligo me esse: Eriugena’s cogito*”, en: Roques, R. (ed.), *Jean Scot Erigène et l’histoire de la philosophie*, París: CNRS, 1977, pp. 327-334.

indeferenciada. Para Eriúgena, la esencia de la naturaleza humana es mente pura. Tal como el ser de Dios es idéntico con sus acciones (*Periphyseon* I.518a), así también Eriúgena concibe a la mente como idéntica con sus actos. Nosotros somos idénticos con nuestros actos de entendimiento: “pues nosotros no somos otra cosa que nuestro intelecto” (*Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus*. *Periphyseon* IV.780c). La mente tiene facultades o poderes a los que Eriúgena se refiere, usando una terminología tradicional, como “movimientos”: “Pues el ser esencial del alma no es otra cosa que su movimiento sustancial” (*Non enim aliud est animae essentialiter esse et substantialiter moveri*. *Periphyseon* II.574b), siguiendo en esto a las *Ambigua* de Máxima, que, a su vez, repiten la tradición procliana y plotiniana. “Pues *noûs* y *ousía* denotan la parte más excelsa de nuestra naturaleza [o, más bien, su movimiento más excelso. Porque, como tú mismo entiendes, no es una cosa nuestra naturaleza y otra moverse]... Así pues, la esencia de nuestra alma es el intelecto que preside por sobre la totalidad de la naturaleza humana” (*Periphyseon* II.570a-b).

Hay tres movimientos en la mente, a los que se refieren los términos griegos *noûs*, *lógos* y *diánoia* (cf. *Periphyseon* II.570c); o, en latín, *intellectus*, *ratio* y *sensus interior*: “Pues en esa lengua [griega], al intelecto se le llama *noûs*, a la razón *lógos* y al sentido *diánoia*; (pero) esto no (quiere decir sentido) exterior sin interior” (*Periphyseon* II.569c).

Según Eriúgena, las tres facultades pertenecen a la esencia del alma o la mente, mientras que el sentido exterior (en latín: *sensus exterior*; en griego: *aísthesis*. *Periphyseon* II.569c) es creado por la mente como una especie de cobertura o envoltura, asociada con la posesión del cuerpo: “Pues cuando el cuerpo perece y la vida se retira, (el sentido exterior) desaparece completamente” (*Periphyseon* II.569a). Eriúgena afirma que la esencia de la naturaleza humana es la mente y sus tres operaciones, y todo lo demás, el cuerpo y los cinco sentidos son sobreañadidos como resultado de la caída.

Las mentes se comunican entre sí y se contemplan unas a otras en un reconocimiento mutuo (*per reciprocam cognitionem*. *Periphyseon* IV.780b). Las mentes pueden ingresar y convertirse en otra mediante actos de intelección, pero nunca pueden abarcar u objetivar a otra. Así, cuando un hombre entiende a un ángel, en cierto modo es creado en el ángel y viceversa, como Eriúgena dice explícitamente en el libro IV: “Si se examina con mayor atención la relación y la unidad recíproca

[*reciprocam copulationem et unitatem*] entre las naturalezas inteligibles y racionales, ciertamente encontrarás la naturaleza angélica en la humana, y la humana en la angélica. Porque es creada en todo aquello que el intelecto puro conoce perfectamente y se vuelve uno con ello... Y el ángel es hecho en el hombre, por el conocimiento del ángel que está en el hombre, y el hombre se establece en el ángel por el conocimiento del hombre en el ángel. Pues, como he dicho, quien tiene una intelección pura es creado en aquello que entiende.” (*Periphyseon* IV.780a-b).

