



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

“*Vita in omnia pervenit*”. El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino

Autor:

Gustavo Piemonte

Revista:

Patristica et Mediævalia

1986, 7, 3-48

Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

'VITA IN OMNIA-PERVENIT'

El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino

GUSTAVO A. PIEMONTE *

Vitae... nulla creatura seu sensibilis
seu intelligibilis expers esse potest.
Periphyseon, III, 729 A.

Ergo cum haec omnia enumerata vivant
et nihil sit vel in aeternis vel in mun-
danis aut hylieis quod non pro natura
sua vivat...
Adversus Arium, IV, 11, 38-85

I

1. En la carta dedicatoria al rey Carlos, Iohannes *Eriugena* —como se nombra a sí mismo para la ocasión el maestro irlandés—, al ofrecerle su nueva versión de las obras de Dionisio Areopagita se disculpa por las imperfecciones que en la misma pudieren señalarse, alegando las órdenes de ejecutarla recibidas del propio monarca: a éstas no podía —dice el traductor— oponerse, a pesar de su condición de inexperto novicio en los estudios helénicos. Mas las oscuridades que en la versión aparezcan no serán imputables exclusivamente a su impericia: la obra dionisiana —agrega Eriúgena— es en sí misma abrupta y poco conforme con la sensibilidad moderna, tanto por su antigüedad (en el siglo IX se la hacía remontar, como es sabido, a los tiempos apostólicos) como por la profundidad de los misterios que encierra; ahora bien, la función que respecto de ella ha asumido es la de traductor, no la de comentador ('...me interpretem huius operis esse, non expositorem'). Y en desafío sutilmente irónico añade que quien

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

La lista de las abreviaturas utilizadas y de las ediciones citadas en el presente trabajo puede verse *infra*, pp. 47-48.

dude de su fidelidad al original 'recurrat ad codicem graecum, unde ego interpretatus sum; ibi fortassis inveniet, itane est necne'¹.

La investigación histórica de nuestro siglo ha hecho posible esta verificación que el mismo traductor proponía, al identificar el manuscrito que utilizó, afortunadamente conservado (= *Paris, Bibl. nat. grec 437*)². Es un hermoso códice en unciales, enviado como presente por el emperador bizantino a Ludovico Pío, en el año 827, y depositado en aquella época en la abadía de Saint-Denis. Su lectura no siempre resulta fácil, y ello excusa algunos errores de interpretación del Irlandés; por otra parte, nuestro traductor no parece haber tenido a su disposición otros manuscritos griegos para colacionarlos, de modo que frente a ciertas particularidades de su ejemplar sólo podía valerse de conjeturas. Así ocurre, por ejemplo, en un pasaje del capítulo IV de la *Jerarquía celeste*, donde el Pseudo Dionisio, tras afirmar que la "Tearquía superesencial" ha producido en el ser las esencias, precisa que los entes son llamados a la comunicación con la causa universal según la medida de la capacidad propia de cada uno; he aquí la consecuencia específica de este principio:

Así, pues, todos los no vivientes (*azōa*) participan de ella por el ser (pues el ser de todos es la divinidad que está por encima del ser); los vivientes (*zōnta*) [participan] de su potencia vivificante que está por encima de toda vida; los racionales y los intelectuales, de su sabiduría que está por encima de toda razón y de todo intelecto, perfecta en sí misma y anterior a la perfección³.

En las líneas citadas, Dionisio relaciona evidentemente la estructura jerárquica de los entes con la tríada neoplatónica *ser-vida-pensamiento*⁴; a ello se debe que no distinga allí, dentro de los vivientes, entre dotados de sensación (animales) y carentes de ella (plantas), como también que unifique momentáneamente en un solo nivel a los entes racionales (hombres) y los intelectuales (ángeles), que a continuación separará. La clasificación que da este pasaje, basada en un principio ternario, va de los inanimados, que participan solamente en el ser, pasando por los vivientes, que participan en el ser y en la vida, a los entes más perfectos, que toman parte en el ser, en la vida

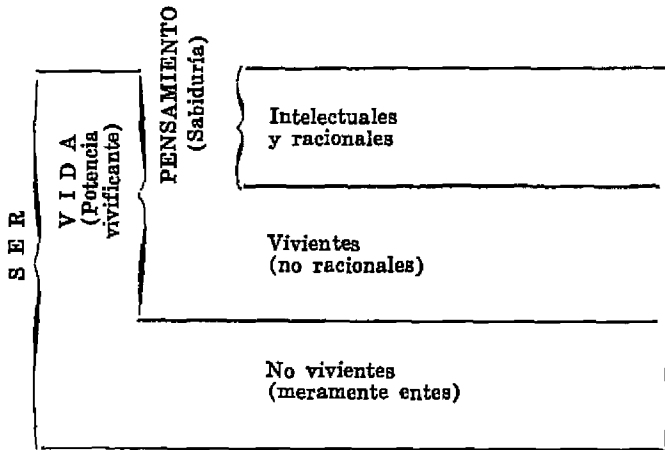
¹ Cf. *PL* 122, 1031 C-1032 C; *MGH, Epist.*, VI, p. 159, 2 y sig., en particular 28.30-32.

² Cf. G. Théry, *Études dionysiennes*, t. I, *Hilduin traducteur de Denys*, Paris 1932, pp. 63 y sig.; M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène; sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles 1969 (reimpr. de la ed. de 1933), p. 150; E. Jeuneau, "Jean Scot Érigène et le grec", *Archivum Latin. Medii Aevi (Bull. du Cange)*, XLI (1979), 5-50: p. 26.

³ *Cael. Hier.*, IV, 1, 177 C-D (lín. 30-35; pp. 93-94 Heil). Podría pensarse que en la línea 31 la lección *tau einai autēs*, que aparece en algunos manuscritos, es preferible a *tō einai autēs*, adoptada por Heil; cf. en lín. 33-35 los genitivos *tēs autēs* ... *zōopoioy dynamēōs*, *tēs autēs* ... *sophias*; la traducción sería en ese caso "participan del ser de ella".

⁴ Acerca de esta tríada y sus transformaciones en el neoplatonismo cristiano de lengua griega, sobre todo en lo que respecta al reemplazo de "pensamiento" (*nous*) por "sabiduría" (*sophia*), puede consultarse St. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1978, especialmente p. 154, n. 134; pp. 156 y sig.

y en el conocimiento intelectual. Por otra parte, tal como se evidencia, p. ej., en una página del *De divinis nominibus*, los integrantes de la tríada mencionada tienen, como predicados de las cosas, extensión decreciente: el ser abarca más que la vida (es decir que todo viviente es ente, pero no todo ente es viviente) y la vida más que la inteligencia o la razón⁵. En un diagrama:



Este esquema tan sencillo y nítido, empero, aparece desdibujado en el códice griego traducido por Eriúgena, donde —a causa, sin duda, de una simple falta del copista— en lugar de: “todos los no vivientes (*azōa*)”, se lee: “todos los animales (*zōa*)” (!). Frente a un texto patentemente alterado, Hilduino se había contentado, unos treinta años antes que Escoto Eriúgena, con poner en su versión latina un equivalente materialmente exacto, ‘animalia’⁶. En cambio el sabio irlandés, que advirtió el problema, ofrece —como para probar que no en todos los casos tienen asidero las malintencionadas observaciones de Anastasio el Bibliotecario acerca de su traducción⁷— una versión diferente, *ad sensum*, que deja asomar, tras el filólogo a menudo hesitante y desprovisto de adecuados instrumentos de trabajo,

⁵ Cf. *De Div. Nom.*, 817 A (la traducción eriugeniana de este pasaje, *PL* 122, 1147 C, es prácticamente incomprensible, al menos en el texto impreso por Migne); Gersh, *op. cit.*, pp. 169-171, 180-181.

⁶ Cf. la variante *zōa* en el aparato crítico de Heil, p. 98; la traducción de Hilduino en G. Théry, *Études dionysiennes*, t. II, *Hilduin traducteur de Denys. Édition de sa traduction*, Paris 1937, p. 24, 4 (*‘Animalia quidem omnia esse eius participantur...’*).

⁷ Según Anastasio, Eriúgena se limitó a una literalidad pedestre (*‘verbum e verbo elicere’*), por temor a equivocar el sentido de lo que traducía: *MGH, Epist.*, VII, p. 431, 29-432, 4; cf. É. Jeaneau, *art. cit.*, pp. 41-42.

al filósofo que medita sobre el contenido de lo que lee⁸. La parte inicial del fragmento citado reza, en efecto, según Eriúgena, como sigue:

*Existentia igitur omnia esse ejus participant; esse enim omnium est super esse divinitas; viventia autem...*⁹.

Esta traducción, literalmente inexacta, da sin embargo sentido al texto, y puede apoyarse, hasta cierto punto, en pasajes afines de Dionisio¹⁰. Eriúgena restablece con ella, de algún modo, la gradación jerárquica de los estratos de la realidad, que quedaba totalmente oscurecida en Hilduino¹¹; el reemplazo de 'animalia' por 'existentia' no es un recurso destinado a esquivar la dificultad mediante un término genérico, como parece haber pensado G. Théry en 1932¹². El descubrimiento y publicación, años más tarde (por H. Dondaine, en 1951), de la parte faltante del Comentario eriugeniano a la *Jerarquía celeste* —dentro de la cual se encuentra la exposición del pasaje en cuestión— ha permitido comprobar que nuestro traductor había analizado detenidamente el texto del Areopagita y que la corrección que introducir no era arbitraria ni nacía de un afán un poco pueril de mostrarse original respecto de Hilduino (a quien por lo demás no cita). Si Eriúgena creyó necesario modificar el tenor de las palabras de Dionisio¹³,

⁸ Cf. R. Roques, "Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys", en *ME*, 59-77; E. Jeunean, *art. cit.*, pp. 44 y sig.

⁹ *PL* 122, 1046 B-C = *Expos.*, IV, 132-134; cf. *Periph.*, III, 644 B (p. 84, 6-8).

¹⁰ Cf. *Cacl. Hier.*, IV, 2, 180 A (lín. 2; p. 94 Heil): *ta monon onta*; Eriúgena, que traduce allí: 'ea, quae tantum sunt' (*PL* 122, 1046 C), alega expresamente este texto en su comentario, *Expos.*, IV, 240 y sig. (citado *infra*, apartado 8), para justificar su interpretación. Ver asimismo *De Div. Nom.*, 700 B: *ta de azōa kai monon onta* (en la versión eriugeniana: 'inanimalia autem et tantummodo existentia', *PL* 122, 1131 B).

¹¹ Para reconstruir la estratificación a que se refería Dionisio, Eriúgena habría debido agregar, empero, a 'existentia' la precisión 'tantum', o alguna expresión análoga (cf. los textos citados en la nota precedente y también *Expos.*, IV, 139: 'aut solummodo est...'): de otro modo se confunde "lo que participa del ser (en general)" (= todas las realidades causadas) con "lo que participa únicamente del ser (y de ninguna otra perfección)" (= las cosas no vivientes). Mas el pensador irlandés estaba menos interesado en dicha estratificación que en subrayar la presunta equivalencia *zōa* = *onta* que creía descubrir en este pasaje dionisiano, y a la cual atribuía, como se verá, gran alcance filosófico.

