

MI YO COMO OBJETO DE MI CONOCIMIENTO EN ESCOTO ERIÚGENA

Mariano Brasa Díez
Universidad Autónoma (Madrid)

Resumen: En este trabajo se examina la complicada situación que se plantea el propio Escoto en la relación entre el conocimiento de uno mismo tal y como se presenta ahora, y el conocimiento ideal de uno mismo. En particular me ciño a examinarlo desde el punto de vista del conocimiento de uno mismo; es decir, ¿qué sucede cuando el objeto del conocimiento soy yo mismo, cuando uno está examinándose a sí mismo como objeto? Se analizará cómo el filósofo irlandés utiliza las artes y la dialéctica para desarrollar una teoría complicada e idealista del conocimiento de uno mismo.

La filosofía idealista, por ejemplo la de Fichte, Schelling y Hegel, desarrolla a partir de la expansión del concepto cartesiano de *sabedor de sí mismo* el concepto de un Sujeto Absoluto infinito y libre que se posiciona a sí mismo. Por ello, la relación de Escoto Eriúgena con el idealismo tiene que ser examinada desde el punto de vista de su entendimiento del significado de la subjetividad infinita como la naturaleza esencial de Dios y hombre. Para Eriúgena, el conocimiento propio de Dios se expresa a través del conocimiento humano, y el conocimiento del propio ser humano solamente es posible porque los hombres pueden llegar a ser ellos mismos con su idea en el conocimiento de Dios.

En este trabajo voy a examinar la complicada situación que se plantea el propio Escoto en la relación entre el conocimiento de uno mismo tal y como se presenta ahora, y el conocimiento ideal de uno mismo. En particular voy a ceñirme a examinarlo desde el punto de vista del conocimiento de uno mismo; es decir, ¿qué sucede cuando el objeto del conocimiento soy yo mismo, cuando uno está examinándose a sí mismo como objeto? Vamos a examinar las declaraciones de Escoto Eriúgena sobre la naturaleza y la

extensión que tiene el hombre del conocimiento de sí mismo y, en particular, sus sorprendentes declaraciones, aparentemente contradictorias, sobre si los humanos tienen conocimiento perfecto de sí mismos, cuando en realidad no saben qué o quiénes son (I. 487a-b)¹. Para Eriúgena el punto álgido se da cuando el conocimiento no se distingue de la ignorancia y los dos se combinan dentro de una *dialéctica negativa*, y esto es un producto del mismo entendimiento.

Como anota Hegel, cuando el ser humano se convierte en un objeto para sí mismo en el *cogito* es, estrictamente hablando, no tanto un objeto, sino algo que se transforma en un objeto². Es exactamente este proceso de la unificación de sujeto y objeto en la identidad misma de la subjetividad lo que el filósofo irlandés quiere expresar. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que trabaja constantemente con una terminología inadecuada para expresar la naturaleza de la conciencia y su entendimiento reflexivo de sí misma. Tiene que adaptar considerablemente una terminología que le llega de sus lecturas griegas y latinas. Así habla del propio conocedor del entendimiento, con la habilidad que le caracteriza para comprender o conocer, en términos de *intelligere*, *cognoscere*, *scire*, o para definirse a sí mismo con los términos *diffinire*, *definire*. Sin embargo, habla del entendimiento existencial e ilimitado de su propia conciencia como una especie de no-conocimiento, *nescire*. En el siglo XI el monje Gaunilo, en su *Defensa del insensato* y respondiendo a San Anselmo, va a intentar distinguir entre *cogitare* e *intelligere*, pero los dos términos jamás recibieron una diferenciación técnica y definitiva. Ahora vamos a echar una mirada a las fuentes del concepto de conocimiento de Eriúgena.

EL CONCEPTO DE AUTO-CONOCIMIENTO DE SAN AGUSTÍN

La importancia del discurso del auto-conocimiento que encontramos en la filosofía de Eriúgena se ve claramente cuando nos percatamos que está modificando radicalmente la doctrina del *cogito* agustiniano con el que se había encontrado muchas veces en los escritos de Agustín de Hipona³. En el

¹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Das Problem des absoluten Selbst-Bewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena*, en su *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, pp. 484-515. Cfr. B. MCGINN, *The Negative Element in the Anthropology of John the Scot*, en R. ROQUES (ed.), *Jean Scot Erigène et l'histoire de la Philosophie*, Paris, CNRS, 1977, pp. 315-325.

² Cfr. G. W. HEGEL, *Logic. Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, vol. I, trad. W. Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1968, pp. 60-75; Cfr. también J. G. FICHTE, *Science of Knowledge with the First and Second Introductions*, trad. P. Heath y J. Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

³ Por ejemplo *Confessiones* XIII, xi; *Solliloquia* II, i, I; *De libero arbitrio* II, iii, 7; *De civitate Dei* XI, 26; *De vera religione* XXXIX, cap. 73; *Contra Academicos* III, xi, 26; *De Trinitate* X, 10, 13-16, XV, 12, 21, etc. Cfr. E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 191-201; Cfr. J. WEINBERG, *Ockham, Descartes and Hume: "The Sources and Nature of Descartes' Cogito"*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977. Agustín usa el *cogito* como un peldaño en la prueba de la existencia de Dios que aparece en el *De libero arbitrio*, pero también lo utiliza para argüir en favor de la inmaterialidad de la mente.

cogito, Agustín había encontrado un argumento para superar el escepticismo, cuando descubrió que aunque alguien esté dudando, o incluso dudando que está dudando, no puede negar que existe. Pero el *cogito* también dio a San Agustín una inserción en el conocimiento de la naturaleza de la *imago Dei*, en cuanto que para él, los poderes de la mente de ser, saber y amar, son como espejos de la Divina Trinidad. Agustín explora el dinámico interior de las facultades del alma y sus relaciones con la Trinidad⁴:

"Me gustaría que los hombres considerasen tres aspectos de sí mismos. Estos tres aspectos son algo muy diferente de la Trinidad, pero sólo hago la sugerencia como si se tratase de un ejercicio mental que permitirá a la gente explorar y sentir lo distante que están de ella. Las tres cosas que quiero decir son la existencia, el conocimiento y la voluntad. Porque yo soy, yo conozco y yo quiero. Sé que soy, y sé que quiero. Quiero ser y quiero conocer"⁵.

La naturaleza de la tríada de la mente es, para San Agustín, un paradigma de la Trinidad y también lo es para Escoto Eriúgena. Pero esta naturaleza tripartita también revela una vida dialéctica e interior entre los poderes y las funciones de la mente que el propio Escoto desarrolla de modo admirable⁶.

San Agustín asegura que la verdad y la certeza infalibles se combinan en el conocimiento de la mente de su propia existencia. En el *De quantitate animae* y en las *Confessiones*, por ejemplo, también dice que el propio conocimiento de la mente puede ser analizado para mostrar que la mente no es una sustancia física como el aire o la luz, sino una sustancia no-física.

San Agustín continúa definiendo la mente en términos de su búsqueda dinámica de sí misma mediante el conocimiento. En la cuestión 15 ("Sobre el entendimiento") del *De diversis quaestionibus* (PL. XL. 15) sostiene que cualquiera que se conoce a sí mismo, se comprende a sí mismo, y que cualquiera que se comprende de esta manera, es finito. Este argumento va a aparecer más tarde en la *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 3 de Tomás de Aquino y lo encontramos aplicado a Dios. Santo Tomás tiene que enfrentarse con la objeción según la cual Dios es finito porque se entiende a sí mismo perfectamente y entonces es limitado. Este argumento procede de San Agustín. Pero el de Aquino lo resuelve diciendo que Dios puede ser llamado finito en el sentido

⁴ Descartes, más tarde, desarrolla la relación entre la noción del *cogito* y el concepto teológico de hombre como *imago Dei* en la III^a Meditación. Cfr. E. S. HALDANE y G. R. ROSS (eds.), *The Philosophical Works of Descartes*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 170. Podemos ver las observaciones de Eriúgena en la trinidad del *cogito* en *Periphyseon* I. 490b donde dice: "muestro que soy (*ousía*), puedo conocer que soy (*dynamis*), conozco que soy (*enérgeia*)" y en 505c-d, Eriúgena llama a ésta "la inseparable e incorruptible trinidad de nuestra naturaleza" (*trinitas inseparabilis incorruptibilisque nostrae naturae*).

⁵ Cfr. *Confessiones* XIII, ii. O. du ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966. Cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, Aschendorff, 1967.