Anteriormente, Eriúgena había confirmado explícitamente que cualquier cosa que fuera conocida por el intelecto o la razón o el sentido puede ser creado y producido (*creari et effici*. *Periphyseon* IV.765c) en el cognoscente. Entender algo, entonces, significa ser capaz de crear esa entidad en uno mismo, tener una especie de eso en la mente. Eriúgena sigue a Agustín (*De Trinitate* IX.11.16) al sostener que las especies incorpóreas en la mente son de una naturaleza superior que las especies que se encuentran en los cuerpos (*Periphyseon* IV.766 a-b). Como Agustín dice y Eriúgena repite: *Melior est tamen imaginatio corporis in animo quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali, sicut est animus* (*De Trinitate* IX.11.16, citado en *Periphyseon* IV.766a). Además, Eriúgena arguye que las cosas son realmente idénticas con sus esencias inteligibles tal y como son aprehendidas en el perfecto conocimiento (que tanto la mente humana como la divina poseen). Las verdaderas *ousiai* de las cosas son espirituales e inmateriales y mentales. ¿Cómo entonces explicamos la apariencia de materialidad? Las características externas son un mero conglomerado de accidentes que se juntan para formar lo que parece ser visible, los cuerpos. Cualidades en sí mismas eternas, invisibles e incorpóreas se reúnen para producir la apariencia de corporeidad. “Pues, en realidad, el alma, que aglutina [*conglutinante*] a las cualidades incorpóreas [y] toma [de las cantidades], como si fuera una especie de substrato [para estas cualidades] y lo pone por debajo (de éstas), crea para sí misma un cuerpo [*corpus sibi creat*] en el que hace manifiestas sus acciones ocultas y por sí mismas invisibles, y las produce en el conocimiento sensible [*inque sensibilem notionem*]” (*Periphyseon* II.580 a-b).

Eriúgena establece aquí claramente que el alma misma “crea” (*creat*) al cuerpo. Si bien es cierto que en otros pasajes dice, como Agustín, que el alma “hace” (*fecit*) el cuerpo, a menudo emplea el verbo “facere” como

sinónimo de “creare”. Eriúgena afirmará que la mente “crea” al cuerpo en el sentido de fabricarlo: “nosotros no dudamos de que la trinidad de nuestra naturaleza ...no sólo es creada de la nada sino que crea a los sentidos que le están adheridos por debajo de ella, y a los instrumentos de los sentidos y a todo su cuerpo, me refiero a este (cuerpo) mortal. Ya que (la trinidad creada) es hecha de Dios a la imagen de Dios a partir de la nada, pero ella misma crea su cuerpo, aunque no de la nada sino a partir de algo” (*Periphyseon* II.580a-b).

Es verdad que Eriúgena habla también sobre Dios como creador del cuerpo, pero entiende esto casi como una especie de ocasionalismo coincidente: Dios actúa y la mente humana actúa. Ambas, tanto la mente humana como la divina comparten el mismo acto de autoexteriorización por el cual las mentes se generan a sí mismas o crean sus propios cuerpos. La expulsión del cuerpo desde la mente no es una creación *ex nihilo*, pero implica sacar a la luz lo que estaba oculto. El material a partir del cual la mente hace al cuerpo no es la materia sino cualidades y cantidades que encuentra al interior de su propia naturaleza. Además, nosotros *tenemos* cuerpos, pero no somos idénticos con esos cuerpos: “Nosotros somos nuestra sustancia, que es vital e inteligible [por encima de nuestro cuerpo y todos sus sentidos y su forma visible]. Es nuestro, pero no somos nosotros, es el cuerpo que se adhiere a nosotros y está compuesto de una cantidad y una cualidad y otros accidentes, y es sensible [mutable, disoluble, corruptible]” (*Periphyseon* I.497c).

Ciertamente, este pasaje es testimonio suficiente, *contra* Burnyeat, de que el cuerpo humano ha sido exteriorizado como un mero objeto en el mundo. El cuerpo y las funciones inferiores han sido añadidos a nuestra esencia como resultado del pecado (*Periphyseon* I.571d), pero no nos pertenece esencialmente. El cuerpo, entonces, es un producto de la mente y depende de cierta perspectiva (caída) mental. Incluso si se considera a Dios como creador del cuerpo, ello se debe sólo a que Dios anticipa esta perspectiva mental. Dios y la mente, por tanto, crean el cuerpo, pero, además, como veremos, la mente se crea a sí misma.

*La mente se crea a sí misma*

Como hemos visto, la mente sabe que es y, para Eriúgena, este autoconocimiento es una forma de automanifestación. Esta automani-

festación de la mente es comparable con aquella de la deidad que se manifiesta a sí misma mediante las divisiones de la naturaleza. La deidad también es no-manifiesta y manifiesta, increada y creada. Dios está inicialmente oculto en la absoluta oscuridad, pero se manifiesta a sí mismo en todas las cosas como esas cosas mismas. Eriúgena lo expresa enérgicamente en el libro III: “Se sigue que no debemos entender a Dios y la criatura como dos cosas distintas una de otra, sino como uno y lo mismo. Pues la criatura, en cuanto subsiste, está en Dios; y Dios, al manifestarse a sí mismo, se crea a sí mismo de una maravillosa e inefable manera en la criatura; así lo invisible se hace visible y lo incomprendible comprensible..., lo infinito, finito y lo incircunscrito, circunscrito y lo supratemporal temporal” (*Periphyseon* III.678ss.).