¹² *Op. cit.*, t. I, p. 76: "... Scot dit, d'une façon toute générale: *existentia igitur omnia esse ejus participant*".

¹³ Esta modificación es acertadamente destacada por Guy H. Allard, "The Primacy of Existence in the Thought of Eriugena", en *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D. J. O'Meara, Norfolk (1932), 89-96, pp. 91-92. Sin embargo, su observación sobre la preferencia de Eriúgena por 'existentia' (neutro plural) en lugar de 'entia' o 'essentiae' (*op. cit.* n. 18, p. 249), y el sentido filosófico "existencial" que quiere dar a esa elección de vocabulario me parecen discutibles. Eriúgena, según veremos en detalle más adelante, considera que en este pasaje de Dionisio *zōa* equivale de una u otra manera a *onta*; ahora bien, su traducción habitual de este último término (esto es, en los casos en que no lo deja en griego, lo cual también ocurre), es, o bien 'quae sunt' (cf., p. ej., *Expos.*, IV, 102) o bien, como aquí, 'existentia' (pl.); 'ens' como traducción de *on* es sumamente raro en sus escritos; ver "L'expr.", nota 81. En cuanto a 'essentia', corresponde más bien al griego *ousia*. Por lo que se refiere al valor metafísico que 'existens'

en sus *Expositiones* se lo notifica honradamente al lector y trata de justificar su innovación¹⁴ con una singular argumentación que, como se verá, puede interesar al estudioso de su pensamiento desde más de un punto de vista.

La universalidad del predicado de la frase dionisiana en cuestión y el puesto liminar que ésta ocupa en la 'diuisio rerum' del Areopagita hacen ver que no puede referirse a los "animales" en el sentido usual del vocablo; si éstos fueran el sujeto de la proposición, no se entendería, entre otras cosas, que sólo en la frase siguiente se hable de los "vivientes", concepto más general que el de "animales". Este razonamiento —que Eriúgena no consigna en su Comentario, pero que probablemente hizo—, combinado con el hecho de que la participación allí mencionada es la del ser (*einai*), puede dar pie a una primera conjetura, la de que el original traía tal vez primitivamente *onta*, en lugar de *zōa*, y un escribiente descuidado cambió un término por otro¹⁵. Pero quizá no existió tal error y Dionisio puso efectivamente *zōa*; en tal caso, dice nuestro comentador —que da siempre por presupuesto el sentido de la frase exige *onta*—, dos explicaciones son posibles: o bien es en general un 'usus Grecorum' intercambiar así ambos vocablos¹⁶, 'uel certe iste theologus omnia que sensu et uitali motu carere multis uidentur generaliter *zōa* nominat'. Hemos llegado, seguramente, al punto que interesaba al filósofo y que recibirá un desarrollo de más de treinta líneas; allí se intentará demostrar que todos los cuerpos están dotados de movimiento vital y de sentido¹⁷, haciendo hincapié precisamente en aquellos donde dichos atributos son menos patentes: las piedras¹⁸ y los vegetales. Volveremos luego al primer caso; en lo que respecta a las plantas, lo que se trata de establecer es principalmente la presencia de sensibilidad, y para ello se acude a un relato de Plinio: cierto árbol de Arabia, cuando se acercan quienes vienen a recoger de sus ramas el bálsamo que secretan, las mueve de un lado a otro, como si se alegrara de que, al extraer la

'existere', 'existentia' (subst. fem.), tienen en el filósofo irlandés, la cuestión requeriría mayor análisis y no parece adecuado abordarla en una simple nota.

¹⁴ Cf. *Expos.*, IV, 153 y sig.; justificaciones en cierta manera análogas (pero mucho menos extensas) de algunos pasajes de su versión, en *Expos.*, VII, 970 y sig.; 984-986; cf. É. Jeuneau, "Jean Scot Érigène et le grec" (ver *supra*, n. 2), p. 45 (curiosamente, Jeuneau no menciona en su largo y erudito artículo este pasaje tan significativo del cap. IV de la *Jerarquía celeste* que analizamos aquí).

¹⁵ '... si codicis greci scriptor non errauit, *zōa* pro *onta* scribens' (*Expos.*, IV, 156-157). Eriúgena roza aquí la verdad, ya que en ese lugar de su manuscrito griego hay efectivamente, como se dijo, una alteración debida probablemente al copista; pero la palabra corrompida por éste era *azōa*, no *onta*.

¹⁶ *Ibid.*, 158-159. Esta indicación, que no recibe desarrollo alguno, da la impresión de ser fruto de una mera conjetura de nuestro comentador, quien no parece haberse fundado para ella en una comunicación con personas de lengua griega, ni en ejemplos tomados de otros escritos.

¹⁷ *Expos.*, IV, 159 y sig.; cf. *infra*, apartado 3.

¹⁸ *Ibid.*, 164-172 (texto citado más abajo, nº 3).

resina, limpien a la vez la arena que en su cabellera el viento ha depositado...¹⁹. Una "prueba" de tal índole no dejará de provocar algunas sonrisas; mas sea cual fuere su valor, lo que importa ahora es notar que el argumento alegado en este segundo caso por Eriúgena deriva de una fuente literaria que él mismo nos indica, en tanto que la parte precedente de su *excursus* no es vinculada explícitamente con ninguna autoridad. Pero tampoco puede decirse que la tesis allí expuesta, aun cuando quiera apoyarse en la aislada variante *zōa*, sea realmente dionisiana: I. P. Sheldon-Williams lo había subrayado con razón en 1970²⁰. El carácter artificioso de la exégesis que monta Escoto Eriúgena sobre dicha anomalía textual se patentiza en las líneas siguientes de las *Expositiones*:

Non est itaque mirum, si summus iste theologus *zōa*, id est animalia, uocarit omnia que in hoc mundo motu uite sensuque his, qui minus naturam rerum considerant putantur carere. Quoniam uero in eis plus solummodo esse quam uiuere et sentire a multis existimatur, propterea dixit: animalia igitur omnia esse eius participant, ueluti solius diuine essentie capacia...²¹.

De acuerdo con esta explicación, Dionisio, por una parte, llama a todos los cuerpos 'animalia', y se opone con ello a la opinión de quienes, por aceptar una visión poco profunda de la realidad, piensan que muchos de esos cuerpos carecen de vida; pero por otra parte se limita a afirmar que tales 'animalia' participan del ser, no de la vida, y se conforma así aparentemente a la misma opinión que rechaza...

2. Más allá de la verosimilitud —o falta de ella— que se asigne a la exégesis citada, esas líneas tienen el interés de contraponer dos concepciones diferentes sobre los límites de la vida: para una —aquella que según Eriúgena sólo aparece en Dionisio como reflejo de la opinión más común, pero que de hecho era la auténticamente suya—, la vida se extiende menos que el ser; para la otra —que se atribuye acá a Dionisio, pero cuya procedencia verdadera queda por establecer—, todas las cosas participan de la vida, incluso las piedras, en una suerte de animismo universal que recuerda, en algunos aspectos, a Plotino. Estas dos doctrinas divergentes han dejado huellas en distintos pasajes de la obra eriugeniana; en lo que atañe al *Periphyseon*, p. ej., se podrían agrupar los textos referentes a la cuestión en tres series:

¹⁹ *Ibid.*, 172-188.

²⁰ Cf. I. P. Sheldon-Williams, "Eriugena's Greek Sources", en *ME*, 1-15: p. 12 con nota 75. En la p. 1, Sheldon-Williams subraya que la extensión de la vida a todas las cosas tampoco está explícita en el *Timeo*, citado en el *Periphyseon* en tal sentido (ver *infra*, II, 5), y comenta: "Relentless pursuit of every theory to the logical conclusion is characteristic of Eriugena's treatment of his sources". Puede ser; pero como veremos más adelante, el vitalismo del Irlandés ya se presentaba totalmente desarrollado en un autor anterior que fue probablemente su guía en este terreno (Mario Victorino), por lo cual no resulta enteramente apropiado denominarlo "his own theory" (*ibid.*; cf. asimismo p. 12: "his own vitalism").

²¹ *Expos.*, IV, 189-195.

A. En la primera, se propone una división de la creación en niveles análoga a la que hemos visto en el Pseudo Dionisio; cada nivel añade al anterior una perfección. Uno de los pasajes más definidos en este sentido es aquel del libro II donde se explica el quintuple movimiento por el cual la creatura es llamada de la nada al ser:

- (1) Quaedam ... uocata sunt ut solummodo essentialiter subsistant,
- (2) quaedam ut subsistant et uiuant,
- (3) in quibusdam substantiali uitae sensus est additus,
- (4) in quibusdam uitali sensui ratio cumulatúr,
- (5) in quibusdam ad praedictorum naturalium motuum perfectionem intellectus superponitur.

Una adición precisa que estos 'motus' se dan en los siguientes estratos de la realidad:

- (1) in corporibus naturalibus
- (2) in ea uita qua ligna herbaeque et uiuunt et crescunt
- (3) in irrationabilibus animantibus
- (4) in humana [natura]
- (5) in angelica ... natura²².

Según esta clasificación, un cuerpo situado en el nivel (1) no tiene acceso a las perfecciones específicas de los niveles superiores; es así como en algún otro texto se menciona —incidentalmente— el 'lapidem ... insensatum omni uitali motu carentem'²³; tal manera de representarse las piedras es la del sentido común, pero conviene no olvidar que —como veremos en detalle más adelante— se la contradice expresamente en el pasaje de las *Expositiones* que nos ocupa. Por otra parte, cabe agregar que la presencia de vida no garantiza de suyo, en esta concepción (A), la posesión de sensibilidad; en algunos textos se niega así en bloque el 'sensus' a 'ligna et lapides, herbarumque germina'²⁴ (= niveles (1) y (2)), y en otros se dice formalmente

²² *Periph.*, II, 580 D-581 A (p. 124, 13-22). Cf. también 564 A-B (p. 86, 26-32); 565 C-D (p. 90, 20-23); III, 621 B (p. 30, 25-27); IV, 755 B; V, 1020 C-D (las cinco partes de la naturaleza humana).

Eriúgena comprende muy bien que el sentido obvio del texto de la *Jerarquía celeste* citado al comienzo de este artículo coincide substancialmente —a pesar de la no diferenciación en él de los niveles (2) y (3)— con este esquema: cf. *Expos.*, IV, 137 y sig. (Por lo demás, el pasaje del *Periphyseon*, II, recordado arriba, se inspira en otros textos del mismo Dionisio y de Máximo Confesor: cf. P. Lucentini, "La nuova edizione del 'Periphyseon' dell'Eriugena", *Studi Medievali*, 3a ser., XVII (1976), 398-414: p. 411). En cambio, la teoría que él intenta injertar en el Areopagita con el apoyo de la variante textual señalada, presentándola como si fuera el significado esotérico de sus palabras, no permite trazar ningún límite tajante entre el nivel (1) y los dos siguientes, ya que tanto la vida como el sentido llegan —aunque no siempre abiertamente— a todos los cuerpos naturales.