⁶ B. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, ed. D. B. Burrell, London, Darton, Longman and Todd, 1968, pp. 183-220.

limitado de la situación, pero que Dios es actualmente infinito. El irlandés también hará una conexión entre comprensión de uno mismo y finitud, y así negará que la mente (de Dios o del hombre) pueda comprenderse a sí misma, para salvaguardar la infinitud de la mente.

Agustín usa los mismos términos que Escoto Eriúgena en su *De Trinitate* IX, 12, 18, donde dice que al conocer "la mente engendra un conocimiento de sí misma". En el *De Trinitate* X, 3, 5 el obispo de Hipona arguye que la mente se busca a sí misma y busca conocerse. Agustín intenta varios modelos de este tipo de conocimiento de uno mismo. ¿Busca la mente una imagen de sí misma, una imagen que se ha hecho de sí? ¿Lo consigue conociéndose a sí misma mediante el conocimiento de otras? ¿Sabe lo que es la esencia en un sentido universal, pero no en particular? ¿Es como el ojo que no puede verse a sí mismo? Después de todos estos interrogantes, Agustín contesta diciendo que en la búsqueda por conocer, y sabiendo que no se conoce, es entonces cuando la mente descubre su propia naturaleza: "cuando la mente trata de conocerse a sí misma, es consciente de lo que es buscando, es decir, llega a conocerse en el momento que reconoce su propia ignorancia cuando se conoce a sí misma"⁷. La mente se auto-conoce en el acto de auto-buscarse (*De Trinitate* X, 10, 13-16), y "cuando la mente se conoce a sí misma, conoce su propia sustancia"⁸.

El examen que ha hecho San Agustín conlleva unos problemas profundos que aflorarán en los argumentos averroístas del siglo XIII y que entran a formar parte de los problemas de Descartes y los racionalistas a la hora de formular un concepto adecuado del conocimiento de uno mismo. Aunque con una cierta tendencia idealista, San Agustín desarrollaba más habitualmente su concepto de la naturaleza del alma y su conocimiento de sí mismo en términos de *sustancia* o *ser*. El alma es una sustancia intelectual y racional, la naturaleza interna del ser humano que tiene una existencia más o menos independiente del cuerpo⁹.

EL CONCEPTO GRIEGO DE CONOCIMIENTO NEGATIVO

Es verdad que Escoto Eriúgena desarrolla su teoría del alma y su auto-conocimiento basado en conceptos de San Agustín, pero no es menos cierto que pone todavía más énfasis en la naturaleza *negativa* del alma humana y sus poderes de conocimiento. Así tomó de Gregorio de Nisa y especialmente

⁷ *De Trinitate* X. 3. 5. Cfr. G. HOWIE, *Augustine on Education*, Chicago, Rehnery, 1969, p. 263. El problema aparece por primera vez en la *Enéada* V, 3. 1 de Plotino.

⁸ Cfr. G. HOWIE, *op. cit.*, p. 268.

⁹ Cfr. *Confesiones*, VII, 17 y *De Trinitate* X, 7, 9. R. H. NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, Louisville, University of Kentucky Press, 1969, p. 5. En *De quantitate animae* XIII, 22, San Agustín nos ofrece una definición del alma como "una cierta sustancia adaptada que participa en razón de la función del cuerpo". Pero véase *De Genesi ad litteram* VII, 21.

de Máximo el Confesor la idea según la cual el alma no se conoce y no puede conocerse a sí misma como es; no puede formar un concepto adecuado de sí misma y no puede definir su propia esencia. El alma, para Eriúgena, siguiendo las influencias de Máximo, no sabe *lo que es*, simplemente sabe *que es*¹⁰. Por esta razón Escoto se ve obligado a modificar la tríada agustiniana de ser, conocer y querer (amar), para añadir un componente *negativo*. Por ejemplo, en *Periphyseon* IV, 776c, escribe sobre la imagen de la Trinidad dada por la tríada de mi ser, mi conocimiento de que existo, y mi ignorancia de lo que soy.

Para Máximo y Eriúgena, la *ousía* en sí misma es una e infinita, es decir, no circunscrita por ninguna cosa o ninguna categoría o límite de ninguna clase. *Ousía*, como infinita, no es como las quiddidades (o sustancias) que podemos encontrarnos en el espacio temporal mundano de efectos y que pueden ser limitados y definidos por sus "circunstancias" (*circumstantiae*). Todo lo que puede decirse de la *ousía* infinita es que *es*, que existe. Además, *ousía* infinita o sustancia infinita es, al mismo tiempo, *sujeto* (*subiectum*) infinito, y entonces es a la vez consciente y consciente de sí misma¹¹. No puede limitar nunca su propia naturaleza. No puede formar un concepto de su naturaleza porque no puede hacerse un objeto, o encuadrarse a sí misma en una comprensión propia. Se conoce a sí misma en su existencia sin formas, en un conocimiento de sí misma sin formas. Para entender este discurso tenemos que ver cómo aborda Escoto Eriúgena el problema del conocimiento intelectual en términos de la estructura paradigmática del conocimiento dado por las artes liberales.

LAS ARTES COMO LA ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO

Para entender el conocimiento de uno mismo, es necesario que veamos la función de las artes como *mediadoras* del conocimiento de la mente en sí misma. Eriúgena concibe el conocimiento como ordenado dentro del armazón que encuadra a todas las artes liberales¹². El filósofo irlandés tiende a hablar de las artes liberales como si representasen facultades del alma y una descripción categórica del sistema de conocimiento, en lugar de un sistema educacional de clasificaciones que es "puramente" externo. De esta manera, Escoto está menos interesado en la cuestión tradicional de la ordenación de

¹⁰ Máximo recoge esta idea de Gregorio de Nisa, y Eriúgena se basa en los *Ambigua* de Máximo. Cfr. J. J. O'MEARA y L. BIELER, *The Mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, 1973, pp. 42-45.

¹¹ Hegel, en su *Logica*, critica a Spinoza por ser completamente incapaz de proyectar a través de esta transformación de sustancia infinita en sujeto. Eriúgena habla del alma como una especie de sujeto (*subiectum*) en relación a sus poderes de conocimiento, pero es, seguramente, incapaz de expresar la "subjetividad" del sujeto cognoscente en un sentido completamente moderno; todo lo que puede decir es que, como sujeto, conoce que es, pero no lo que es.

¹² De hecho, todo conocimiento sobre el mundo está contenido en el libro de la naturaleza, y este libro está escrito con la ayuda de las artes liberales. Cfr. D. F. DUCLOW, "Nature as Speech and Book in John Scottus Eriugena", en *Mediaevalia* 3 (1977) 131-140.

las artes, su importancia pedagógica y su número, que en su status *metafísico y epistemológico*. Eriúgena entiende las artes como *poderes o hábitos* de la mente humana; en realidad, esos son los únicos poderes de la mente que menciona. Esos poderes son esenciales a la mente y forman parte de la esencia de la mente, porque confieren eternidad a las actividades de la mente y la proporcionan su habilidad y su disciplina. Todo esto juega un papel muy importante en la manera en la que la mente piensa en sí misma. Sin embargo, este pensador del renacimiento carolingio no permite que se desarrolle la faceta psicológica, porque si lo hiciera interferiría con su fuerte convicción de la unidad y la integridad de la soberanía psíquica.

Ahora vamos a considerar, aunque sea brevemente, lo que constituye la naturaleza de las artes liberales para Escoto Eriúgena. Considera que están naturalmente presentes en cada mente humana, aunque sólo unos pocos las utilizan y las alimentan, mientras que otros las ignoran¹³. Se llaman artes liberales porque desempeñan un papel muy importante al *liberar* la mente de sus ataduras con sus funciones más básicas, como los sentidos externos y sus fantasías e imágenes; conducen la mente paso a paso y la guían hasta contemplar los dominios más racionales e intelectuales. La contemplación de las verdades eternas contenidas en las artes liberales contribuye a la auto-trascendencia del alma y, desde el punto de vista de Escoto, hace al alma inmortal. Ya en las *Annotationes in Marcianum*, tenía esta altísima consideración de las artes¹⁴:

"El estudio de la filosofía hace inmortal al alma, y si alguien dijera sobre esto que las almas son estúpidas y que no tienen experiencia en la búsqueda de la sabiduría, y que son, consecuentemente, mortales, alguien tendría que contestar que todas las artes que el alma racional utiliza están naturalmente presentes en todos los hombres, tanto si las usan bien o abusan de ellas, como si no practican estas artes, y por esta razón cada alma es inmortal por la búsqueda de la sabiduría inherente en sí misma" (traducción propia).