Tal como Dios se crea manifestándose a sí mismo en las cosas, así también la mente se crea a sí misma por su propia automanifestación. Aquí Eriúgena usa la idea agustiniana de que la mente da nacimiento a su propio entendimiento: “Pues la mente humana genera (*gignit*) desde sí misma el conocimiento suyo por el cual se conoce a sí misma, como una especie de prole suya, y el conocimiento de sí misma es igual consigo misma porque se conoce a sí misma totalmente” (*Periphyseon* II.603b).

Entonces, según Eriúgena, la mente se crea, en cierto sentido, a sí misma. Su autocreación le permite moverse desde una especie de no-ser oculto hacia un ser manifiesto en el que se significa a sí misma en signos y palabras. Por lo demás, tal como la autocreación de Dios es concebida como la creación de todas las cosas, así también la autocreación de la mente le otorga a ésta el conocimiento de todas las cosas.

*La mente contiene la esencia de todas las cosas*

La mente contiene los *lógoi* de todas las cosas. Eriúgena considera a la mente “superior” (*altior*) y, por consiguiente, “mejor que” (*melior*) la realidad material, corpórea y sensible. Aduce varias razones en este sentido: (1) “Lo que entiende es mejor que lo entendido” (*Periphyseon* IV.766b); (2) “una cosa es aquello que contiene y otra aquello que es contenido” (*Periphyseon* I.478b); (3) generalmente hablando, lo que conoce es superior a lo que se conoce. Como hemos visto, según Agustín y Eriúgena, la idea mental o la imagen (*phantasia*) de una cosa es mejor que la cosa misma, pues es inmaterial y mental y pertenece a la sustancia

vital de la mente. La especie o fantasma en la mente es de una naturaleza superior que cualquier cuerpo, pues está hecha de la sustancia mental viviente. Cuando la mente entiende algo, posee la especie o fantasma de esas cosas en sí misma, y allí en la mente ellas poseen una sustancia mental y, en cierto sentido, son idénticas con la mente misma. Al poseer el conocimiento de las cosas, la mente posee las esencias espirituales de esas cosas. Por ello es que Eriúgena pone tanto énfasis en la mente como continente del conocimiento o las definiciones de todas las cosas.

Además, Eriúgena explícitamente dice, siguiendo en ello a Plotino, que, en el nivel del *intellectus*, el que conoce y lo conocido son uno, el conocimiento de todas las cosas constituye la esencia de todas las cosas, por ejemplo: *intellectus enim omnium essentia omnium est* (*Periphyseon* II.559a-b; véase además: II.535c-d; III.632d; IV.786b). Así, la mente no sólo conoce todas las cosas, sino que este conocimiento de todas las cosas es el *ser* mismo de esas cosas. Eriúgena cita a menudo a Dionisio: “el conocimiento de las cosas que son, es las cosas que son [*cognitio eorum quae sunt ea quae sunt est*]” (*Periphyseon* II.559b). Por supuesto, es tradición invocar al *verbum* o Cristo como el continente de todas las cosas. Así, en Eriúgena, del conocimiento que tiene Cristo de todas las cosas se dice que es *el* conocimiento de todas las cosas: “Cristo que entiende todas las cosas es el conocimiento de todas las cosas” (*Christus qui omnia intelligit, immo est omnium intellectus. Periphyseon* II.545a). Cristo es la forma de toda vida inteligible (*forma omnis intellectualis vitae. Periphyseon* II.548c) y en él se encuentran ocultos los tesoros del conocimiento y la sabiduría de todas las cosas (*in quo sunt thesauri scientiae sapientiaque absconditi. Periphyseon* V.864c; V.981c). Así pues, el conocimiento que tiene Cristo de todas las cosas constituye su ser, pues el conocimiento de Dios es su voluntad y su voluntad es su obrar, para Dios no hay ninguna acción separada que se requiera para crear: “Pues la intelección de todas las cosas *en Dios es la esencia de todas las cosas*” (*Periphyseon* II.559b). La automanifestación de Dios como el *verbum* es, al mismo tiempo, la creación o “erupción” (*Periphyseon* II.540a23, *erumperet*) de todas las cosas en el *verbum*, y el *verbum* mismo tiene un conocimiento completo de y la identidad con los seres creados en él.