²³ *Periph.*, II, 594 A (p. 154, 9-11). Es cierto que la frase a que pertenece este predicado sólo es puesta a modo de ejemplo, a propósito de otro tema (la "ignorancia" divina); de todos modos, no se le hace reserva alguna.

²⁴ *Periph.*, V, 957 D.

que una de las especies de vida, o de alma, es 'omni sensu carens'²⁵ (= nivel (2)).

B. En un segundo grupo de textos, se sostiene, por el contrario, la misma tesis que en el cap. IV de las *Expositiones*, al menos parcialmente, en la medida en que se extiende el movimiento vital (no el sentido) a todos los cuerpos naturales. Tal extensión es afirmada especialmente en las páginas del libro III que analizaremos más adelante²⁶. Pueden agregárseles otros pasajes, p. ej. aquel en que la 'uita insensualis' es situada 'in germinibus caeterisque corporibus, in quibus sola species uestigium uitae manifestat, ut sunt quattuor mundi elementa siue simplicia sint per se siue composita, terram dico, aquam et aera aetheraque'²⁷; un poco después leemos: 'omnia corpora quae intra hunc mundum sensibilem continentur uitae motu contineri siue in statu sint siue in motu', y: 'nullum . . . corpus est quod uita et specie careat. Alioqui non erit corpus'²⁸; etc.

C. Por último, en una tercera serie, se descubre como un compromiso o transición entre la posición A y la B. P. ej., cuando se examina el orden de las causas primordiales, en el libro III, se sostiene que la esencia precede a la vida, aun cuando no sea en sí misma más universal, porque en sus efectos las participaciones de la primera son más numerosas que las de la segunda: 'Essentiam nanque partici-

²⁵ Cf., p. ej., *Periph.*, III, 733 A (p. 284, 34 - p. 286, 2) (nótese empero que en la continuación de este texto, citada *infra*, grupo B, esta vida desprovista de sensibilidad se atribuye a las semillas y a los cuatro elementos); 734 A (p. 288, 1-5); 735 A (p. 290, 11); V, 915 B; cf. asimismo III, 681 C (p. 54, 28-30). Esta doctrina la encontraba Eriúgena, p. ej., en Gregorio de Nisa (cf. *Periph.*, III, 736 A (p. 292, 11-12). B (*ibid.*, 20-21) y en San Agustín (*ibid.*, 25-28).

²⁶ Ver *infra*, II. De dichas páginas fue tomado el título del presente estudio (= *Periph.*, III, 729 A; p. 276, 21).

²⁷ *Periph.*, III, 733 A (p. 286, 5-8). Este texto, como otros del *Periphyseon*, tiene en común con las *Expositiones* el ampliar la difusión de la vida (vegetativa) a todos los cuerpos; pero se mantiene, sin embargo, como en los textos del grupo A, la diferencia entre esa clase de vida y la vida dotada de sensibilidad de los animales (cf. *supra*, n. 25).

²⁸ *Periph.*, III, 735 C (p. 290, 30-31) (opinión atribuida a "todos los filósofos" cf. *infra*, II, 5) y 739 A (p. 298, 23-24) (adición). Ver asimismo I, 476 C (p. 114, 29-30) (opinión atribuida a Platón, cf. *infra*, II, 5); V, 900 D: 'Ceterorum . . . animalium, omniumque rerum sensibilibus diversa et specialia corpora, quoniam et in ipsis vitalis motus, dum formis suis continentur, viget et movet, dum solvuntur, silet, nequaquam tamen eorum substantiam deserit. . .'; 904 B: '...vitalisque motus, qui rerum substantias nunquam deserit'. Pueden mencionarse también aquí algunos otros textos de las *Expositiones*, p. ej. XIII, 154-157: 'calida . . . uita formosaque non immerito dicuntur, quoniam per caliditatem omnis materia corporalis formatur et reformatur a generali uita que omnia corpora administrat' (la referencia a la vida es un agregado de Eriúgena, pues Dionisio sólo habla del simbolismo del calor del fuego); XV, 438-436: 'Ex qua [sc. causa omnium] etiam ueluti intimo corde uitalis motus in uniuersitatem uisibilis et inuisibilis creature tanquam in unum quoddam corpus totum distribuitur atque seminatur' (la afirmación de la difusión de la vida a todas las creaturas es también propia del Comentarador; el Areopagita decía: 'in ea que preintellecta sunt') (*ibid.*, 426).

pant quae uiuunt et quae non uiuunt, uitam uero solummodo qui uiuunt'²⁹. Tomada aisladamente, esta proposición debería ser incluida en el grupo A, al igual que su equivalente, que leemos una página antes: '...essentia genus est uitae'; pero veamos el desarrollo que recibe la aserción que acabo de recordar, con los pormenores sobre la evolución del texto que brinda la edición Sheldon-Williams:

*Texto primitivo
del ms. Reims 875*

Siquidem omnia quae sunt diuiduntur
in ea quae uiuunt et quae non uiuunt

—non enim omnis essentia uiuit aut
uita est—,
ac per hoc eorum quae sunt una spe-
cies est in his quae uiuunt uel uita
sunt,
altera in his quae nec uitam partici-
pant nec uita sunt.

*Texto corregido y con adiciones
del ms. Bamberg Ph. 2/1*

Siquidem omnia quae sunt diuiduntur
in ea quae <per se> uiuunt et ea quae
per se non uiuunt

—non enim omnis essentia <per se>
uiuit aut uita est—,
ac per hoc eorum quae sunt una spe-
cies est in his quae <per se> uiuunt
uel uita sunt,
altera in his quae nec <per se> uitam
participant nec uita sunt³⁰.

Al precisar en cada caso: 'per se', el autor (suponemos que la revisión del texto se hizo bajo sus órdenes) cambia substancialmente el sentido de la división: ya no se distinguen sin más los vivientes de los no vivientes —como en los textos del grupo A—, sino las cosas "que viven por sí mismas" de las que "no viven por sí mismas" —pero acerca de las cuales se sugiere tácitamente que también podrían en cierto modo vivir, por comunicación con otras (con las primeras)—. Es, en efecto, lo que se afirma algo más adelante. Primeramente, nos topamos con otra proposición que también parece encuadrarse inequívocamente en la serie A: 'Non ... omnes dationes usque ad extrema descendunt. Esse siquidem et bene esse secundum naturam usque ad extremum uniuersitatis conditae distribuitur, uita uero extremum ordinem non attingit'. Pero inmediatamente se procede a desvirtuar la frase subrayada —antítesis casi directa del 'uita in omnia peruenit...' del grupo B— con la siguiente aclaración: 'Non enim corpora per se ipsa uiuunt uel uita sunt sed per superiorem se ordinem uiuere recipiunt, qui ordo in nutritiua et auctiua uita constitutus est inque seminibus uiget'³¹.

En otros pasajes, la oposición entre la concepción del primer grupo y la del segundo es atenuada mediante la diferenciación —utilizada también en las *Expositiones*— entre lo manifiesto y lo oculto. Cuando se dice (serie A) que algunos cuerpos "no viven", esto no es, en el fondo, siempre inconciliable con la posición de la serie B (todos viven), pues tal vez lo que se quiere significar con ello es que *no muestran*

²⁹ *Periph.*, III, 629 B-C (p. 50, 9 y sig., en particular 20-21).

³⁰ *Periph.*, III, 628 D-629 A (p. 48, 20-25). El texto del *Reims 875* ha sido verificado sobre fotocopias del manuscrito (folio 161r, lín. 1-5). Las palabras subrayadas indican una corrección en el manuscrito de Bamberg.

³¹ *Periph.*, III, 631 C (p. 54, 22-28). Cf. *Expos.*, IV, 230-233.

abiertamente ('aperte') poseer movimiento vital. Este puede no manifestarse nunca o casi nunca; no obstante, no hay ningún cuerpo en la naturaleza que, si no posee un alma propiamente dicha (dotada de sensibilidad), no tenga por lo menos ese 'motus uitalis', patentemente u ocultamente³². Por supuesto, un lector crítico tiene perfecto derecho de preguntarse cómo es posible saber que un cuerpo posee movimiento vital si jamás lo manifiesta; la respuesta, como luego se verá, es que para Eriúgena se trata de una verdad metafísica general que no requiere en cada caso una demostración a partir de la experiencia. Mas lo que aquí deseo hacer resaltar es que, de una u otra manera, el pensador irlandés trata de armonizar dos teorías mutuamente incompatibles: una pone las fronteras de la vida entre el reino vegetal y el mineral; la otra las hace retroceder hasta los extremos del mundo visible, haciendo al movimiento vital coextensivo con la forma o 'species', sin la cual absolutamente ningún cuerpo puede subsistir. Tal armonización se hace en beneficio de la segunda teoría, menos directamente comprensible que la primera, pero más profunda a ojos de un autor que tiene notoria predilección por las doctrinas que se alejan de lo admitido corrientemente por la mayoría. Esta actitud es patente en las *Expositiones*³³, donde además la paradoja crece, al extenderse no sólo la vida en sí, sino también la sensibilidad al conjunto de la realidad corpórea.

Cabría esquematizar las distintas tesis diferenciadas en el *Peri-*

³² Cf. *Periph.*, III, 728 B (p. 274, 25-28) (texto citado *infra*, II, 2); IV, 785 A: '...sensibilia vero, in quantum corpora sunt, quoniam extremum in creaturis obtinent locum, nec semper motum vitae aperte demonstrant. Sensibillum quippe quaedam sunt, in quibus aut vix vitalis motus apparet, aut nunquam'. V, 1020 A-B: '...ita ut nullum corpus sit intra textum corporeae naturae, sive vitali motu solummodo, seu occulte, seu aperte vegetatum, seu irrationabili anima corporeoque sensu pollens...'. (Nótase que en este último pasaje se reserva el nombre "alma" para los cuerpos dotados de sensibilidad; en cambio en otros lugares, p. ej., III, 734 B -735 B (p. 288, 16 -p. 290, 20), se habla también de 'ánima' a propósito de los vegetales, y a los animales se les atribuye en exclusividad el 'ánima vivens' de *Gen.*, I, 20. Se trata de matices de vocabulario que pueden reflejar influencias de concepciones diferentes, pero que no llegan a afectar la coherencia doctrinal en este caso).