En sus primeros escritos Eriúgena dice que el alma se hace inmortal por la búsqueda de la sabiduría (es decir, las artes), la cual es inherente en sí misma¹⁵, como acabamos de ver. En el *Periphyseon* mantiene ese vínculo existente entre las artes y la inmortalidad del alma, pero ahora no está muy seguro de qué causa qué. Como vamos a ver, Eriúgena opta por una relación

¹³ Descartes, en su *Discurso del método*, dice que sentido común y razón son iguales naturalmente en todos los hombres. Por esta razón, dice Eriúgena, las artes se llaman "naturales" (*naturales*, I. 486b).

¹⁴ Cfr. W. H. STAHL, R. JOHNSON and R. BURGE, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol. I, New York, Columbia University Press, 1977, p. 88. Cfr. G. MATHON, "Les formes et la signification de la pédagogie des arts libéraux au milieu du IXe siècle", en *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Paris, 1969, pp. 47-70.

¹⁵ La sabiduría se descubre, como dice Escoto Eriúgena, *per studium et naturam*. "Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam", nos había dicho en sus *Annotationes*, pero se sirve del término filosofía como un nombre general que designa al que persigue la sabiduría, el que anda en pos de la sabiduría; sin olvidarnos que filosofía es amor a la sabiduría.

entre las artes y el alma, lo cual significa que se crean y se reciben mutuamente en un intercambio dialéctico:

"Ha sido correctamente estudiado e interpretado por los filósofos que las artes son eternas y están inmutablemente ligadas al alma para siempre, de tal manera que parecen no ser algún tipo de accidente del alma, sino poderes naturales (*naturales virtutes*) (y acciones) que no se separan y, además, no pueden separarse, y que no vienen de ningún sitio, sino que están innatas en el alma, y son partes de su naturaleza; entonces no está claro si son las artes las que nos confieren eternidad porque son eternas y están eternamente asociadas con el alma, o si, por razón del sujeto (*ratione subiecti*) que es el alma, la eternidad la reciben las artes... o si ambos casos concurren, es decir, que todo sea eterno, y de esta manera no pueden ser separadas la una de las otras" (I.486c-d. traducción propia).

Debemos entender aquí las artes como significando el conocimiento de todas las cosas. La ciencia va a ser entendida bajo dos aspectos: a) incluye las ideas o formas o razones de todas las cosas y b) también el poder (*dynamis*) de conocimiento. Los dos aspectos están unidos en el ser (o mente) de Cristo, porque para Él el conocimiento de cosas es su ser, como Eriúgena aprendió de Dionisio: *Cognitio enim, ut ait sanctus Dionysius, eorum quae sunt ea quae sunt est* (II.559b).

De este modo, en las *Exposiciones*, Eriúgena dice que todas las artes vienen de Cristo:

"Así como muchas aguas de diversos cursos fluyen juntas y van a parar al lecho de un solo río, así las artes naturales y las artes liberales se tornan una sola y con el mismo significado de contemplación interior, que la máxima fuente de toda sabiduría, que es Cristo, se insinúa desde todos los ángulos, después de las diversas especulaciones de la teología" (I. 550, traducción propia)¹⁶.

Al llegar aquí y de cara a nuestros intereses, tenemos que decir que las artes deben ser entendidas tanto como el sistema de conocimiento organizado en una estructura estable e invariable, como el poder (*dynamis*) que tiene la mente para pensar y conocer. Pero ya hemos visto que la dialéctica es la "madre de las artes" (V. 870b) y que la estructura del conocimiento en las artes es una con la estructura de la dialéctica. Así, las artes incluyen los movimientos de la dialéctica (y de la mente) en sus *exitus* y *reditus*, en sus movimientos dialécticos positivos y negativos. Eriúgena, de hecho, está usando un concepto de dialéctica que incluye un proceder de ramificaciones con definiciones –la ramificación se llama *horistiké* (ὁριστική) en el *De praedes-*

¹⁶ Ut enim multe aquae ex diversis fontibus in unius fluminis alueum confluunt atque decurrunt, ita naturales et liberales discipline in unam eandemque interne contemplationis significationem adunantur, qua summus fons totius sapientie, qui est Christus, undique per diversas theologie speculationes insinuatur". Cfr. J. BARBET (ed.), *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, CCCM 31. Turnholt, Brepols, 1975, p. 16.

tinatio (386a)–. Como las artes son el conocimiento de todas las cosas y el conocimiento de cosas es, para Eriúgena, dado en definiciones, la estructura de la dialéctica organiza realmente todas las cosas dentro de sus clases de definiciones y esto quiere decir dentro de sus "contenidos", categorías, géneros, especies y formas. La dialéctica llega hasta los individuos (o *átoma*, como los llama Eriúgena en I. 479c). Esto quiere decir que las artes contienen las definiciones de todas las cosas ordenadas en series dialécticas. Las artes, por decirlo de alguna manera, reparten realidad entre los niveles preordenados que son producidos por el movimiento de la dialéctica dentro de sus géneros y especies (Cf. II. 526a-c, IV. 748c). Así, después de examinar la dialéctica como "el arte que estudia los conceptos comunes de la mente" (I. 475a)¹⁷, Eriúgena pregunta:

"¿Qué nos impide clasificar el método de definir entre las artes, de ligarlo al arte de la Dialéctica, cuya propiedad es dividir y combinar y distinguir las naturalezas que pueden ser entendidas y dar a cada una su propio lugar, y por esto es llamada habitualmente por los sabios verdadera contemplación de las cosas (*vera rerum contemplatio*)? (I. 486b, traducción propia).

Escoto Eriúgena argüirá ahora que el concepto de lugar (*locus*) tiene que ser entendido para significar el lugar que las cosas ocupan en el esquema dialéctico de definiciones. Cosas que parecen existir externamente en lugares, en la actualidad derivan su ser de la dialéctica de la mente que las encuentra y las coloca en relación con el género más alto de *ousía*. Todas las cosas tienen su ser por ser conocidas y definidas por la mente. Luego las artes son el poder dinámico de la mente, como si fuese la mente en movimiento, y estas artes ponen las cosas en su lugar, en el esquema dialéctico de la naturaleza y, además, proporcionan las definiciones de todas las cosas. Examinaremos esto que acabo de decir con todo detalle para poder entender lo que sucede cuando la mente quiere definirse a sí misma, es decir, ponerse en su sitio. Si la mente se da un lugar y se define a sí misma, tiene que ser porque es la causa de sí misma, porque es el conocimiento de ser de las cosas lo que causa su ser, como ya hemos visto.

¹⁷ Eriúgena se refiere a los conceptos comunes de la mente (*conceptio mentis*) también en I. 491c. Puede verse también *Annotationes in Marcianum*, ed. C. Lutz, Cambridge, Mass., Medieval Academy of America, 1939, p. 103; *De praedestinatione*, 391b, 415c. Eriúgena define *enthymemes* como conceptos comunes. Este definición también se encuentra fundamentada en Boecio y Casiodoro, Cfr. G. THÉRY, "Scot Erigène: traducteur de Denys", en *Archivium Latinitatis Medii Aevi, Bulletin du Cange* 6 (1931) 215-216. El irlandés confunde lo que son dos nociones esencialmente diferentes. Aristóteles trató de las *enthymemes* (movimientos animados de las premisas a la conclusión) en *Retórica* I. 2, 1356b y 2. 22. 1395b. El Estagirita trata de los conceptos comunes en los *Tópicos*.

ARTES, DEFINICIÓN Y SIGNIFICADO DE LUGAR

Todas las cosas están circunscritas y están contenidas en sus definiciones, y estas definiciones están ordenadas en la dialéctica¹⁸. La definición está conectada con el lugar. En el libro I del *Periphyseon* las artes entran a formar parte del discurso de la naturaleza del lugar (*locus*), y la intención principal del argumento es demostrar que todas las artes tienen algo que ver con definiciones, y que estas definiciones pueden ser pensadas como los lugares de las cosas definidas¹⁹. Eriúgena define muchas veces lo que es el lugar y así en I. 474b dice que "lugar no es nada más que la frontera (*ambitus*) por la cual cada cosa está encerrada dentro de ciertos límites (*certis terminis*)", y un poco después, en I. 478b, repite esencialmente esta misma definición²⁰. Semejante definición de lugar que se escalona a la incorporeidad se encuentra en los *Munich Passages*, donde el lugar se describe como una *incorporea capacitas qua extremitates corporum ambientur et qua corpus a corpore seiungitur*; se trata, por lo tanto, de una capacidad incorpórea por la que las extremidades del cuerpo están encerradas y por la que un cuerpo está separado de otro. Todavía no sabemos con certeza si esta definición pudo haber sido influenciada por Escoto Eriúgena.