En relación con la posesión de este conocimiento de las cosas, sin embargo, Eriúgena no hace ninguna distinción entre una divinidad eterna y una humanidad temporal de Cristo. Las dos están eternamente

juntas. Cristo es esencialmente y, por ello, eternamente, tanto Dios como hombre: “Cristo estaba en el paraíso y, al mismo tiempo, en el mundo” (*Periphyseon* II.539c). Su humanidad es atemporal y no espacial, y no está localizada en un cuerpo carnal y sexuado, sino en uno espiritual y asexuado<sup>36</sup>. Cristo es un humano perfecto (“la perfección del hombre es Cristo”, *Periphyseon* II.541c, *vir autem perfectus est Christus. Periphyseon* IV.743b8-9) y también ejemplifica la esencia de toda la humanidad en tanto que en él también están consumadas la humanidad toda y todas las cosas (*in quo omnia consummata sunt. Periphyseon* IV.743b9). Es, por tanto, claro que, para Eriúgena, el intelecto humano de Cristo –y no sólo el intelecto divino– conoce todas las cosas, “pues todas las esencias intelectuales se adhieren al intelecto humano que Cristo asumió” (*Humano enim intellectui quem Christus assumpsit omnes intellectuales essentiae inseparabiliter adhaerent. Periphyseon* II.542a)<sup>37</sup>. La esencia atemporal de la humanidad, la mente humana perfecta tal como es ejemplificada por Cristo e idéntica con él, sigue siendo una posibilidad temporal para los humanos después de la caída. En su verdadera esencia atemporal, la naturaleza humana conoce todas las cosas y contiene en sí misma el conocimiento de todas las cosas. El conocimiento de cada cosa es su definición esencial y, según Eriúgena, es idéntico con la esencia de la cosa misma.

En estos pasajes queda claro que Eriúgena sostiene que la esencia de todas las cosas se encuentra no sólo en la mente divina sino también en la humana. Se puede argüir que Eriúgena sólo se está refiriendo a las esencias existentes en la mente divina y así leer a Eriúgena como un pensador completamente tradicional y ortodoxo que siempre reconoce la brecha insuperable entre la realidad humana y divina<sup>38</sup>. Sin embargo, esta objeción descuida el énfasis que pone Eriúgena en la identidad *atemporal* de la humanidad y la divinidad de Cristo. En el plano divino, la naturaleza humana misma será deificada y unida con la deidad; para

<sup>36</sup> Eriúgena concibe con claridad el cuerpo posterior a la resurrección como una entidad espiritual antes que como un cuerpo carnal y sexual, *cf. Periphyseon* II.539a.

<sup>37</sup> Esto es añadido a Reims. En este punto está fuertemente influido por Máximo. Michael Strasser ha cuestionado el significado del uso de *adhaerent* por Eriúgena en este pasaje señalando que él lo usa generalmente para referirse al modo en que los accidentes o las cualidades se agrupan alrededor de su sujeto.

<sup>38</sup> Véase la reseña de Michael Strasser a nuestro libro *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, en: *Nous*, 26 (1992), pp. 509-513, donde argumenta (p. 512) que la referencia a todas las cosas en Cristo alude a todas las cosas “en Dios”.

expresarlo con mayor precisión, la naturaleza humana es desde siempre una con la deidad, pero los humanos, en razón de su ignorancia voluntaria, no entienden esto y confunden los agregados que ellos han añadido a la naturaleza humana perfecta con la verdadera naturaleza humana, mientras que, en realidad, no son más que un falso manto que oculta a la verdadera naturaleza.

Para Eriúgena, el paraíso no es un lugar sino la naturaleza humana perfeccionada. Nunca hubo un tiempo en que los humanos estuvieron en el paraíso, ni tampoco habrá un tiempo en que retornen a él, sino que el tiempo mismo es la condición caída de la cual nos libera el correcto conocimiento intelectual. Si bien esto es bastante difícil de articular, se halla en el núcleo mismo de las preocupaciones eriugenianas. El paraíso y el globo habitado tienen una y la misma *ratio* (*Periphyseon* II.538b34). La unificación de la creación toda habría tenido lugar si el hombre no hubiera pecado (*Periphyseon* II.537c). Ahora tiene lugar en Cristo, quien después de la resurrección no es más que esencia pura de la humanidad, ni masculina ni femenina (*Periphyseon* II.537d). Cristo “recapitula” la naturaleza toda, reúne y disuelve las oposiciones entre masculino y femenino, alma y cuerpo, tierra y cielo<sup>39</sup>. Desarrollando la afirmación de Máximo, según Eriúgena, “Dios y el hombre son paradigmas uno de otro”. Dios se manifiesta a sí mismo en el hombre y la misma esencia de la naturaleza humana debe ser una con Dios, y la mejor voluntad humana ha de ser deificada en la *theosis* con Dios.