³³ La expresión 'qui minus naturam rerum considerant', con la cual se califica desdeñosamente en *Expos.*, IV, 191 a quienes piensan que algunas de las cosas que nos rodean (como las piedras) carecen de movimiento vital y de sensibilidad —posición que, como acabamos de ver, parece sin embargo compartida en otros lugares por el propio Eriúgena y era comúnmente aceptada en su tiempo como lo es en el nuestro—, es paralela al 'qui minus intelligunt' que en *Periph.*, III, 679 B (p. 164, 3) se aplica a los sostenedores de la interpretación tradicional de la creación 'ex nihilo', la cual en 634 C-635 A (p. 62, 1 y sig.) había sido dada aparentemente como obvia y afirmada por 'paene omnes sanctae scripturas expositores' (Cf. mi artículo "Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena", *Sapientia*, XXIII (1968), 87-88 y 115-132: p. 52.). Estas contradicciones internas —ya se deban a oscilaciones dialécticas del pensamiento o a inconsecuencias, ya a meras tácticas expositivas— hacen ver lo riesgoso que es, con un autor como Eriúgena, el limitarse a entresacar de su contexto algunas frases cuando se quiere definir su posición en tal o cual cuestión.

physeon y en el Comentario a la *Jerarquía celeste* en el siguiente cuadro ³⁴:

	Periphyseon			Expositiones
	A	B	C	
animales	V S	V S	V S	V S
vegetales	V —	V —	V —	V (S)
otros cuerpos (vg. piedras)	— —		(V) —	(V) (S)

V = motus vitalis (manifestus, per se)

S = sensus (manifestus)

(V) = motus vitalis occultus

(S) = sensus occultus

3. ¿Refleja este cuadro una evolución espontánea del pensamiento eriugeniano, o ha influido tal vez en el filósofo irlandés alguna doctrina vitalista ya desarrollada anteriormente? Para responder a esta pregunta, es conveniente citar en primer lugar *in extenso* las razones por las cuales Escoto Eriúgena considera que Dionisio puede denominar *zōa* a todas las realidades que en opinión de muchos no poseen ni sensibilidad ni movimiento vital:

Nec sine ratione, quoniam omne corpus, quamvis in eo non appareat, motum tamen vitalem insitumque occulte sensum possidet: his enim duobus omnia corpora quibus iste visibilis mundus conglobatur carere non possunt. Nam et lapides, in quibus maxime vitalis motus non arripit, suis tamen propriis formis continentur; nulla autem forma est que non aliqua specie vite comprehendatur, et ne fluat custodiatur. Occultissimum quoque sensum hoc argumento colligitur habere, quoniam, si in aera de terra seu de profundo aquarum in earum superficiem subleuantur, ueluti quodam sensu predicti suam sedem, a qua segregantur, semper appetunt ³⁵.

Algo más adelante, con ocasión de otra frase del Pseudo Dionisio, nuestro Comentador vuelve sobre la cuestión:

Et notandum quod ubi in superioribus *zōa* posuit, hic *onta*; unde datur nobis *intelligi onta et zōa unum intellectum* habere. Nulla siquidem creatura est, ut prediximus, subsistens et omni specie *anime* carens; si enim subsistit, quodammodo animatur et conuersim si *animatur, quodammodo subsistit* ³⁶.

³⁴ Se da por sobreentendido que este esquema no ha de tomarse demasiado rígidamente; en especial, la diferenciación entre las posiciones del aquí llamado grupo *B* y las del *C* no es siempre absolutamente nítida. Por otra parte, conviene aclarar que las tres tesis, *A*, *B* y *C*, no se corresponden con las tres recensiones del *Periphyseon* que Sheldon-Williams designaba con esas letras.

³⁵ *Expos.*, IV, 161-172; el texto continúa con las líneas sobre los vegetales y el ejemplo tomado de Plinio que fueron resumidas más arriba (nº 1).

³⁶ *Ibid.*, 240-245. Estas líneas se refieren a la expresión de Dionisio citada *supra*, nota 10. La bastardilla destaca los términos que tienen correspondencias en el pasaje de Mario Victorino transcritto más abajo (en el cuerpo de la página).

Este último pasaje, con su peculiar equiparación entre animación y subsistencia, es un buen punto de partida para la búsqueda de influencias posibles en el vitalismo eriugeniano. Sucede, en efecto, que en un opúsculo ciertamente conocido por el pensador irlandés, el *Ad Candidum arrianum* de Mario Victorino, aparecen ideas y expresiones muy similares. Conviene recordar que en la primera parte del *Ad Candidum* Victorino divide los entes ('quae sunt') en cuatro clases: la primera, la de los que verdaderamente existen ('quae vere sunt'), corresponde a los inteligibles, al mundo supraceleste de las Ideas; las otras tres clases se definen por relación al alma: tomada ésta en sí misma, en su pureza, es la segunda clase ('quae sunt'), al mezclarse con la materia constituye la tercera ('quae non vere non sunt') y, por último, la materia sin el alma es la cuarta clase ('quae non sunt')³⁷. Pues bien, la tercera clase enumerada comprende todas las cosas sensibles, intermediarias entre el ser y el no ser: 'Caelum ... et omnia in eo et universus mundus...'; todas las partes del mundo visible deben tener participación en el alma para existir³⁸. Tras explicar lo que en ellas perciben respectivamente los sentidos y la inteligencia, Victorino añade:

Cum suscipit et *intellegit* anima quae sunt in mundo, si illa *intellegit* quae sunt *animalia* et animata, in eo quod est habere *animam* sunt quae non vere non sunt. *Quodam enim modo onta, iuxta quod animam habent...*³⁹.

Todos los elementos del segundo texto eriugeniano antes citado están presentes aquí: el alma; la inteligencia; los entes designados por su nombre griego, *onta*; los 'animalia'⁴⁰; y, sobre todo, la aserción central: si (en la medida en que) algo es animado, en cierto modo existe...⁴¹. Resulta natural suponer que Eriúgena se inspiró en estas líneas del *Ad Candidum*, y un detalle viene a reforzar esta conjetura: en el ms. *Bamberg Patr.* 46, poco antes del trozo citado, se encuentra una glosa de la mano irlandesa⁴², íntimamente vinculada con nuestro filósofo⁴². Por otra parte, la doctrina victoriniana de los modos de las "cosas que son" y "que no son", con la cual se relacionan las ideas

³⁷ Cf. *Ad Cand.*, 10, 30-32. La división de "las cosas que son" ('quae sunt') es explicada a partir del capítulo 6.

³⁸ Cf. *Ad Cand.*, 9, 12-20.

³⁹ *Ad Cand.*, 10, 1-4.

⁴⁰ En el texto eriugeniano, *ōna*; cf. *Expos.*, IV, 189-190: '*ōna*, id est animalia'; *ibid.*, 155-156.

⁴¹ Esta aserción se completa en el *Ad Candidum* con la precisión: y en cierto modo no existe, en cuanto tiene materia y cualidades mutables ('quodam modo *mē onta*, iuxta quod conversibilem *hylon* habent et qualitates versibiles'). En Eriúgena, en cambio, aparece como la recíproca de otra proposición, que es la directamente vinculada con el contexto: lo que existe, en cierto modo está animado.

⁴² El término 'apecie' (*Ad Cand.*, 9, 17) es glosado 'forma' por⁴² en el margen del manuscrito *D*; cf. la edición *CSEL*, 83, p. 26, aparato crítico, y el ms. *Bamberg, Patr.* 46, f. 31 v. (Sobre este manuscrito y la mano⁴² se puede ver mi artículo "Las realidades que superan toda inteligencia. Observaciones sobre el capítulo I de la *Voz spiritualis* de Eriúgena (segunda parte)", *Patristica et*

expuestas en dicho texto, influyó considerablemente en él⁴³; más aún, otro pasaje del *Ad Candidum*, donde se explica la posición de Dios respecto de 'quae sunt' y 'quae non sunt', es probablemente la fuente directa de una página del capítulo IV de las *Expositiones* poco anterior a la que consideramos aquí:

Mario Victorino

Escoto Eriúgena

Ad Candidum, 13, 1-14, 11 → *Expositiones*, IV, 63-82⁴⁴

Ad Candidum, 10, 1-4 → *Expositiones*, IV, 240-245

La nueva relación textual que se ha sugerido ahora viene a confirmar la conclusión ya enunciada en su oportunidad respecto de aquel otro pasaje: Eriúgena se apoyó en el *Ad Candidum* para interpretar los escritos pseudo-dionisianos⁴⁵. Pero no fue esa la única obra del neoplatónico africano que le sirvió de guía. En su comentario de *Ad Cand.*, 9-10, P. Hadot remite a un pasaje afín del *Adversus Arium* sobre la función que cumple el alma⁴⁶; es de creer que el parentesco entre los dos textos de Victorino fue ya percibido por Escoto Eriúgena, ya que en las *Expositiones* hallamos también ecos probables de la descripción que da el *Adversus Arium*, en el pasaje referido, de la manera en que el alma se aparta del *nous* y desciende a las cosas sensibles:

Si vero in inferiora respicit, cum sit petulans, potentia vivificandi fit, vivere quae faciat et mundum et ea quae in mundo usque ad lapidem lapidum more...⁴⁷.

Todo vive, todo cuanto forma el mundo que nos rodea, hasta las piedras, a su manera...; compárese con lo que decía Eriúgena: el movimiento vital y el sentido están presentes en 'omnia corpora quibus iste visibilis mundus conglobatur... Nam et lapides...'. Una reminiscencia, cuando menos, de las líneas citadas del Africano es allí tanto más verosímil cuanto que el libro I de la gran obra antiarriana de Mario Victorino —ya utilizado parcialmente por Alcuino a comienzos del siglo IX— ha dejado otras huellas en Eriúgena, como hemos de ver luego⁴⁸.

Mediaevalia, VI (1985), 19-41: pp. 26-27. (Cf. asimismo *infra*, II, nota 58, acerca de los supuestos autógrafos eriúgenianos).

⁴³ Ver el artículo citado en la nota precedente, pp. 22-31; "L'express.", parte II.

⁴⁴ Cf. la demostración de esta vinculación textual en "L'express.", parte III.

⁴⁵ Ver "L'express.", Conclusión. Cf. también *infra*, II, n. 71; III, n. 42.

⁴⁶ Ver P. Hadot, *Comm.*, p. 709 (sobre *Ad Cand.*, 9, 1-10, 37); cf. asimismo p. 881 (sobre *Adv. Ar.*, I, 61, 7-27).

⁴⁷ *Adv. Ar.*, I, 61, 14-17.

⁴⁸ Cf. *infra*, II, 5, donde se vuelve a hablar del texto recién citado del *Adversus Arium*, y se le agregan otros vecinos; ver también allí la nota 105.

Mas es posible avanzar aún más. El argumento mediante el cual el Irlandés establece que todo cuerpo debe poseer movimiento vital se funda en que el cuerpo es "contenido" por su forma propia, y ésta a su vez ha de ser "asida", o "prendida", y "guardada" por alguna especie de vida, a fin de que no "fluya". Ahora bien, el mismo razonamiento y el mismo vocabulario habían sido empleados por Victorino en el libro IV *Adversus Arium*, en un texto fundamental que será citado en su totalidad más adelante; por ahora bastará con resumir las principales concordancias entre ambos autores en un cuadro:

Mario Victorino ⁴⁹

Escoto Eriúgena

cum ... nihil sint omnia si non vivant
et motu vitali vacua

fluendi enim ac refluendi natura
nec formam recipit
... et formata et hoc corporata
... at nunc comprehensa ... et ad ali-
quid esse specie aliqua capta
... motu vitali et ab infinito certis
lineamentis septa ...