El irlandés considera la definición como una noción inmaterial e intelectual que expresa la *ousía* de cada cosa y esto le lleva a concluir que lugar (*locus*) es en sí mismo inmaterial e intelectual:

"¿Quién entre los verdaderos sabios pondría un lugar, o límite, o definición o cualquier tipo de circunscripción dentro de la cual cada sustancia está confinada, dentro de las cosas que son accesibles a los sentidos corporales, cuando ve que los límites de la línea o triángulo o cualquier plano o figura sólida son incorpóreos? Y de igual manera en el caso de cuerpos naturales, si son sensibles por la mezcla propia de los elementos de los que se forman o eluden los poderes mortales de percepción por su finura, los límites de su naturaleza son percibidos sólo por el entendimiento" (I. 484b-c, traducción propia).

Hasta el universo como conjunto tiene como lugar sólo sus fronteras: "luego el lugar (*locus*) del universo es su límite más extremo" (I. 481d); y Eriúgena seguirá desarrollando la idea de que no haya, hablando con propiedad,

¹⁸ Escoto Eriúgena utiliza los términos *circumscribere*, *circumcludere*, *ambire*, *circumponere* y *terminare*, indicando todos la misma idea de circundar algo dentro de unas fronteras o límites (*peras*) naturales.

¹⁹ Cuando uno se encuentra con estas ideas no le queda más remedio que echar un vistazo a la Historia de la Filosofía y recordar la doctrina del Cusano en su *De li non aliud* donde sigue a Eriúgena al considerar la definición como envolviendo la definición esencial en su forma más verdadera. Y así tendríamos que la definición define, es decir, delimita, circunscribe dentro de los límites naturales de las cosas.

²⁰ Esta definición suena muy aristotélica. Leamos Aristóteles, *Physica* IV. 4. 212a, y después veamos E. GRANT, *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 5.

ni arriba ni abajo, ni cualquier otra dirección en el universo en su conjunto. El mundo, dice el filósofo irlandés, no es un lugar (I. 478c)²¹. Comentando los términos "más arriba", "más abajo" e "intermediario" como aplicados al mundo dice, en una adición al texto del manuscrito de Reims:

"Porque estos nombres no proceden de la naturaleza de las cosas, sino del punto de vista de alguien que la considera por partes. Porque no hay arriba y abajo en el universo y, por consiguiente, en el universo no hay ni más arriba ni más abajo ni intermedio. Las nociones son rechazadas por una consideración del conjunto (*universitas consideratio*), (I. 467a, traducción propia).

Continúa diciendo Escoto que lugar no puede ser pensado como algo separado del tiempo y deduce de esto que todas las cosas están contenidas en espacio y tiempo. Pero los dos están alternativamente comprendidos por la mente a través de definiciones que existen sólo en la mente²². En este momento está viendo las artes como una especie de enciclopedia de las definiciones de todas las cosas, y utiliza lugar (*locus*) como la posición de estas definiciones en un argumento que se parece mucho al concepto de lugar (*topos*) que Aristóteles utiliza en los *Tópicos*²³. Todas las cosas están localizadas en sus definiciones en la mente y deducen su ser del conocimiento que la mente tiene de ellas.

Eriúgena ahora va a examinar el significado dialéctico de la propia definición y hace una distinción entre definiciones genuinas que verdaderamente "contienen" todas las cualidades de lo que es definido, y otro tipo de definiciones más "nominales" o evidentes.

"Dentro de las artes liberales también se encuentran muchas definiciones: porque no hay arte sin sus definiciones, como son las definiciones dialécticas de género, de especie, de nombre, *a priori*, *a posteriori*, de contrarios y otras definiciones de las que no tenemos tiempo para hablar de ellas ahora. Por-

²¹ Cfr. Nicolás de CUSA, *De docta ignorantia* II, xi. Todo este capítulo está dedicado al movimiento. Cfr. K. HARRIES, "The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor", en *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975) 5-15; A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957. Debo recordar aquí que también San Anselmo en su *Proslogion*, cap. 13, distingue tres clases de seres: los que son totalmente limitados (*omnino circumscriptus*); los que son totalmente ilimitados (i. e. Dios) y, finalmente, los que son a la vez limitados e ilimitados (*circumscriptus autem simul et incircumscriptus*) y pone el ejemplo de las almas que están todas en todo el cuerpo, y también están en los cuerpos.

²² Eriúgena, siguiendo a los griegos, como él mismo dice, ve el lugar y el tiempo como algo ligado e inseparable entre sí en I. 481c y V. 1000d-1001a. Espacio y tiempo "contienen" o "circunscriben" todas las cosas, y realmente las cosas sólo pueden ser conocidas a través de sus "circunstancias" espacio-temporales (I. 487a-b). Como en Proclo, espacio y tiempo forman una especie de intermediario entre las causas eternas y los efectos. Eriúgena recurre a la autoridad de Agustín en su *De musica* VI para refrendar esta idea (I. 482b). Para la forma atemporal de tiempo, puede verse también aquí el capítulo XVI de la obra de Nicolás de Cusa, *De li non aliud*.

²³ Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos*. Cfr. D. ROSS, *Aristotle*, London, Methuen, 1964, pp. 56-58, y el excelente estudio de J. D. G. EVANS, *Aristotle on Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

que las definiciones dialécticas se extienden sobre un campo tan amplio que, desde cualquier punto de la naturaleza de las cosas, la mente dialéctica (*dialecticus animus*) encuentra un argumento que restablece un material dudoso y describe el *esse* del argumento (o la base del argumento) como un lugar" (I. 474c-d, traducción propia).

Eriúgena tiene reglas estrictas sobre los tipos de definiciones y su firmeza. Siguiendo a San Agustín, dice que la única definición real es la definición esencial, que define ni mucho ni poco, pero que cuenta lo que es una cosa y la distingue de todas las demás²⁴:

"Y aunque algunos piensen que hay muchos tipos de definiciones, sólo esto y de verdad esto debe ser llamado definición, lo que habitualmente es llamado *ousiodes* por los griegos y que nuestros escritores llaman *essentialis*. Para otros, en cambio, son o enumeraciones de las partes inteligibles de la *ousía*, o corolarios que provienen del exterior mediante sus accidentes, o cualquier tipo de opinión sobre la definición. Pero sólo el *ousiodes* admite como propósito de definición aquello que realiza la perfección de la naturaleza que define. Porque una definición, como dice San Agustín, admite nada más y nada menos que lo que ha tratado de definir" (I. 483d-484a, traducción propia).

Eriúgena cambia el concepto de definición esencial, tal como lo heredó de la tradición dialéctica latina, y lo modifica de acuerdo con el conocimiento de su teología negativa, que, como hemos visto, mantiene que una esencia infinita no puede ser circunscrita o definida y, sin embargo, sólo puede ser indicada. Aquí Eriúgena está interesado en definiciones en cuanto que localizan o sitúan la cosa definida. De hecho, trabaja normalmente con tres tipos de definiciones distintas: 1) definición *per species et differentiam* que llama definición *substantial* (esta definición nos llega procediendo a través de géneros y especies, como aparecen en el "Árbol de Porfirio"; por ejemplo, hombre es un animal racional); 2) definición que localiza la cosa enumerando las *circunstancias* que la rodean (IV. 772b), y es la vía según la cual todas las cosas están definidas en el espacio-tiempo (cf. I. 468c, donde espacio y tiempo se dice que son lo necesario para que pueda existir algo en el universo); 3) la definición *negativa*, que dice que algo es, pero no lo que es²⁵. Escoto no señala claramente qué forma de definición está utilizando en los diferentes momentos y situaciones, y esto le permite decir que hombre puede ser definido (como ani-

²⁴ Escoto Eriúgena mantuvo una larga discusión sobre la manera de compaginar las definiciones con la doctrina que aparece en el libro IV del *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capella, donde la señorita Dialéctica da varios ejemplos de definiciones en ambos sentidos, en sentido amplio y en sentido estricto. Cfr. W. H. STAHL, R. JOHNSON and R. BURGE, o.c., vol. 2, p. 114, donde la definición es entendida como uno de los cinco predicables.

²⁵ El filósofo irlandés se refiere a la definición negativa en I. 488b, donde materia es definida negativamente como no siendo nada de las cosas que son. Todas estas definiciones deben estar sometidas a la dialéctica negativa. Así definiciones positivas, como "el hombre es un animal racional", o "el hombre es una idea en la mente de Dios", de hecho tienden a ser negativas, o lo más relativamente ciertas.

mal racional) y también elude cualquier definición, a causa de su naturaleza infinita y esencialmente negativa. Vamos a detenernos brevemente en esto.