La definición de la naturaleza humana en Eriúgena es completamente idealista, rechazando así la comprensión medieval común de los seres humanos como microcosmo o como animal racional. Antes bien: “el hombre es una cierta noción hecha eternamente en la mente de Dios [*homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*]” (*Periphyseon* IV.768b)<sup>40</sup>. El hombre es una idea en la mente de Dios. Del

---

<sup>39</sup> Cf. Steel, Carlos, “Lost Simplicity: Eriugena on Sexual Difference”, en: *Mediaevalia, Textos e Estudos*, 7-8 (1989), pp. 103-126, y Jeauneau, Edouard, “La división des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène”, en: Beierwaltes, Werner (ed.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg: Karl Winter Universitätsverlag, 1980, pp. 33-54.

<sup>40</sup> Cf. Moran, Dermot, “*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: Wenin, Charles (ed.), *L’Homme et son univers au Moyen Age*, 2 vols., Louvain-la-Neuve: Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 195-204.

mismo modo, todas las cosas son ideas en la mente divina. Esta definición de la naturaleza humana es sumamente enigmática, pues no parece individualizar a los humanos en comparación con otros seres creados cuyas ideas también están contenidas en la mente humana. La definición de la naturaleza humana no hace más que señalar que un ser humano contiene todas las cosas y, de alguna manera, refleja exactamente a la divina naturaleza.

En cierto modo, como en Plotino, la mente humana perfecta no está sometida a la caída. Esto es, la mente en sí misma permanece en comunión con el Uno. Más que caer en la imperfección, la mente está cubierta por las fantasías del sentido y no puede hallarse a sí misma, por decirlo así, hasta que se comprometa con la *theoría* filosófica e inicie el retorno hacia ella misma. Los humanos tienen la posibilidad de una *duplex theoría*, de ver las cosas temporal o eternamente, carnal o espiritualmente, material o mentalmente. Sólo la visión eterna, espiritual e intelectual es verdaderamente real. La otra no es nada más que una *phantasia* privada.

Además, si los humanos no hubieran caído, regirían esta creación del mismo modo en que Dios lo hace. “Pues si el hombre no hubiera pecado, no sería gobernado entre las partes del mundo [*inter partes mundi*], sino que él gobernaría todo como a un súbdito suyo, y no haría uso con ese propósito de los sentidos del cuerpo mortal, sino que gobernaría todo eternamente y sin error según las leyes divinas, sin ningún acto físico en el espacio y el tiempo, sino sólo por la aprehensión racional de sus causas naturales e interiores y mediante el uso fácil de su recta voluntad [*solo rationabili contuitu naturalium et interiorum eius causarum, facillimo rectae voluntatis*]” (*Periphyseon* IV.782b16-c24).

*Los cuerpos carnales son en realidad inmateriales e incorpóreos*

Conforme al pensamiento de la antigüedad tardía, Eriúgena concibe al mundo físico como limitado por las categorías establecidas en la tradición aristotélica<sup>41</sup>. Así como el cuerpo humano carnal es, en realidad,

---

<sup>41</sup> Para una exposición más completa de la concepción eriugeniana del mundo físico, cf. Moran, Dermot, “Time, Space and Matter in the *Periphyseon*. An Examination of Eriugena’s Understanding of the Physical World”, en: O’Rourke, Frank, *At the Heart*