... omnia ... generaliter *zda* nominat
... que ... vitali motu carere multis
videntur
... in quibus ... vitalis motus non arri-
det
ne fluat
... propriis formis continentur; nulla
autem forma est
que non aliqua specie vite comprehen-
datur, et ... custodiatur

Si se prosigue la lectura de la última línea citada de Victorino se encuentran estas palabras: '... in *sensus* certissimos promovetur'. Dentro del contexto, esto significa que la 'vis lubrica' de la materia, que de suyo no posee siquiera una apariencia de existencia, al ser limitada por el movimiento vital que le da una forma y la hace ser algo, separándola del infinito, puede llegar a ser *conocida* de manera segura por los sentidos ⁵⁰ (significación pasiva). Pero a la luz de otros textos del pensador africano, un lector medieval veía tal vez allí otra idea; entre esos textos a que me refiero figuraba sin duda una de las digresiones filosóficas que se intercalan en los Comentarios escriturísticos de Victorino, a saber, la que toma ocasión de *Gal.*, 5, 17 ('caro concupiscit aduersus spiritum') ⁵¹. He aquí ese desarrollo cosmológico, desafortunadamente incompleto en los manuscritos:

Sobre el libro I (A) *Adversus Arium* (= cap. 1-47) en Alcuino, cf. P. Hadot, "Marius Victorinus et Alcuin", *AHDLMA*, XXI (1954), 5-19.

Cabe señalar que la tesis sobre la vida de las piedras, tomada probablemente por Eriúgena del pasaje indicado de Victorino, había sido contradicha expresamente por San Agustín: ver *infra*, III, nota 18.

⁴⁹ Cf. *Adv. Ar.*, IV, 10, 45-11, 6 (ver el texto completo *infra*, II, 2).

⁵⁰ Cf. una idea análoga a propósito del Logos y la inteligencia en *Adv. Ar.*, IV, 19, 30-33: 'Inponendo enim infinito terminum rebus ad existenciam sui unicuique format rem et intellegentiae, infinitate sublatam, subicit'. (Texto indicado por P. Hadot, *Comm.*, p. 1001, sobre IV, 11, 6).

⁵¹ Como es sabido, los comentarios bíblicos de Victorino que se han conservado son los que versan sobre las cartas a los Efesios, a los Gálatas y a los

*Habet enim motus suos caro habetque sensus, neque tantum ab anima susci-
tatur, quod intellegi licet etiam in his quae animam non habent, ut in aqua
<quae> impetus suos habet et uirtutes suas uel in sapore uel in motu uel
in qualitate aut uel quantitate. Item ignis pariterque terra et cetera elementa
ex quibus quasi quaedam conspersio est et caro facta est ex humidis...*
[Sigue una laguna en los códices]⁵².

Este pasaje no se limita, como otros de Victorino, a hacer a propósito de los "sentidos carnales" consideraciones de orden moral, sino que busca la raíz de la rebelión de la carne en sus componentes físicos, los elementos: aunque no dotados de alma (en el sentido habitual del término)⁵³, éstos tienen sin embargo movimientos e impulsos propios, que son gobernados por una suerte de 'sensus' autónomo. En el Comentario de Eriúgena a Dionisio hemos visto ideas y expresiones muy parecidas: 'omne corpus... motum... uitalem insitumque occulte sensum possidet... Occultissimum quoque sensum... colligitur habere, quoniam, si in aera de terra seu de profundo aquarum in earum superficie subleuantur, ueluti quodam sensu prediti... semper appetunt'. (La mención del agua y de la tierra, aunque hecha con diferente significado por uno y otro autor, tiende un lazo objetivo más entre los dos textos). No es éste el momento oportuno para abordar la cuestión general del conocimiento que el pensador irlandés tenía de los Comentarios paulinos de Mario Victorino⁵⁴; pero conviene notar que indicios independientes sugieren que estaba al tanto de la exégesis que el Africano da del versículo citado. Eriúgena aduce *Gál.*, 5, 17 en su exposición de *Jn.*, 3, 6, y su interpretación del término *carne*, que usa Pablo, contrasta directamente con la de Victorino: '...sepe anima carnalis carnis nomine uocitatur, unde apostolus: "Caro concupiscit aduersus spiritum, et spiritus aduersus carnem"'⁵⁵. Es po-

Filipenses. Las digresiones filosóficas son más importantes en los otros dos comentarios, pero en el *In Galatas* no faltan totalmente, como lo prueba el texto aquí citado. (Parece, pues, demasiado general la observación que hace al respecto W. Erdt, *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator*, Frankfurt a. M. —Bern— Cirencester (1980), pp. 90-91).

⁵² *In Gal.*, 5, 17; 6-11 Gori (1192 C-D); cf. también *ibidem*, 4, 3-4; 26-30 Gori (1175 A-B).

⁵³ Victorino —como Eriúgena, cf. *supra*, n. 32 *in fine*— no es constante en el uso del término 'anima'. A veces se ajusta al lenguaje común, como aquí, al decir que los elementos no tienen alma, aunque les atribuye una suerte de vida (movimiento y sentido propios); pero en pasajes paralelos más técnicos extiende la animación a toda la naturaleza física: cf., p. ej., *Adv. Ar.*, III, 3, 23-25: 'Ergo et corpus caroque nostra habet aliquid vitale *omnisque materia animata est ut mundus existeret...*'. Debe tenerse presente que en los comentarios paulinos Victorino, según él mismo lo señala, no ahonda en las cuestiones filosóficas que a veces roza (cf. *In Ephes.*, 1, 11; 20-23 Gori (1246 A-B)).

⁵⁴ Este tema, a mi entender digno de atención, será examinado en un estudio especial que tengo en preparación.

⁵⁵ *Comm. Jn.*, III, II, 51-54 (317 A). En cuanto a la frase evangélica: 'Quod natum est ex carne, caro est', Eriúgena la entiende acertadamente de todo el hombre carnal, cuerpo y alma (*ibid.*, 49-51, 54-55; cf. *Periph.*, III, 706 A-B (p. 224, 14-16)).

sible que haya en este pasaje una oposición implícita a la exégesis victoriniana; en otra página del mismo Comentario a San Juan, Eriúgena me parece aludir al mismo texto de Victorino, y allí la crítica es explícita: 'Non enim desunt qui irrationabilem motum, quo homines concipiuntur in carne, soli carni attribuunt, quasi nihil ad animam pertineat, dum caro sine anima nihil in talibus praeualeat'⁵⁶. La interpretación que da Victorino de *Gál.*, 5, 17, es, pues, rechazada por Eriúgena; pero ese mismo hecho parece confirmar que ha leído el Comentario del filósofo africano, y su divergencia en ese punto específico no le impide adoptar la tesis general sobre la extensión del movimiento vital y la sensibilidad a todo el mundo material, que encontraba en el *excursus* injertado por Victorino sobre su exposición de dicho versículo de San Pablo⁵⁷.

* * *

De lo dicho hasta aquí se desprende que la doctrina de la vida universal, introducida por Escoto Eriúgena en un pasaje del capítulo IV de sus *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, con ocasión de una particularidad textual del código griego en que se basaba su versión de Dionisio, se inspira probablemente en diferentes trozos de las obras de Mario Victorino, en los cuales, más allá de ciertas variaciones de matiz y de alguna incoherencia terminológica, una tesis central se dibuja con nitidez: el pansiquismo de Plotino⁵⁸, que a través de la reelaboración victoriniana se transmitirá hasta el maestro irlandés en el siglo IX⁵⁹.

⁵⁶ *Comm. Jn.*, I, XXI, 7-10 (297 C). É. Jeanneau no identifica en su edición los autores a que alude Eriúgena. La referencia citada se lee en la exposición de *Jn.*, I, 13: 'neque ex voluntate carnis... nati sunt', lo cual podría explicar la aplicación restringida al movimiento de la generación de una doctrina que en Victorino valía para todos los movimientos carnales.

⁵⁷ ¿Acaso Eriúgena habrá conocido dicho *excursus* en forma más completa que la transmitida por los manuscritos tardíos (siglos xv-xvi) que actualmente poseemos? (Mi impresión es que sobre las vinculaciones del autor irlandés con los códigos que contenían las obras de Mario Victorino pueden hacerse aún interesantes descubrimientos). Por otra parte, no habría que desear la posibilidad de que la doctrina fragmentariamente transmitida allí se haya visto reforzada por la de ciertos textos del *Adversus Arium* que sostienen la implicación mutua de 'esse', 'vivere' e 'intellegere'; cf., p. ej., I, 54, 6-7; 60, 16-17; III, 4, 23 y sig.; IV, 5, 41-44; 21, 29 y sig., en particular 22, 4-5: 'Est enim in omnibus esse suum, vivere suum, intellegere suum suumque sentire...'

⁵⁸ Cf. E. Bréhier, *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires 1953, pp. 78 y sig.; H. de Leusse, "Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus", en *Rech. de sc. relig.*, XXIX (1939), 197-239; ver sobre todo p. 226, p. 231 con n. 4; P. Séjourné, "Victorinus Afer", en *Diet. théol. cathol.*, t. XV, Paris 1950, col. 2887-2954; ver 2928-2929, 2952.

⁵⁹ La presencia de este vitalismo universal, inusual doctrina que había sido abiertamente criticada por un Padre de la autoridad de S. Agustín (cf. *infra*, III, 1, en particular nota 18), junto con la de la paradójica interpretación de la

Mas la cuestión acerca de los límites de la vida es explícitamente considerada por Eriúgena en el libro III del *Periphyseon*: verifiquemos si ese importante texto corrobora la hipótesis enunciada.

II

Hemos visto que en la obra principal de Escoto Eriúgena se reflejan diferentes doctrinas acerca del tema. La que caracteriza a los textos del que he llamado grupo B es expuesta con particular claridad en las páginas iniciales de la sección consagrada a las obras del quinto día de la creación¹; conviene, pues, examinarlas de cerca.