Mediante este argumento concerniente a la naturaleza de las artes, Eriúgena es capaz de discutir la posición idealista según la cual *lugar* está en la mente (*animus*):

ALUMNO: "Por estos argumentos me veo forzado a confesar que el lugar solamente existe en la mente (*animus*). Porque si cada definición está en el arte y cada arte está en la mente, cada lugar, puesto que lugar es definición, no estará necesariamente en ninguna otra parte sino en la mente" (I. 475b, traducción propia).

Está claro desde la discusión del libro I del *Periphyseon* que Eriúgena está interpretando las artes de una manera idealista e intelectualista. Está interesado en ellas como una región puramente mental, una región de significados mentales y proposicionales, cuyos verdaderos valores están fijados de antemano y son invariables. Las artes son una serie de verdades intelectuales y eternas. Son entidades inteligibles que tienen su existencia sólo en la mente. Además, el universo como tal, cuyo lugar está definido como circunferencia o límite más externo (I. 481d), se dice que está contenido en su definición natural, como todas las demás cosas (cf. I. 480a: "todas las cosas están contenidas en sus definiciones naturales") y entonces está, de hecho, en la mente divina (porque "las definiciones de todas las cosas existen en Él como instaladas", I. 468c). Esta es una teoría extraordinaria que recuerda mucho la reminiscencia del inmaterialismo de Berkeley²⁶. Pero Eriúgena va a llegar todavía más lejos y, aplicando su enseñanza de la identidad de la imagen y del arquetipo, dirá que las definiciones de todas las cosas están también contenidas en la mente humana y que, entonces, la mente humana es actualmente el lugar del universo mismo.

Eriúgena habla de la mente como dando ser a las artes, como un nacimiento en el alma, pero al mismo tiempo el entendimiento es sólo el descubridor de las artes, no su creador (III. 658b). En I. 521b, el irlandés habla de las artes como eternas, invariables y completas. Pueden ser pensadas, a la manera agustiniana, como seres superiores a la mente en cuanto que son realidades inmutables que la mente puede contemplar. Como el concepto de número en el *De libero arbitrio* de San Agustín, estas artes estarían en el mismo nivel que las ideas platónicas y serían idénticas a las ideas en la mente divina. De hecho, Eriúgena piensa generalmente en las artes como contenidas en la mente de Dios. Son las ideas de Dios o Sus deseos. Escoto, cuando hace

²⁶ Cfr. George BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, Dublin, 1710. Berkeley fue un estudioso del mundo griego y en sus libros de notas aparecen referencias a Máximo el Confesor, lo cual nos lleva a sospechar que su inmaterialismo estuvo influenciado por la tardía filosofía griega.

referencia a ellas, utiliza términos tales como *rationes* o *notiones* o *ideae*. Inicialmente distingue las ideas de esta clase de las *notitiae* de la mente humana²⁷.

LAS ARTES Y EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO

¿Cuál es, entonces, el lugar de las artes en la jerarquía de las cosas? Como las artes colocan en su lugar a todas las demás cosas, ¿también se colocan ellas mismas en el lugar oportuno? ¿Está la mente por debajo de las artes o, más bien, las trasciende porque las conoce? Como las artes contienen las ideas, ¿están realmente en la mente divina? ¿Están en la mente humana? O tenemos que hablar de un reino intermedio de los inteligibles, como algunos de los platónicos han pensado? ¿Es la mente la causa de las artes y su conocimiento, o producen las artes el conocimiento que está en la mente? Después de todos estos interrogantes que podemos hacernos, Eriúgena ve las artes como intermediarias: contienen las ideas de todas las cosas y puede decirse que las organizan y las entienden, según la manera peculiar de hablar de Escoto. Podemos decir, entonces, que las comprenden y que son comprendidas. Eriúgena llega a hablar de las artes como si tuvieran su propia mente y su propio conocimiento, que en realidad tienen, si son pensadas como inseparables del *Logos* divino que las contiene.

¿Están las artes, entonces, por encima de la mente o están contenidas en la mente? En el libro I de su *Periphyseon* Eriúgena da una respuesta: "las artes liberales que están constituidas en el alma son diferentes del alma misma, que es una especie de sujeto (*subiectum*) de las artes, mientras que las artes parecen ser una especie de accidentes que son inseparables de, y naturales al, alma" (I. 486b). Esta interpretación cambiaría las artes a accidentes de una sustancia (la mente o el alma). Un poco después y también en el libro I el autor del *Periphyseon* conecta las artes con la tríada de esencia, poder y acción (*ousía, dynamis y energeia*). Las artes son poderes u operaciones del alma; pertenecen o bien a *dynamis* o a *energeia*. En este libro I su autor no intenta explicar más que la relación de las artes con la mente o su posición en la jerarquía de ser y conocer.

En el libro IV, sin embargo, Eriúgena se enfrenta directamente al problema de la relación de las artes con el alma. El discurso entero es crucial para su teoría del conocimiento humano y la comprensión del conocimiento de sí mismo. Vamos a examinarlo con más detalle²⁸. En el libro IV del *Periphyseon*

²⁷ Eriúgena, algunas veces, utiliza el término *notio* para las ideas divinas y *notitia* para las ideas humanas. Sin embargo, su terminología es inconsistente y así, en IV. 779a utiliza *notitia* para referirse a las ideas divinas y *cognitio* en referencia al conocimiento humano. El conocimiento de Cristo es llamado normalmente también *cognitio*. Debido a esta flexibilidad terminológica, Escoto Eriúgena es muy capaz de asimilar el conocimiento humano con la sabiduría divina.

²⁸ Esta sección del *Periphyseon*, lib. IV, caps. 7-9 ha sido estudiada muy detalladamente por J. GRACIA en su "Ontological Characterisation of the Relation between Man and Created Nature in Eriugena", en *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978) 155-166. En mi trabajo sigo algunas de las interpretaciones del propio Gracia, pero no estoy de acuerdo con su

habla del problema general de cómo el hombre puede ser hecho a imagen de Dios y ser un animal mortal (porque las dos son definiciones de hombre), y se ha argumentado que la naturaleza mortal y corruptible del hombre es un resultado de la caída y del pecado. Para esclarecer la cuestión, Eriúgena se decide a contrastar el modo humano y angélico de conocer, porque está claro que el hombre habría sido un ángel si no hubiera caído a su presente estado mortal. El significado de hombre como *officina omnium* lo discute el autor en el contexto de esta comparación. En el diálogo que mantienen el profesor y el alumno, pregunta ahora el alumno: ¿cómo están contenidas todas las cosas en el hombre? El profesor le contesta diciendo que todas las cosas están contenidas en el *nous*. El *nous* contiene en sí todos los otros niveles ontológicos y epistemológicos, así como el conocimiento y las definiciones de todas las cosas. Comentando este concepto del conocimiento de la mente, el alumno dice que se da cuenta del proceso mediante el cual conocimiento y conceptos interiores se construyen en su mente y cómo, de hecho, forman una especie de unidad en la mente. Algunos de estos conocimientos y conceptos provienen de fantasías externas, pero otros, por ejemplo las artes liberales, parecen estar innatos en la mente misma. Sin embargo, el alumno admite que no comprende las relaciones entre estos conceptos intelectuales que están en su mente, las artes, y las cosas mismas. En otras palabras, los seres humanos tienen el poder de contemplación intelectual y el conocimiento a través de las artes es un buen ejemplo de este tipo de conocimiento intelectual. Por las artes, el hombre conoce no solamente cosas sensibles, sino también cosas intelectuales. El hombre es, de hecho, *officina omnium*. Pero ¿la mente contiene las cosas en sí mismas o sólo sus conceptos y definiciones?

El profesor plantea una cuestión que tiene una gran importancia para nuestra interpretación de la filosofía de Escoto Eriúgena: ¿los conceptos (*notitiae*) de las cosas contenidas en la mente son de la misma naturaleza que esas cosas (*res*) de las cuales son conceptos? (IV. 765d)²⁹. El alumno responde diciendo que los conceptos y las cosas son diferentes, preguntándose seguramente ¿cómo un árbol particular o una planta cualquiera podría ser la misma naturaleza que el conocimiento de lo producido en una naturaleza incorpórea! El alumno, como siempre, es el portavoz del realismo latino y de la metafísica agustiniana.

De momento el profesor acepta esta línea de argumentación, pero vuelve a preguntar: si el concepto de la cosa es diferente de la cosa misma, ¿cuál de los dos tiene una naturaleza superior? (IV. 766a). El alumno comienza admitiendo que él habría adoptado una posición realista, según la cual las cosas son "de una naturaleza superior" (*melior, excelsior, superior*, IV. 766b) que los conceptos, si no fuera por una frase que encontramos en el *De Trinitate* IX.

conclusión final. Creo que es necesario introducir el concepto de dialéctica negativa para explicar la relación de las dos definiciones de hombre.