una concatenación de accidentes, todas las otras cosas corpóreas son igualmente producidas por una mezcla de cantidad, cualidad y los otros accidentes, reunidos alrededor de la esencia original invisible (*Periphyseon* I.495d-496a). Además, Eriúgena dice que la *ousía* o sustancia es en sí misma incognoscible y se le conoce por sus *circumstantiae* (*Periphyseon* I.471b34), *circunstantes* (*Periphyseon* I.471c7) o *periocai*, *periokhai*. Estrictamente hablando, éstas no son accidentes, porque están “fuera” (*extrinsecus*) de la esencia y, no obstante, no pueden existir independientemente de ella. No sólo es la *ousía* en sí misma incognoscible, sino que, como dice Eriúgena en *Periphyseon* I.478c, ninguna de estas categorías es accesible al sentido. La *ousía* trasciende los sentidos y las otras categorías están en o alrededor de la *ousía*, de manera que, en sí mismas, ellas tampoco son cognoscibles por los sentidos. El argumento es simple; si la *ousía* es incorpórea, sus accidentes también tiene que ser incorpóreos, ya que le son inherentes o se encuentran en torno suyo: “Supongo que no se te oculta que ninguna de las diez categorías mencionadas que Aristóteles definió, consideradas por sí mismas, esto es, en su propia naturaleza, mediante la aprehensión racional, es accesible a los sentidos corpóreos. Pues la *ousía* es incorpórea y no es objeto de ningún sentido, mientras que las otras nueve categorías están alrededor de ella o en ella. Mas si aquella es incorpórea, ¿puede parecerle que todo cuanto se adhiere a ella, o subsiste en ella [*omnia quae aut ei adhaerent aut in ea subsistunt*] o no puede existir sin ella, será otra cosa que incorpórea? Por lo tanto, consideradas en sí mismas, toda las categorías son incorpóreas” (*Periphyseon* I.478c).

Eriúgena continúa explicando que algunas de estas categorías se “mezclan” (el término que emplea es *coitus*) entre sí para producir el efecto de la corporeidad. “De ellas, con todo, algunas producen la materia visible por una admirable unión entre sí [*earum tamen [quaedam] inter se mirabiliquodam coitu*], como dice Gregorio, otras, por el contrario, en nada aparecen [*in nullo apparent*] y persisten siempre incorpóreas. Así la *ousía*, la relación, el lugar, el tiempo, la acción y la pasión no son alcanzados por ningún sentido corpóreo; pero la cantidad, la cualidad, el lugar y el hábito, son normalmente percibidos por el sentido corpóreo cuando se

unen entre sí y dan lugar a la materia, como ya dijimos” (*Periphyseon* I.479a).

Eriúgena, entonces, considera no sólo a los cuerpos humanos sino a todos los cuerpos materiales como contruidos de una congruencia (*concursum, confluum, coitus*) de accidentes<sup>42</sup>. La materialidad es entendida en términos de accidentes que se agrupan alrededor de un accidente primario, la cantidad, pero la idea clave no es que la materia sea una *res extensa*, sino que es aprehendida sensualmente, aparece como sensible. En este caso, Eriúgena está aproximándose a Gregorio de Nisa, quien, en su *De hominis opificio* XXIV (PL XLIV.212d), argumenta a favor de la inmaterialidad de los cuerpos<sup>43</sup>. Según Gregorio, cuando pensamos en un cuerpo, podemos formular diferentes ideas: que mide dos codos de largo, peso, etc.; estas ideas pueden ser separadas del cuerpo mismo y una de otra. Cuando todas ellas han sido removidas, no queda ningún sujeto de predicación, ningún *hypokeímenon*<sup>44</sup>. Cada una de estas cuali-

<sup>42</sup> Los términos que atribuye a esta congruencia son variados: *concursum* (*Periphyseon* I.498b23, I.503a4), *contemeratus coitus* (*Periphyseon* I.498b26-7), *armonia* (*Periphyseon* I.501b9), *confluum* (*Periphyseon* III.713c19), *conuentus* (*Periphyseon* III.714a31), *synodus* (*Periphyseon* III.714a33). Los términos más usados generalmente son *concursum* y *coitus* (por ejemplo, *Periphyseon* III.712b7). Eriúgena está comprometido con la idea de que la naturaleza actúa armoniosamente, de modo que esta reunión de cualidades para formar los cuerpos no es caótica ni desordenada. Muchos de los términos de Eriúgena sugieren una analogía con el acto sexual. Las cosas son producidas por un acto de reunión. Esta noción aparecerá en los escritos posteriores de los alquimistas medievales.