1. El planteamiento del problema

La cuestión surge al observar *Nutritio* que en el pasaje respectivo del *Génesis* (1, 20) se habla de 'reptile animae vivientis', en tanto que en el relato de los cuatro primeros días de la creación no se encuentra mención alguna del alma o de la vida². Las opiniones divergen sobre las razones de tal ausencia. Unos dicen que se debe a que los elementos del mundo, desde el cielo con sus astros hasta la tierra con los vegetales que de ella crecen, carecen de alma y de toda especie de vida. Platón y sus seguidores, por el contrario, sostienen que tanto el mundo en su conjunto como cada uno de los cuerpos tienen vida, y no vacilan en denominar a esa vida "alma". Los más eminentes comentaristas de la Escritura, por su parte, favorecen este último parecer, al decir que cuanto nace de la tierra vive. Tal es el 'status quaestionis' con que se abren estas páginas. Caben al respecto un par de acotaciones. Ante todo, llama la atención que se mezclen allí dos problemas diferentes:

creación 'ex nihilo', que aparece poco antes, en *Expos.*, IV, 63-82 —pasaje que también es de inspiración victoriniana, como se dijo *supra* (cf. n. 44)—, ¿será acaso una de las causas de la gran laguna (III, 84-VII, 220) que sufren las *Expositiones* en todos los manuscritos conservados excepto el *Douai 202*? La desaparición de varios cuadernos, que debe haber ocurrido en fecha muy temprana, ¿fue meramente accidental o tuvo su origen en el desacuerdo de algún lector? No me atrevo a proponer una respuesta a esta cuestión, pero me parece en todo caso excesivamente apresurado y terminante el juicio de J. Barbet: "Il convient d'écarter tout d'abord l'hypothèse de la suppression volontaire: rien, dans le texte des chapitres III à VII... ne justifierait qu'on les ait enlevés". (*Expos.*, *Introd.*, p. XXVII). Si esta última frase se sitúa en el plano de los principios abstractos, o expresa los sentimientos personales de la sabia editora, no es objetable, pero no podemos proyectar hacia el pasado nuestros propios criterios valorativos: en algunas páginas, al menos, del texto ausente de casi todos los manuscritos había por cierto proposiciones capaces de escandalizar a no pocos lectores medievales, como los escandalizarían las mismas doctrinas sostenidas en el *Periphyseon* (al cual, como bien se sabe, se quiso suprimir en su totalidad, y no sólo censurar parcialmente).

¹ *Periph.*, III, 727 C-729 C (p. 272, 34-p. 273, 7). La exégesis del quinto día se prolonga hasta el final del libro III (742 B; p. 306, 5).

² 727 D (p. 274, 2-6).

1. ¿Viven las plantas? y 2. ¿Viven todos los cuerpos? La misma distinción se advierte en otros pasajes³. En segundo lugar, es digna de nota la vaguedad con que son presentados los sostenedores de dos de las opiniones citadas: 'sunt ... qui dicunt', 'summi expositores diuinae scripturae'; en cuanto a "Platón", único nombre indicado, no se aduce de él ningún texto concreto. Tal vez esta imprecisión tenga sus razones; mi sospecha es que lo que se nos ofrece como un resumen de pareceres diversos tomados de diferentes autores se basa en realidad, por lo menos en gran medida, en la adaptación de un solo pasaje de Mario Victorino, uno de los muchos en que éste se ocupa de la vida⁴. Permítaseme transcribir aquí, en columnas paralelas, los textos de ambos pensadores:

Mario Victorino⁵

Escoto Eriúgena⁶

a - Vita autem et nec coepit, quia a se sibi semper est, unde numquam desinit, et infinita semper est et per omnia et in omnibus usque a divinis et a supracaelestibus

(→ a')

b - adusque caelestia caelosque omnes, aetheria, aeria,

humida

atque terrena

b' - Sunt enim qui dicunt elementa huius mundi, caelum dico cum suis astris aetheraque cum planetis, aera cum suis nubibus uentorumque spiritibus, fulgoribus etiam caeterisque perturbationibus, aquam quoque motumque ipsius fluctuagum, terram similiter cum omnibus herbis arboribusque non solum anima, uerum etiam omni specie uitae omnino carere ideoque, ut aiunt, in operibus quattuor primorum dierum nullius animae seu uitae significatio introducitur.

a'/d' - Plato uero philosophorum summus et qui circa eum sunt non solum *generalem mundi uitam* asserunt, uerum etiam nullam speciem corporibus adhaerentem neque ullum *corpus uita* priuari faentur ipsamque uitam seu *generalem* seu *specialem* uocare *animam* fiducialiter ausi sunt, o' - quorum sententiae summi exposito-

³ Cf. *Periph.*, III, 735 B (p. 290, 22) y sig., pasaje examinado *infra*, nº 5.

⁴ Sobre la cuestión de las autoridades invocadas por Eriúgena en relación con la doctrina de la vida universal, y el alma del mundo, ver más adelante, el apartado 5.

⁵ *Adv. Ar.*, III, 3, 18-26.

⁶ *Periph.*, III, 728 A-B (p. 274, 7-20).

c - omniaque quae oriuntur e terra,
omniaque cetera.
d - Ergo et corpus caroque nostra habet
aliquid vitale
omnisque materia animata est
ut mundus existeret
unde eruperunt iussu dei animalia.

res diuinae scripturae fauent, herbas
et ligna
cunctaque de terra orientia
uiuere affirmantes.
→ *d*'

La impresión que este cotejo produce es que Eriúgena ha segmentado el pasaje del *Adversus Arium*, que afirmaba en su totalidad la difusión ilimitada de la vida, y reelaborando sus frases y redistribuyéndolas en tres bloques las ha transformado en expresiones de tesis contrapuestas entre sí. Así, su lista de los elementos, que comienza, en forma poco habitual, con el cielo, parece inspirarse en la de Victorino⁷, que nuestro autor explicita (p. ej., 'aetheria' es interpretado: 'aethera cum planetis'; 'aeria': 'aera cum suis nubibus...'; etc.), pero que por otro lado utiliza para describir la posición de quienes niegan que dichos elementos posean vida⁸. En cuanto a la doctrina atribuida a Platón, parece una combinación de ideas tomadas de los párrafos *a* y *d* de Victorino con las que éste expone en otros textos sobre la 'vita generaliter generalis' y el alma universal, que veremos más adelante⁹. Por último, el miembro de frase 'omniaque quae oriuntur e terra' (*c*) queda, algo retocado, como patrimonio de los escrituristas¹⁰. Imposible sacar mejor partido de un breve pasaje que, por otra parte, Eriúgena olvida identificar, como es su costumbre cuando explota a Mario Victorino...¹¹.

2. La respuesta filosófica: todo vive, pues sin vida no hay subsistencia

A continuación, el pensador irlandés se pronuncia —como era

⁷ Una lista análoga, pero que va de abajo hacia arriba, aparece en *Adv. Ar.*, IV, 11, 20-21 (texto citado *infra*, nº 2 g); cf. P. Hadot, *Comm.*, p. 1000.

Obsérvese que la enumeración de los elementos dada aquí por Eriúgena contrasta con otras que encontramos en su obra, p. ej. en *Periph.*, II, 604 C (p. 178, 17 y sig.): 'Num tibi a philosophis suasum est mundum istum visibilem quattuor uniuersalibus atque simplicibus constare elementis, igne uidelicet aere aqua et terra...'; cf. también *Glos. Mart.*, p. 104, 18-20, etc.

⁸ Cuando Eriúgena dice: '*elementa... non solum anima, uerum etiam omni specie uitae omnino carere*', podría pensarse que alude a otro texto victoriniano, el del Comentario *In Gal.* antes citado (cf. I, 3), donde se niega el alma a los elementos (ver allí la nota 58), pero no ciertas características vitales: '*in his quae animam non habent, ut in aqua... Item ignis pariterque terra et cetera elementa...*'.

⁹ Ver *infra*, apartados 3 y 5 (en particular nota 76).

¹⁰ Cf. asimismo *Periph.*, III, 734 D (p. 288, 35-36).

Cabe preguntarse, por otro lado, si en esas palabras de Victorino, y en las finales del pasaje citado, 'unde eruperunt iussu dei animalia', no hay una alusión a *Gén.*, I, 24.

¹¹ El pasaje aquí aducido del libro III *Adversus Arium*, junto con algunas líneas anteriores, parece tener además otros ecos en el *Periphysson*, como se mostrará luego, III, 1.

de esperar— a favor de la tesis vitalista, y brinda para justificarla un razonamiento fundado en una doble necesidad escalonada: 1. es necesaria la 'species' para que la materia llegue a ser cuerpo; 2. es necesario el movimiento vital, o cierta fuerza vital, para que la 'species' subsista; en la versión más desarrollada del argumento se hace intervenir, como eslabón intermedio dentro de este segundo paso, a la substancia. Cabe señalar que en el texto corregido y ampliado del *Periphyseon* se aduce como apoyo de todo este razonamiento complejo un párrafo de San Agustín, cuya vinculación, empero, con el tema de la vida universal resulta algo forzada; la edición Sheldon-Williams nos muestra que dicha cita, junto con la frase conectiva final, es una adición¹², de la cual hay que prescindir para comprender la estructura original del pasaje. De hecho, la verdadera fuente de Eriúgena no es aquí Agustín. Se habrá advertido que, salvo por detalles de vocabulario, el argumento arriba mencionado es el mismo que aparece en forma condensada en las *Expositiones*¹³; al tratar de este último se dijo que muy probablemente deriva de un pasaje del libro IV *Adversus Arium*¹⁴. Esto parece confirmarse ampliamente al comparar la página victoriniana con el texto más desarrollado del *Periphyseon*:

Mario Victorino¹⁵

Escoto Eriúgena¹⁶

a — Etenim, cum rerum vi et natura ipsa
duce nihil sint omnia si non vivant et
motu vitali vacua
b — nec molem hylícam
aut existentiae vel imaginem vel spe-
ciem habere credantur

a' — Neque aliter rerum natura sinit.

b' — Si enim nulla materia est
quae sine specie

¹² Esta adición, 728 B-D (p. 274, 29—p. 276, 5), consiste esencialmente en un pasaje del *De vera religione* donde se afirma que la muerte, que no proviene de Dios, 'summa essentia', hace no ser, al menos relativamente: pues si hiciera no ser del todo, lo que muere retornaría a la nada absoluta. La adición parece deducir de este texto agustiniano que, si las cosas mueren en la medida en que existen menos, ello implica que existen en la medida en que viven. Por supuesto que algún lector crítico objetará acá que hay que agregar a esta última proposición: "si viven"; en otras palabras, vivir es existir (para los vivientes, cf. Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 b), pero no por eso existir es necesariamente vivir... De cualquier manera, el texto de San Agustín se sitúa en un orden de ideas que no es el de la página del *Periphyseon* donde se lo invoca, por la sola razón, sin duda, de que ciertas analogías proporcionaban a la tesis eriúgeniana allí defendida un punto de enganche conveniente con una autoridad patristica de primer nivel.

Es interesante constatar, por otro lado, que la parte final de la adición, en especial la frase: 'quantulumcunque (corpus) manet in specie per uitam manet'. refleja ideas afines a las de *Adv. Ar.*, III, 4, 26-28: 'Quod enim non vivit ipsum esse ei deperit, ut quamdiu quidque sit, hoc sit ei suum vivere, unde commoritur esse cum vita'. (Sobre el tratamiento eriúgeniano y victoriniano del tema de la muerte, ver *infra*, n.º 4).

¹³ Las diferencias terminológicas se refieren sobre todo al uso de 'species' (*Periph.*) en lugar de 'forma' (*Expos.*).

¹⁴ Cf. *supra*, I, 3.

¹⁵ *Adv. Ar.*, IV, 10, 45—11, 27.

¹⁶ *Periph.*, III, 728 B-D (p. 274, 20—p. 276, 7). Sobre la adición, ver más arriba la nota 12.