²⁹ Eriúgena opera con una teoría semejante a la que aparece en el capítulo IV del *Proslogion* de San Anselmo de la relación entre palabras de cosas.

11-16 de San Agustín, donde dice que la *phantasia* interna de un cuerpo en la mente es mejor, superior, que el cuerpo del que es una *phantasia*³⁰. Además, puesto que el conocimiento de todas las cosas existe en la mente de Dios, se sigue que el conocimiento mismo tiene que ser mayor (superior) que las cosas que meramente tienen existencia real externa³¹. Entonces, dice el alumno, los conceptos de las cosas son mayores que las cosas mismas, como "la razón nos enseña que el que entiende es mayor que lo que es entendido". El profesor comienza ahora a demostrar los fallos que ha encontrado en la respuesta del alumno. La argumentación del alumno tal vez sea válida, contesta el profesor, si "lo que es formado es mayor que lo que forma". Pero el conocimiento (*notitiae*) de cosas parece estar formado en la mente por las artes mismas. El alumno tendría que demostrar que las artes son, de hecho, formadas por las *notitiae* en lugar de lo contrario (766c).

El alumno se da cuenta del dilema en el que está metido. Los dos están de acuerdo en que lo que comprende es mayor que lo que es comprendido (*quod intelligit melius esse quam quod intelligitur*, IV. 766b), que el agente o mente intelectual es de un nivel superior al objeto inteligible³². Eriúgena conocía esta distinción entre lo que entiende y lo que es entendido por el *De genesi ad litteram* de San Agustín, y este mismo principio es discutido en el libro II del *De libero arbitrio* del mismo San Agustín. Boecio establece otra distinción y nos habla de *intelligibilia* e *intellectibilia*; los inteligibles son espíritus creados como las almas humanas, mientras que los relacionados con el intelecto, los intelectibles, son formas puras sin la materia. El problema de la relación de intelectibles (o intelectuales) e inteligibles viene desde Platón, cuando se planteó la relación del alma a las Formas. Agustín normalmente usa el calificativo *intellectualis* para referirse a la mente que conoce, traduciendo el término griego νοηρός (*noeros*); mientras que la palabra *intelligibilis* hace referencia al objeto conocido y lo traduce del griego νοητός (*noetos*). (Cf. S. Agus-

³⁰ El filósofo irlandés da la siguiente interpretación al pasaje de San Agustín: "Melior est tamen imaginatio corporis in animo, quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est, in substantia vitali, sicuti est animus" (IV. 766a). Este es un ejemplo muy bueno de la elección por parte de Eriúgena de pasajes intelectualistas en San Agustín. Aquí Agustín tiene puesta su atención en unas metafísicas jerárquicas típicamente neoplatónicas. Otros pasajes en el propio Agustín son mucho más reales. Cfr. *De libero arbitrio* III, 5, donde el obispo de Hipona sostiene que cualquier alma es mejor que cualquier cuerpo; así, en términos de la dignidad relativa de sus naturalezas, un borracho es mejor que el vino. Cfr. también *De immortalitate animae* VIII, 13; XIII, 20.

³¹ Eriúgena cita a San Agustín cuando dice que, mientras que él piensa que la forma ideal o fantasma del cuerpo en la mente es mayor que esa forma como presente en la materia (en el cuerpo), no se atreve a juzgar si la idea o forma de la cosa en la mente es mayor que las cosas inteligibles en sí mismas. Es evidente que aquí Agustín está pensando en cosas inteligibles que tienen una existencia real externa a la mente que piensa o las entiende.

³² La distinción entre inteligibles e intelectuales está basada en Porfirio y en Mario Victorino. En la naturaleza del alma (*psyche*) como intelectual (*noeros*), que viene del entendimiento (*nous*), cfr. PLOTINO, *Enéada* V. I. 3. M. ATKINSON, *Plotinus. Ennead VI: On the Three Principal Hypostases*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. xxxvi. Escoto tuvo conocimiento de esto por la obra de San Agustín *De Genesi ad litteram* XII, x. 21.

tín, *Contra Academicos* III, xvii, 37). La distinción, sin embargo, no se mantuvo siempre. San Agustín cree que todos los intelectuales son inteligibles, pero no está seguro si lo contrario es verdad. En su traducción de Dionisio, Hilduino traduce *νοητός* como *intelligibilis*, término que también usa para *νοητός*. Esta distinción fue adoptada más tarde por Juan Sarraceno en su traducción de Dionisio. Eriúgena estudia la cuestión en un lugar del *Periphyseon*, que pronto vamos a examinar.

Pero volvamos al discurso que hemos interrumpido. El alumno ha argüido que lo que conoce es mayor que lo que es conocido. Y continúa: lo que define es mayor que lo que es definido (I. 485b). Pero la mente forma y el objeto es formado y de aquí se sigue que lo que forma tiene que ser mayor que lo que es formado. De hecho, Eriúgena, como veremos más adelante, seguirá aferrado a su teoría, según la cual, las artes y la mente se forman una a las otras. En el libro I clasifica las naturalezas intelectuales o "invisibles" en tres tipos, y esta clasificación que, generalmente ha sido olvidada por los comentaristas, es crucial para su idealismo. En *Periphyseon* I. 484d, dice que el "género de los invisibles" (*genus invisibilium*), intelectos y sus objetos, pueden ser divididos de la siguiente manera:

A) Aquellas cosas que son entendidas y que entienden (*quae intelliguntur et intelligunt*).

B) Aquellas cosas que son entendidas pero que no entienden (*quae intelliguntur et non intelligunt*).

C) Aquellas cosas que ni son entendidas ni entienden (*quaedam neque intelliguntur neque intelligunt*).

No se menciona aquí la cuarta categoría que falta –aquellas cosas que entienden pero que no son entendidas (*quae intelligunt et non intelliguntur*)–. Eriúgena no ha pensado completamente su proyecto del reino de inteligibles e intelectuales. Pero su proyecto es como un eco de varias fuentes neoplatónicas. Su teoría de los intelectuales y los inteligibles procede, en última instancia, de un pasaje bastante idealista que encontramos en el *De genesi ad litteram*³³ de San Agustín. Eriúgena, como ya hemos visto, acepta la unidad de conocedor y conocido. Cada cosa inteligible es uno con la inteligencia que conoce (o ser intelectual) que lo abarca. Por lo tanto, para Eriúgena, cada cosa inteligible o conocida es, en último término, una cosa que entiende o conoce. Debe haber, entonces, cosas no conocidas que tampoco son conocedoras. De esta manera, las artes deberían tener el poder de conocer y ser en realidad mente. De hecho todo es mente. En esta clasificación que encontramos en el libro I del *Periphyseon*, Eriúgena admite y habla de cosas que "son entendidas

³³ Cfr. J. PÉPIN, "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 81 (1956) 55-60, y "Une Curieuse Déclaration idéaliste du "De Genesi ad litteram" (XII.x.21) et ses origines Plotiniennes (Enn.5.3.i-9 y Enn. 5.5i-2)", en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 34 (1954) 373-400.

pero que no entienden"; en otras palabras, inteligibles que no son aún seres intelectuales, lo que parece contestar a la pregunta que se hacía San Agustín en el *De Genesi ad litteram*.

Podemos comprender los inteligibles, que no son intelectuales, como conceptos (*notitiae*) específicamente humanos de cosas que ni tienen un conocimiento de sí mismos, ni contienen nada más. Son objetos puramente mentales y son los elementos del conocimiento tal y como están contenidos en las definiciones de las artes. Entendidos de esta manera, estos inteligibles son, de hecho, las mismas cosas creadas. ¿Existen también seres que entienden pero que no son entendidos (la cuarta categoría que faltaba)? Estos serían mentes que son ininteligibles en sí mismas. Eriúgena no menciona si tales seres existen, pero sí asegura que ningún ser que no sabe si existe puede definirse a sí mismo o a otro, luego debe asumirse que no permite la posibilidad de un ininteligible intelectual. Los intelectuales, sin embargo, no se conocen a sí mismos, de la misma manera que conocen otras cosas. No pueden comprenderse completamente a sí mismos, sino que los intelectuales conocen los intelectuales mediante una especie de no-conocimiento. San Agustín habría estado de acuerdo en este punto. Para él, las mentes sólo pueden ser conocidas por otras mentes. El filósofo irlandés sólo será capaz de resolver esta complejidad aplicando su método de dialéctica negativa, como veremos.