<sup>43</sup> Hay un pasaje igualmente idealista en el *De anima et eius resurrectione* de Gregorio, que, sin embargo, Eriúgena no parece haber conocido. Cf. Cappuyns, Maieul, “Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène”, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32 (1965), pp. 205-262. Además: cf. Levine, Philip, “Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa’s *peri kataskeues anthropou*”, en: *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958), pp. 473-492. Esta obra, que lleva el título *Peri Kataskeués Anthropou*, fue escrita en 379 como suplemento a la obra de su hermano Basilio, *Hexaemeron*, y presenta una exposición de la creación del hombre en el sexto día. Era una obra importante y fue traducida al latín cuatro veces entre los siglos VI y XVI, siendo la más temprana la de Dionysius Exiguus, que le dio el título de *De conditione hominis*, mientras que Eriúgena la tituló *De imagine*. Ha sido traducida por W. Moore y H.A. Wilson en *Gregory of Nyssa. Selected Works and Letters*. The Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 5, Michigan: Erdmanns, 1972, pp. 387-427. Una nueva edición del texto griego está siendo preparada por Carlos Steel de la Universidad de Lovaina.

<sup>44</sup> Sorabji, R., “Bodies as Bundles of Properties”, en: *Matter, Space and Motion*, o.c., p. 53.

dades por su parte es entendida como una idea intelectual que es incorpórea (nosotros podemos, por ejemplo, distinguir la idea de color de la idea de peso). Según Gregorio, estas cualidades son independientes una de otra e independientes de cualquier substrato; sólo cuando las pensamos conjuntamente es que obtenemos la idea de materialidad. Cuando son retiradas todas las ideas, la idea de cuerpo se disuelve. Supuestamente, Gregorio heredó esta idea de Plotino, quien, en la *Enéada* VI.3.8, arguye que las sustancias sensibles son un mero “conglomerado” (*symphoresis*) de la materia y las cualidades. La materia no es concebida como un principio real, sino como “una sombra sobre una sombra, una pintura y una apariencia”<sup>45</sup>. La materia es una apariencia para la sensibilidad. En este pasaje, Plotino es un inmaterialista, pero, aún más importante, los cristianos que lo leían fueron capaces de transponer esta teoría a su propio sistema, sin dejar ningún residuo de la materia como una especie de segundo principio, como en la diada indefinida de Platón. Eriúgena explica que el *ex nihilo* desde el cual se producen las cosas es, en realidad, Dios; *ex nihilo* significa *ex Deo*. Dios es la única fuente de todas las cosas y todas las cosas son realmente idénticas con sus ideas inateriales y eternas en la mente de Dios. Este es un idealismo extremadamente radical.

#### *Lugar y tiempo están en la mente*

Para terminar, permítasenos echar brevemente una mirada a dos de las diez categorías, las categorías de tiempo y espacio, pues son cruciales para comprender la manera en que el mundo físico se constituye en la mente de Eriúgena. Por lo demás, las teorías sobre el lugar y el tiempo atrajeron la atención de los primeros comentaristas del idealismo alemán que, correctamente, compararon favorablemente a Eriúgena con la doctrina idealista trascendental kantiana del espacio y el tiempo como las formas puras *a priori* de la intuición sensible. Eriúgena arguye que el lugar es una definición y que la definición está en la mente, por tanto, el lugar está en la mente. En la *Física* IV.4.212a20, Aristóteles había definido el lugar como “el primer límite inmóvil de lo que contiene”. Para Aristóteles, el lugar es la superficie interior por la cual un cuerpo

---

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, p. 51. Véase: Plotino, *Enéada* VI.3.8., pp. 19-37. El término mismo *symphoresis* viene de Epicuro.

contiene a otro, y Eriúgena está de acuerdo con Aristóteles: “el lugar no es mas que el ámbito dentro del cual cada cosa es confinada dentro de límites fijos” [*Nil aliud est locus nisi ambitus quo unumquodque certis terminis concluditur*] (*Periphyseon* I.474b). El lugar es límite, esto es, definición: “el lugar se constituye en las definiciones de las cosas que pueden ser definidas” (*Periphyseon* I.474b). El conocimiento aspira a la definición. Las definiciones de todas las cosas están contenidas en el conocimiento (*scientia*) de las artes liberales; por consiguiente, las artes liberales son los lugares donde las cosas pueden ser definidas. Todas las cosas encuentran sus lugares en las artes. De ahí concluye Eriúgena que el lugar está en la mente, pues las artes están en la mente. Su argumento procede del siguiente modo:

- (1) “Lo que contiene es distinto de lo contenido [*Aliud est enim quod continet et aliud quod continetur*]” (*Periphyseon* I.478b26-7).
- (2) “Los cuerpos están contenidos en sus lugares, por tanto el lugar no está en el cuerpo [*Corpora continentur locis suis; aliud igitur est corpus et aliud locus*]” (*Periphyseon* I.478c27-29). Es decir, el cuerpo pertenece a la categoría de la cantidad, mientras que la definición a la de lugar.
- (3) “El lugar es definición [*locus omnis quia diffinitio est*]” (*Periphyseon* I.475b17).
- (4) “La definición existe en el arte y todo arte está en la mente [*Si enim diffinitio omnis in disciplina est et omnis disciplina in animo, necessario locus omnis, quia diffinitio est, non alibi nisi in animo erit*]” (*Periphyseon* I.475b15-17).
- (5) “El lugar existe únicamente en la mente [*non erit nisi in animo*]” (*Periphyseon* I.475b15-17).

En realidad, Eriúgena está reuniendo varias afirmaciones: (1) la definición implica colocar una cosa en el sentido de localizarla en el esquema fijo de la ciencia, de donde saca la conclusión de que (2) la definición es lugar. Entonces, hace la afirmación más problemática de que, ya que el lugar es definición y la definición está en la mente, por consiguiente, el lugar está en la mente. Al afirmarlo Eriúgena está extendiendo al lugar lo que Agustín y Plotino dicen del tiempo, que existe “en la mente”, y que es por medio de él que la mente mide las cosas. El

verdadero lugar de todas las cosas es su definición esencial, que no cambia y que, en cuanto *logos* o racional, está en la mente. ¿En la mente de quién? Claramente, Eriúgena quiere decir en la mente humana, pues se ha referido anteriormente al hecho de que las artes liberales contienen las definiciones de todas las cosas. La mente humana tiene el poder de definir, de donde todas las cosas que define son puestas en sus lugares propios. Por supuesto, la mente humana, ya que trasciende la definición y el lugar, no puede definirse a sí misma y, por consiguiente, no está localizada en ningún lugar. Además, puesto que la Palabra es el verdadero conocimiento (*cognitio*) de todas las cosas, entonces las verdaderas definiciones están contenidas en la Palabra, pero no hay ninguna sugerencia de que el yo humano que contiene el conocimiento de todas las artes, sea menos omnisciente que la Palabra y, en realidad, Eriúgena dice explícitamente que la naturaleza humana perfecta es omnisciente.

### *Conclusión*

Creo haber demostrado ampliamente que el idealismo existía, en realidad, florecía, anteriormente al surgimiento de la modernidad, y que Eriúgena es un idealista en varios sentidos del término. En realidad, Eriúgena es un idealista tanto en el sentido inmaterialista de Berkeley, como en el sentido más desarrollado del idealismo alemán. Eriúgena tiene un concepto sofisticado y desarrollado de una subjetividad autoconciente y autoprodutiva, de una mente pura que es un sujeto (*subiectum*) que comprende todas las cosas que están por debajo de ella. Además, la mente es realmente responsable de la creación del cuerpo humano material y, también, de la corporeidad aparente de las cosas materiales. Pero, el aspecto clave es que Eriúgena es un idealista en virtud de razones neoplatónicas cristianas, esto es, él quiso hacer justicia a la comprensión de la creación conforme al principio de que lo semejante procede de lo semejante, y quiso pensar hasta sus últimas consecuencias la proximidad entre las mentes divina y humana en términos de la dinámica del autoconocimiento. Influidor por Gregorio de Nisa, Eriúgena pone énfasis en que el flujo temporal que corrompen, y los espacios que aparentemente restringen, en este mundo, no son del diseño original de Dios, sino que son impuestos sobre nuestro mundo humano por la autoignorancia que provocó la caída. Además, en el modo en que Eriúgena

concibe la realidad como constituida por mentes comunicantes, mentes tanto divinas como humanas, está articulando un intuición que es completamente desarrollada en el idealismo hegeliano: la primacía de la autoconciencia. Una consecuencia más general de estas investigaciones es que requerimos repensar la aurora de la subjetividad que, en la filosofía, asumimos que comienza con Descartes, para así marchar hacia una reevaluación del concepto medieval de la mente. Un corolario es que el idealismo resultante de las consideraciones acerca del significado de la creación, puede estar íntimamente ligado al teísmo (una posición que Hegel afirmaba), y aquellos que pretendan distinguir el teísmo del idealismo tienen que reconsiderar la naturaleza del acto de la creación.

(Traducido del inglés por Raúl Gutiérrez)