—fluendi enim ac refluenti natura incondite, subsistendi non recipit *vis lubrica* inconstans

c—nec *formam* recipit, ut *aliquid esse* dicatur; unde, carens eo quod est aliquid esse, etiam *esse* suum non tenet, ut recte nullo modo esse dicatur;

d—at nunc *comprehensa* et tota atque in partibus circumstans et formata et hoc corporata et ad *aliquid esse* specie aliqua capta et *esse* creditur, quia *motu vitali* et ab infinito certis lineamentis *septa* in sensus certissimos *promovetur*

e—ergo *hylica* quae sunt, ut esse videntur, facit *vis potentiaque vitalis* quae defluens a *logō* illo qui vita est...materiae *faecibus* praestat¹⁷.

f—Vivunt ergo *cuncta*,

g—terrena, humida, aëria, ignea, aethëria, caelestia, non *logō* illo priore nec *vitalis* integro lumine, sed propter copulationem *hylicam saucia luce vitali*.

h—Vivunt *supracaelestia* et *magis vivunt* quae ab *hyle* et a corporeis nexibus recesserunt, ut puriores animae et throni et gloriae, item angeli atque ipsi spiritus,

i—alii ut in alio, id est in sua substantia *vitam habentes*,

j—alii *ipsa vita sunt*.

corpus efficiat

c'—et nulla *species* sine *substantia* propria

subsistit,

d'—nulla autem *substantia vitali motu*, qui eam *continuat* et *subsistere* faciat, expers esse potest

—omne enim quod naturaliter *mouetur* ex *vita quadam motus sui principium* sumit—

→ *e'*

f'—necessario *sequitur*, ut *omnis creatura*

→ *g'*

→ *h'*

→ *i'*

j'—aut per se *ipsam vita sit*

i'—aut *vitas particeps* et quodam modo *uiuens*,

h'—sive in ea *motus uitae manifeste apparet*

g'—sive *non apparet* ueruntamen *latentem administrari per vitam species ipsa sensibilis indicat*.

(Adición: Audi Augustinum...mundi administratur).

e'—Ut enim nullus *corpus* est quod propria specie non *continetur*, ita nulla *species* est quae cuiuspiam *vitalis uirtute* non *regitur*.

Eriúgena sigue aquí de cerca uno de los principales pasajes victorinianos sobre la vida universal, aclarando y simplificando un texto difícil, que aún hoy suscita interpretaciones divergentes¹⁸. Así, en

¹⁷ Respecto de la influencia en Eriúgena de las líneas aquí omitidas (11, 8-20), ver *infra*. III, 3.

¹⁸ P. ej., Henry-Hadot leían en la edición de SC, 68-69: 'fluendi enim ac refluenti naturam incondite, subsistendi non recipit vis lubrica inconstans' (*b* = IV, 10, 48-49), en tanto que en CSEL, 83 conservan la lección 'natura' del manuscrito (interpretada como ablativo) y ven en 'subsistendi' un complemento de 'recipit' (helenismo).

primer lugar, mediante ciertas equivalencias de vocabulario traduce en un lenguaje más accesible las expresiones a veces oscuras de su modelo; en esta tarea al maestro irlandés no le faltaba experiencia, pues en la escuela palatina había explicado a autores asaz enigmáticos, como Marciano Capella. He aquí algunas de dichas equivalencias; agregó en ciertos casos entre paréntesis sinónimos utilizados en el fragmento de las *Expositiones* analizado más arriba:

<i>Victorino</i>	<i>Eriúgena</i>
moles hylca ¹⁹	corpus
forma, species	species (forma) ²⁰
vis lubrica inconstans	materia
aliquid esse	substantia ²¹
esse	subsistere
comprehensa	contineat (comprehendatur custodiat)
capta	
septa	
vis potentiaque vitalis	uitae uirtus

Además, Escoto Eriúgena se esfuerza por dar al discurso una estructuración lógica mejor marcada, haciendo resaltar las articulaciones de la argumentación y reemplazando el estilo abundante, elevado y por momentos casi poético de Mario Victorino por un modo de exposición más escueto y preciso; esto se evidencia especialmente en los párrafos 'j' - 'i' - 'h' - 'g', en los cuales se sintetiza el contenido de las secciones correspondientes del *Adversus Arium*, pero disponiéndolo en orden inverso, es decir descendente: de la vida en sí a los cuerpos en que el movimiento vital es sólo latente. Dicho orden era, por otra parte, el que seguía Victorino en las líneas precedentes, que Eriúgena, tal vez por considerarlas reiterativas, pasa aquí por alto, pero cuyas huellas hallaremos luego en otra de sus obras²².

Para concluir este apartado, agregó que el mismo texto de Victorino que hemos analizado, o al menos su primera parte, parece servir también de fondo a otro pasaje un poco anterior del *Periphyseon*; allí

¹⁹ Cf. en *d*: 'et hoc corporata'. En el manuscrito del *Adversus Arium* se leen en este contexto varias glosas antiguas en las cuales 'hylicus' es interpretado 'corporalis' (p. ej. en IV, 11, 7): véase el aparato de la ed. *CSEL*, 83. Cf. asimismo en el otro texto del *Periphyseon* citado más abajo (cuerpo de la página), la expresión 'moles corporeae'

²⁰ En el párrafo *d*, 'specie aliqua' parece haber sido interpretado por Eriúgena como referido no a las formas en general, sino a las especies de la vida: cf. *d*, 'ex uita quadam' y en el pasaje correspondiente de *Expos.*, IV, 167, 'aliqua specie uita'; también, en *Periph.*, III, 728 D (p. 276, 8.10) (ver *infra*, n^o 3): 'quadam specie uitae', 'omnem speciem uitae'.

²¹ Cf. *Adv. Ar.*, I, 80, 18-20: 'Quid dicimus esse substantiam? Sicuti sapientes et antiqui definierunt: "quod subiectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse"'. (Henry-Hadot remiten para esta definición a Aristóteles y Plotino).

²² Ver más arriba, *e*, con nota 17.

se continúa exponiendo la exégesis propuesta para Gén., 1, 9: las aguas reunidas en un solo lugar representan los accidentes, la masa de la tierra es imagen de la substancia. Tal como el conjunto de las aguas necesita apoyarse en la tierra ²³,

ita accidentium inundatio non nisi in subiecta *substantia consistere* [cf. d: circumstans] praeualet siue in occultis subiecti sinibus lateant... siue foras erumpant et in aliqua *materia* appareant ut sunt *moles corporeae* diuersis coloribus superfusae, siue stabilia sint ut *species atque figurae*, quae adiectae *mutabilitati materiae* uisibilia efficiunt *corpora* [b] statu quodam speciali *conformata* [d] et in unum colligunt, ne subito soluantur inque *fluxus* suae *mutabilitatis* [b] *speciem qua continentur* deserentia [d] labantur et *refluant* [b] ²⁴.

3. El proceso platónico de ascensión

El paralelismo entre las páginas citadas de los dos autores se mantiene cuando se elevan, uno y otro, de las diferentes vidas particulares a la vida universal, y de ésta a la fuente trascendente de todo vivir:

Mario Victorino ²⁵

Escoto Eriúgena ²⁶

k-Iesus autem Christus et spiritus sanctus —nam et de hoc mox docebitur— simul cum deo, sed a deo tamen, vita sunt, sed *universalis vita*.

Vivunt et a se vivunt et non in altero habentes quod vivunt, sed ut hoc ipsum illis esse sit vivere et vitam esse et scientiam esse, patre tradente, hoc est principaliter existente eo quod est vivere.

l—Ergo cum haec *omnia* enumerata *vivunt*

→ k'

l'—Proinde si *omnia* corpora naturaliter constituta quadam specie *vitae* administrantur omnisque species genus suum appetit, omne autem genus generalissima substantia originem ducit,

²³ En el texto que sigue se subrayan las expresiones e ideas que recuerdan a Victorino, y se indica al final de la frase el párrafo correspondiente del pasaje del *Adversus Arium* antes citado.

²⁴ *Periph.*, III, 710 B (p. 232, 29—p. 234, 1). Adviértase en particular la duplicación 'inque *fluxus* suae *mutabilitatis*... labantur et *refluant*', que evoca el 'fluendi... ac refluendi' de Victorino. Esta imagen proviene en definitiva del *Tímeo*, 43 a, y puede encontrarse también en otros autores, como Calcidio (cf. P. Hadot, *PV*, pp. 400-401); sin embargo, el conjunto de correspondencias subrayadas sugiere que Eriúgena se inspira aquí en el *Adversus Arium*.

²⁵ *Adv. Ar.*, IV, 11, 27—12, 15.

²⁶ *Periph.*, III, 728 D—729 A (p. 276, 7-24).

m - et nihil sit vel in aeternis vel in mundanis aut hylis quod non pro natura sua vivat,

n - utique confitendum est esse vim quandam vel potentiam qua cuncta visentur et quasi vivendi fonte in vitales spiritus erigantur, ut ex hoc et vivant et, quia vivunt, esse sortita sint. Quis es iste... numenque vivendi²⁷.

o - Hunc, vel potentiam vitae, ut in aliis diximus, vel vitam summam principemque et generaliter generalem

atque omnium viventium originem, causam, caput fontemque dicemus, principium existentium, substantiarum patrem, qui ab eo quod ipse est esse esse ceteris praestat,

secundum vim ac naturam percipientium

vivendi potentiam substantiamque moderatus.

p - Quid ipse aut in quo? Quippe vivus verusque vivus, ut nos de se loqui sinit. Vivit et ex aeterno et in aeternum vivit, ex se habens istud ipsum quod ei substantia est vivit.

→ *m'*

n' - omnem speciem vitae quae diversorum corporum numerositatem continet ad generalissimam quandam vitam recurrere necesse est cuius participatione specificatur.

o' - Haec autem

generalissima vita

a sapientibus mundi universalissima anima totum quod inter caelestis sphaerae ambitum comprehenditur per species suas ministrans vocatur,

diuinae vero sophiae speculatores

(*k'*) - communem vitam appellant, quae dum sit particeps

(*p'*) - illius unius vitae quae per se substantialis est omnisque vitae fons et creatrix,

suis diuisionibus visibilibus et invisibilibus
vitas iuxta diuinam ordinationem distribuit

→ *p'*

quemadmodum sol iste sensibus notus radios suos ubique defundit.

(*l'*) - Non tamen ita vita in omnia pervenit sicut solares radii. Illi siquidem non omnia penetrant. Interiora etenim multorum corporum non transeunt.

m' - Vitae vero nulla creatura seu sensibilis seu intelligibilis experiri potest.