Retomando el argumento principal, el alumno vuelve sobre sus pasos y mantiene que los conceptos son superiores a las cosas de las que son conceptos, y también desea mantener el principio general neoplatónico según el cual la causa es mayor que el efecto y, además, lo contiene. Entonces, ¿cuál es la relación del entendimiento con las artes que contienen el concepto intelectual de las cosas? El alumno decide ahora volverse más preciso acerca de la relación de las artes liberales con la mente e introduce la idea de una tríada formada por la mente, la habilidad y la disciplina (*mens, peritia, disciplina*, IV. 766c). La distinción entre *ars* y *disciplina* es un eco de la distinción griega entre *téchne* y *epistéme*. Casiodoro ya había planteado y discutido esta distinción en sus *Institutiones* II. 3. 20, y también la encontramos en las *Etimologías* I. i, 1-3, de San Isidoro de Sevilla. Eriúgena también había hecho esta distinción en sus *Annotationes*, 60, 3, donde decía que el término *ars*, "arte", deriva del término griego *areté*, que significa virtud. Entonces las artes son virtudes (*virtutes*) o poderes de la mente. Al llegar aquí, el alumno pregunta: ¿es el arte contenido en la habilidad o disciplina de la mente humana una potencia o facultad de la mente, o es una actividad de la mente?

Aunque la mente es esencialmente simple, posee una habilidad natural y una disciplina que son una con ella. Estas no son como accidentes en una sustancia, sino como una trinidad –tres sustancias en una esencia–. Aunque el alumno dice que el alma puede ser hábil unas veces y otras inhábil, admite finalmente que la pericia y la disciplina están innatas en la mente, y que es a través de la habilidad y la disciplina cómo la mente es reformada (*reformata*) y llevada a la unidad con Dios:

"Porque aunque la mente parece haber nacido sin habilidad y sin sabiduría, un estado accidental causado por la transgresión contra el mandato divino por olvidarse a sí misma y a su Creador, sin embargo mediante las reglas del aprendizaje es reformada (*reformata*) otra vez y puede encontrar (*potest reperire*) en sí misma a su Dios, a sí misma, su habilidad y disciplina, y todas las cosas que subsisten naturalmente en ella, porque es iluminada (*illuminata*) por la gracia de su Redentor" (IV. 767c, traducción propia).

De esta manera, en lugar de ser como accidentes relacionados con una sustancia, como se consideró a las artes en el libro I del *Periphyseon*, ahora se las considera como sustancias (*hypostases*) en una esencia (*ousía*), y como un todo que está dentro de los mismos niveles epistemológicos y ontológicos.

Problemas tales como si la mente entiende las artes o si es entendida por ellas, y si lo mayor es la mente, sus facultades o sus objetos, se resolverán siguiendo la vía trinitaria (IV. 767c-d). La mente, la pericia o habilidad y las artes forman una tríada en la que cada aspecto es co-natural y co-eterno con los demás. Son tres hipóstasis en una esencia. Según esto, y aunque Eriúgena habla normalmente de las funciones de la mente en términos de una jerarquía descendente, ahora reconoce que la mente debería ser considerada como si tuviera una expansión horizontal a través de su pericia y disciplina y que las tres (mente, pericia y disciplina) representan al entendimiento en su forma más elevada. Además, tanto la mente como la habilidad y la disciplina saben *que son*, pero desconocen *lo que son*; de otra manera se contendrían y se circunscribirían unas a otras.

Al llegar a este punto tenemos que volver a hacernos la misma pregunta: ¿las artes forman la mente o es la mente la que forma las artes? Y originariamente el filósofo irlandés, a través del alumno, habría dicho que las artes (como son conocidas por la mente, pero no son, y esto lo asume como maestro, inteligencias en sí mismas) son inferiores a la mente. Agustín, sin embargo, había colocado a las artes por encima de la mente. Pero Eriúgena argumenta que las artes son uno con la mente y co-naturales con ella, ni superiores ni tampoco inferiores. Además, las artes mismas se transforman en agentes intelectuales, no como simples objetos inteligibles y pasivos. Se trata de un concepto extraordinario basado en la idea del propio Eriúgena del significado de *comprehensión* o de abarcar. Así como las artes contienen el conocimiento de todas las cosas, de la misma manera puede decirse que comprenden este conocimiento. Las artes son como la mente en cuanto que son capaces de comprender y organizar el conocimiento. El filósofo irlandés va más lejos y hace a estas artes co-naturales con la propia mente y argumenta que de la misma manera que la mente humana entiende las artes, así las artes entienden la mente. Aquí el maestro es muy meticuloso y usa la palabra "entender" de una manera menos circunscriptiva. "Entonces la mente comprende intelectualmente (*intelligit*) las dos cosas, su habilidad y las artes, y es intelectualmente comprendida (*intelligitur*) por las dos, aunque no como lo que es, sino como el hecho de que es (*non quid, sed quia est*). Si no fuera así la Trinidad no sería co-esencial y co-igual" (IV. 767d). Eriúgena sigue pregun-

tando si esta trinidad formada por la mente, la habilidad y las artes se forma a sí misma o si es formada por otro ser superior. La respuesta a esta pregunta va a ser importante:

"Si la fe católica no me hubiera persuadido que existe una Naturaleza Superior por la que esta trinidad está establecida, formada (*formatur*), y entendida, y si la verdad no confirmara esta enseñanza, tal vez no sería imprudente si dijera que es formada por sí misma (*a seipsa formari*) o seguramente que se trata de una forma arquetipo (*forma principalis*). Pero puesto que existe una Naturaleza Superior de la que todas las cosas son formadas y comienzan a formarse (*ex qua omnia formantur, incipiunt formari*), y volviendo a lo que todas las cosas que son o las que pueden llegar a ser están formadas, no dudo que la trinidad de la mente esté formada por esta misma Naturaleza" (IV. 768a, traducción propia).

Eriúgena siempre mantiene que sólo la mente divina tiene el verdadero conocimiento de la mente humana. De hecho, como veremos, más tarde va a modificar este pensamiento para decir que Dios conoce a la mente humana en la misma manera en que Dios se conoce a sí mismo, o en cuanto las mentes humanas se conocen unas a otras, es decir, sólo como existencias, sabiendo que existen, pero sin saber lo que son. Eriúgena está diciendo aquí que aceptaría que la mente humana se formara a sí misma –si no hacemos caso a la referencia de Dios– es decir, que la mente humana llegando a conocerse a sí misma, se crea a sí misma. El entendimiento, para Eriúgena, siempre precede al ser; auto-conocimiento es siempre superior a conocimiento *simpliciter*.

En último término las artes son concebidas por Escoto Eriúgena como idénticas con las ideas invariables en la mente divina, pero también son hábitos, facultades o potencias de la mente humana y, de esta manera proporcionan una especie de intermediario entre la mente humana y Dios, y también entre la mente y su propio auto-conocimiento. La mente, cuando conoce las artes, se conoce a sí misma a la manera de reconocimiento intelectual mediante el cual las mentes se conocen unas a otras. Al conocer las artes, la mente humana es capaz de tener acceso a las ideas divinas y, a través de ellas, conocer su verdadera (i.e. ideal) y propia naturaleza. Como este proceso continúa, la mente humana es capaz de comprenderse a sí misma como una idea en la mente de Dios lo mismo que las demás ideas. De hecho, puede verse a sí misma en *cualquiera* o en *todas* las ideas divinas. Porque ella misma es, a la vez, una idea en la mente divina y uno con las ideas de todas las cosas, puesto que el hombre es *officina omnium*, y, lo que importa en este asunto, que Cristo es el hombre perfecto y la *idea* de todas las cosas. Cuando llega a este punto, Eriúgena abandona la doctrina según la cual las ideas del hombre, en sentido humano y limitado (*notitiae*) son, de cualquier modo, diferentes de las ideas eternas (*notiones*) de las artes. Además, las cosas mismas no son diferentes de su propio ser conocido, luego, y en último término, no hay diferencia entre, por ejemplo, el hombre individual y real, su concepto de sí mismo, y la idea que Dios tiene sobre ese hombre.

El filósofo irlandés ahora ya tiene claro lo que significa auto-conocimiento del hombre. Su concepto del auto-conocimiento se aproxima más a la idea de Hegel que a la de Descartes. Tiene que ver no sólo con la auto-certeza inmediata de su propia existencia, sino también con la auto-definición *intersubjetiva* mediata, mediante la cual la mente consigue su relación esencial con la Trinidad y también su propia naturaleza infinita en un conocimiento que es esencialmente de tipo negativo. La estricta separación entre mente humana y divina que aparece en Agustín de Hipona y en Tomás de Aquino ha sido superada. Lo importante, para Eriúgena, es la dimensión infinita de lo que es inteligible y el hecho de que esta inteligibilidad no es otra cosa que la misma moción intelectual.

Tener conocimiento de algo es ser capaz de circunscribirlo o comprenderlo, y esto es posible conociendo la definición o los límites de la cosa. El hombre es capaz de definir todas las cosas y por lo tanto también tiene que ser capaz de auto-definirse. Pero así como conoce todas las cosas y a sí mismo, sin embargo, es infinito e ilimitado y, hablando con propiedad, no tiene fronteras. Entonces, el hombre no está limitado, y tiene que ser cierto también que no puede ser definido. Esta posición abre de par en par las puertas de la dialéctica negativa de Eriúgena. Se dice que el hombre es capaz de conocerse y de no conocerse. Al conocerse el hombre produce o crea la idea de sí mismo; pero superior a esto es el no conocerse, porque entonces permanece en una quietud infinita por encima de la mente y de sus manifestaciones.

La mente puede verse a sí misma como perfecta, aunque se ve a sí misma no en sí misma sino en otro (Dios). Viéndose a sí misma en el Otro, es capaz también de comprender lo otro de sí misma, así como la parte divina de su propio ser. Este es el complicado mensaje dialéctico del auto-conocimiento e ignorancia que Escoto Eriúgena está tratando de demostrar con el lenguaje siempre limitado de la tradición de las artes liberales. Si la mente produjo las artes, entonces la mente habría sido producida por la propia idea de sí misma, y de esta manera sería *causa sui*. Esto significaría además, que la verdad de la mente estaba inmanentemente en sí misma, lo que convertiría a la mente humana en algo inmanente. Pero la mente humana es auto-trascendente. El hombre debe ser capaz de decir que su idea está realmente por encima de él, en la mente de Dios. El carolingio no puede resolver satisfactoriamente este problemático juego de inmanencia y trascendencia sin tener que recurrir a la tradición de la teología negativa.

LA DEFINICIÓN DE SER HUMANO

Como base del conocimiento de las artes y la manera en la que están imbricadas en la dialéctica, Eriúgena se atreve a decir que la dialéctica contiene el conocimiento de todas las cosas y especialmente sus definiciones. Como ya hemos visto, la dialéctica es, sobre todo, la ciencia que recoge y organiza definiciones de acuerdo con un orden definido. Si esto es así, y lo es,

la dialéctica debe contener la definición de la naturaleza humana, que es uno de los seres de la creación. Sobre este punto Eriúgena, en su libro IV del *Periphyseon*, ofrece la definición según la cual la naturaleza humana es una idea, creada eternamente, en la mente de Dios:

"Maestro: ¿Piensas que la mente humana es una cosa, y que la idea de ella en la mente del Uno que la forma y conoce es otra cosa?"

Alumno: Lejos de eso. Más bien comprendo que la sustancia de hombre como un conjunto es simplemente la idea de él en la mente del Artífice, que conoce todas las cosas en Sí mismo antes de que fueran hechas. El conocimiento mismo es la verdadera y única sustancia de las cosas conocidas, porque en él subsisten perfectamente fabricadas eterna e invariablemente.

Maestro: Entonces podemos definir al hombre de la siguiente manera: Hombre es una cierta idea intelectual eternamente creada en la Mente Divina" (traducción propia).

En otros pasajes, sin embargo, Eriúgena niega que la naturaleza humana o la naturaleza del ser angélico puedan auto-definirse. De hecho, ningún auto-conocimiento puede auto-definirse, porque esto supondría que serían capaces de auto-circunscribirse y auto-transcenderse.

En el libro I del *Periphyseon* dice Eriúgena: "mi opinión es que ni pueden definirse a sí mismos ni uno a otro. Porque si el hombre se define a sí mismo o al ángel, sería superior (*maior*) a sí mismo o al ángel. Porque lo que define es mayor que lo que es definido (*maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur*)" (I. 485a-b). El filósofo carolingio repite esto mismo en varios lugares: lo que define es mayor que lo definido y lo circunda. Habiendo dicho que los hombres no pueden definirse unos a otros, ni a los ángeles (ni a Dios), sin embargo, nos envía al libro IV de su *Periphyseon* para ofrecernos dos definiciones de naturaleza humana: la primera es la definición normal mediante la cual el hombre es definido como un animal racional. Pero da una segunda definición que está basada en la noción de *imago Dei*: "por consiguiente podemos definir al hombre de la siguiente manera: el hombre es una cierta idea (*notio*) intelectual, eternamente creada en la Mente Divina" (IV. 768b). ¿Cómo podríamos reconciliar estas afirmaciones tan conflictivas? El filósofo irlandés considera como absoluto su principio según el cual lo que define es siempre superior a lo que es definido. Además, el que comprende es mayor que lo que es comprendido. Pero además cree que el que comprende es productor o creador de lo que es entendido. Así, en el libro II del *Periphyseon*, Eriúgena habla de la mente y la considera como la que engendra su auto-conocimiento de sí misma:

"Porque la mente engendra el conocimiento de sí misma (*notitia sui*) y de ahí procede el amor de sí misma y su auto-conocimiento; por lo que ella misma y su auto-conocimiento están unidos. Y aunque el amor mismo procede de la mente a través de su auto-conocimiento, sin embargo no es el auto-conocimiento lo que es la causa del amor, sino la misma mente, de la cual el amor empieza a ser, aún antes de que la mente misma llegue a su

perfecto conocimiento de sí misma. Porque la mente gusta auto-conocerse (*se ipsam cognoscere*), primero va a engendrar, va a dar a luz, de ella misma, un descendiente (*veluti prolem suam*), el auto-conocimiento". (*Periphyseon* II. 610b-c, traducción propia)³⁴.

Según esto, y en términos del concepto de auto-conocimiento, Escoto Eriúgena aceptaría la interpretación idealista de *ergo* en el *cogito ergo sum* como teniendo fuerza ilativa y causal. La conciencia de sí mismo es la causa de la auto-existencia. Mente o libertad absoluta están por encima de la existencia. En la medida en que esto es verdad, es posible entonces decir que la mente se define a sí misma. Pero en realidad es su unidad con la mente divina lo que es la causa de sí misma, y esta unidad es una impenetrable oscuridad e infinito no-ser, que de ninguna manera puede ser definido o limitado. Luego el hombre no puede ser definido sirviéndonos de términos de esta naturaleza, porque, hablando con propiedad, el hombre no tiene esencia o es todas las esencias. El único tipo de conocimiento que la mente puede tener de sí misma es aquél, mediante el cual la mente, su habilidad y disciplina se contemplan mutuamente y en esa contemplación se percatan de que son un todo. La comprensión del auto-conocimiento de Eriúgena implica a la vez una existencia conjunta armoniosa y un reconocimiento intelectual mutuo de uno mismo en sus momentos duales de oscuridad infinita y de naturaleza manifiesta.

El filósofo del siglo IX no concibe la mente como conociéndose a sí misma en alguna forma de introspección privada; por el contrario se conoce a sí misma como idea, como un universal, y conoce todos los seres como a sí misma. El significado de auto-conocimiento es múltiple. El hombre se conoce a sí mismo y puede auto-definirse como aparece en los efectos y en el espacio-tiempo, pero no se conoce a sí mismo si no es mediante la forma de no-saber como aparece en las causas y en Dios Mismo. Al llegar a este sumo nivel los individuos no son otra cosa que cada uno lo que es, personas, individuos... Las mentes humanas se acercan cuando no pretenden imponer sus definiciones al otro, sino que entienden sus existencias como una forma mutua de conocimiento no-dominante, o ignorancia, que conduce hasta la más alta sabiduría y deificación. Las mentes humanas tienen su territorio y origen su más alta morada en el no-ser sin formas antes de ser. Esta visión y concepción de la mente es claramente semejante a la que encontraremos en el Maestro Eckhart y que nos dice que la mente, en su forma más pura, es simple, sin mezclas y está separada de todas las cosas que conoce y, por esta razón, se dice que es nada: "si, por esta razón, el entendimiento, en tanto en cuanto es intelecto, es nada, se sigue que tampoco es entendido como una existencia"³⁵.

³⁴ Los términos de esta discusión son agustinianos y, en última instancia, platónicos, como cuando Sócrates en el *Banquete* entiende la naturaleza del hombre como *eros*. Para Eriúgena la mente es considerada como una exigencia dinámica o *eros* que conduce ella misma del no-ser al ser, de la ignorancia al auto-conocimiento.

³⁵ Cfr. A. MAURER, *Meister Eckhart: Parisian Questions and Prologues*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 51.