También aquí, Escoto Eriúgena trata de dar a los elementos que extrae de la exposición victoriniana una formulación clara y rigurosa mente racional. Puede advertirse que tanto la referencia del *Adversus Arium* a Cristo y el Espíritu Santo como las primeras líneas del capítulo 12, donde Victorino, en una elevación impregnada de religioso lirismo, identifica el principio vital de todas las cosas con Dios, son

²⁷ Sobre estas líneas ver más adelante, III, 3.

omitidas en el *Periphyseon*; hallaremos, no obstante, su huella en otra obra del autor irlandés que examinaremos más adelante. De todas maneras, la secuencia de las ideas es en los dos pasajes que se acaban de citar la misma, en líneas generales. Empero, Eriúgena, guiado por el concepto de 'generalissima uita' —sin duda derivado de la 'uita generaliter generalis' del Africano— articula su razonamiento a partir de las distintas *especies de uita* que se manifiestan en los vivientes, más que a partir de estos mismos; de tal forma, demuestra la necesidad de una uita suprema en virtud de un principio de validez universal: el ascenso de la especie a su género propio, y de éste al género generalísimo.

Mario Victorino veía en la Vida universal al Logos, del cual fluye la fuerza que vivifica primeramente las realidades supramundanas y desciende después al alma, y ante todo a la que es fuente de las almas particulares, al alma universal ('in animam fontemque animae')²⁸. Eriúgena introduce en este aspecto una variante: según él, la 'generalissima uita' recibe dos nombres diferentes: los 'sapientes mundi' la denominan 'uniuersalissima anima', en tanto que quienes meditan en la *Sophia* divina la llaman 'communis uita'. Esta última expresión²⁹ puede no ser sino un equivalente de 'universalis uita', que Victorino utilizaba en *k*, dentro de un contexto de teología cristiana; en cuanto a la primera, implica la identificación de la Vida en sí (la Idea de Vida) con el alma del mundo, identificación que está ausente del neoplatónico africano. Acerca del alma cósmica, Eriúgena podía hallar datos y opiniones disímiles en varios autores; conocidas son las vacilaciones de San Agustín al respecto³⁰; se ha mostrado, por otra parte, que en su comentario a Marciano Capella el Irlandés toma de Calcidio algunos elementos referentes a este tema³¹; nótese que en el pasaje del *Periphyseon* que estamos examinando se compara a la vida con el sol, lo cual evoca la vinculación entre este astro y el alma del mundo que Eriúgena conocía por Calcidio y Macrobio³². Un detalle textual de este pasaje, por otro lado, no carece tal vez de importancia: la designación 'generalissima anima', que nuestro filósofo había adoptado primitivamente, fue corregida ya en el manuscrito *Reims 875* y transformada en 'uniuersalissima anima'³³; ahora bien, esta última concuerda con la terminología empleada en un trozo del libro IV *Adversus Arium* poco anterior y paralelo al que hemos citado ('quod est vivere

²⁸ Cf. *Adv. Ar.*, IV, 11, 8-14.

²⁹ Cf. también 'generalis uita', en *Periph.*, I, 476 C (p. 114, 29) y III, 728 A (p. 274, 15), pasajes donde se expone la doctrina atribuida a Platón (cf. *infra*, n.º 5); 735 A (p. 290, 6); *Expos.*, XIII, 157.

³⁰ Cf. I. P. Sheldon-Williams, nota 74, p. 322, en *Periph.*, III; É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3e éd., Paris 1949, p. 274.

³¹ Cf. el estudio de G. Mathon citado *infra*, n.º 90.

³² Cf. *Glos. Mart.*, p. 121, 24; H. Liebeschütz, en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, p. 578.

³³ Ver el aparato crítico de Sheldon-Williams, ad *Periph.*, III, p. 276, 14.

*animae, aut uniuscuiusque, aut illius universalis atque fontanae...*⁸⁴. La doctrina que Eriúgena atribuye a los "sabios del mundo" o pensadores seculares, pues, puede también basarse en elementos tomados del propio Victorino, con la salvedad de que, como se ha dicho ya, la interpretación eriugeniana de dicha doctrina (alma universal = vida universal) no corresponde al genuino pensamiento del Africano.

En otro punto, Eriúgena parece, en cambio, reencontrar un tema central de Victorino, que precisamente no aparece bien definido en el pasaje particular que nos ocupa en este apartado. P. Hadot ha acotado que puede llamar la atención que allí el Dios supremo sea denominado sin más "vida primera y universal"; en efecto, en todos los demás textos del "grupo III" que el sabio francés distingue en Victorino, se contraponen la 'vita', en cuanto forma (= el Logos), al 'vivere' o 'vivit', que es acto puro de vivir, sin sujeto o sujeto de sí mismo (= el Padre), y engendra la 'vita'⁸⁵. Ahora bien, aun cuando su terminología difiere en parte, Eriúgena reconstruye en cierto modo el doble escalón que en *o* se presenta poco marcado; opera, en efecto, una disyunción entre 1. la 'generalissima uita' ('communis uita') y 2. "aquella única Vida que es substancial por sí misma y fuente y creadora de toda vida", de la cual la primera no es más que partícipe. Para definir 2, Eriúgena toma algunos atributos de *o*, y les adiciona una línea de *p* que se refiere justamente a Aquel que es el 'vivit' substantivado⁸⁶; a todo ello hace preceder el demostrativo 'illius', lo cual recuerda el uso de otros pasajes de Victorino sobre el 'vivere' divino:

Mario Victorino

Escoto Eriúgena

*Illud primum ac principale
vivere, simul et vita,
causa est vitas et fons et
origo viventium*⁸⁷.

*illud vivere
unde haec ... vitam
recipiunt et vivunt*⁸⁸

*illius unius vitae...
omnisque vitas fons et
creatrix*

Este cotejo muestra que, con excepción de la utilización de formas verbales substantivadas, que no se da en Eriúgena, el filósofo irlandés define el grado supremo en la escala jerárquica de la vida de manera similar a la de Mario Victorino. Conviene tener en cuenta, a este respecto, que la diferenciación victoriniana entre Dios y la 'prima universalis vitae potentia' —que es la *zōotēs* o 'vitalitas', la idea de vida⁸⁹— aparecía afirmada de manera equivalente en otro autor neo-

⁸⁴ *Adv. Ar.*, IV, 5, 9-11.

⁸⁵ Ver P. Hadot, *PV*, p. 405, n. 4. (Hadot opina que probablemente Victorino intentó armonizar allí el vocabulario del grupo III con el del grupo II). Sobre la distinción entre 'vivere'/'vivit' y 'vita', cf. *op. cit.*, pp. 345-390.

⁸⁶ En lo que se refiere al carácter substancial de la vida en Dios, puede verse también *Adv. Ar.*, IV, 4, 21, 23; 5, 1-3; 9, 19-21: 'principalis et universalis substantia vivendi, non ut substantia sit et sic vivens, sed ipsum quod est vivens hoc ipsum substantia est'; etc.

⁸⁷ *Adv. Ar.*, IV, 3, 32-34.

⁸⁸ *Ibid.*, 5, 18-15. Ver asimismo 6, 11; 15, 2-4; etc.

⁸⁹ Cf. *Adv. Ar.*, IV, 5, 33, 37-38.

platónico, y de máxima autoridad, a saber, en Dionisio. Estas influencias explican que en Eriúgena encontremos, al lado de textos donde se dice que Dios 'uere uita est'⁴⁰, otros donde se lo sitúa 'super omnem uitam' y se sostiene que es 'plus quam uita'. Tales consideraciones no son absolutamente inconciliables; la primera corresponde a la teología positiva, la segunda a la negativa⁴¹ y de las dos es la más profunda: Dios es llamado 'summa ac uera uita' en la medida en que es fuente y origen de la 'per se ipsam uita', creada como su primera participación subsistente para que todos los vivientes participen a su vez de ella. En otras palabras, la vida en sí es una de las "causas primordiales", la tercera en la lista que da el libro III del *Periphyseon*⁴². Eriúgena remite explícitamente a Dionisio como a la fuente de estas concepciones, que apoya en largos extractos del *De divinis nominibus*⁴³. En el *Periphyseon* encontramos, pues, dos concepciones jerárquicas similares de la vida, afines por sus orígenes últimos y sin duda equivalentes en la mente del autor, pero en las cuales ciertos matices de pensamiento y de vocabulario denuncian influencias inmediatas distintas:

summa ueraque uita, quae plus quam uita est

per se ipsam uita

uiuentia

(en la explicación de las causas primordiales: influencia dionisiana predominante)

illa una uita quae per se substantialis est

communis uita — generalissima uita

uitae

(en la exégesis del quinto día de la creación: influencia victoriniana predominante)

4. La vida y la muerte

Los párrafos sucesivos del *Periphyseon* que acaban de ser examinados en los apartados 2 y 3 se inspiran en dos trozos del *Adversus Arium* que se siguen igualmente uno a otro. Las líneas que vienen luego, en las cuales Eriúgena trata de la muerte de los cuerpos, no se

⁴⁰ Cf., p. ej., *Periph.*, I, 451 A (p. 56, 25). Esta terminología es agustiniana (*Conf.*, VII, 1, 2; X, 6, 10: 'uitae uita'; etc.) y se inspira en definitiva en la Escritura (ver *Jn.*, 1, 4; 11, 25; 14, 6; etc.).

⁴¹ Ver, p. ej., *Periph.*, IV, 757 C-758 A. La concepción de Dios como superior a la vida es afirmada en muchos textos, como *Periph.*, I, 460 B (p. 78, 20-21); 511 C (p. 194, 9-11); III, 622 A (p. 32, 16); 683 B (p. 172, 15-16); V, 908 A ('vera uita... et plusquam uita'); *Expos.*, IV, 285-286; etc.

⁴² Ver, en especial, 622 C-D (p. 34, 14-19).

⁴³ Cf. *Periph.*, II, 617 A (p. 206, 20) y sig.; asimismo *Expos.*, I, 417-419. Téngase presente, sin embargo, que Dios es también presentado como 'hoc uivere quod supra omne est uivere' en *Adv. Ar.*, IV, 23, 3.

corresponden, en cambio, con la continuación inmediata del texto de Victorino (si bien dicha continuación ha dejado también huella en Eriúgena, como se verá más adelante⁴⁴). Para hallar la fuente probable del análisis eriugeniano de la muerte, hay que pasar por sobre una veintena de páginas y detenerse, cerca del final del libro IV, en una larga digresión sobre los contrarios incluida dentro de una sección que considera el modo de generación del Hijo en Dios⁴⁵. La generación, dice Victorino, implica movimiento, y éste proviene del reposo; el movimiento y el reposo son contrarios, como la vida y la muerte, o el ser y el no ser. Ahora bien, al surgir uno de los contrarios, aparentemente el otro deja de existir; en verdad, sin embargo, ambos permanecen en su cualidad substancial, que es eterna. En el plano de las realidades eternas, recuerda Victorino, ser, vida y pensamiento son inseparables, y todas son allí substancias vivientes e inteligentes; éstas dan a todos los existentes, como participación suya, las tres perfecciones mencionadas, las cuales actúan en plenitud en el dominio de los inteligibles e intelectuales, pero están también presentes en las cosas materiales, aunque sustentadas ahora en seres carnales, mutables y mortales⁴⁶. He aquí cómo prosigue este desarrollo, a partir del punto donde aparece el paralelismo con el pasaje del *Periphyseon* sobre la muerte:

Mario Victorino⁴⁷

(a-c: ver el segundo texto, más abajo)

d - Hic ergo mors si est, *corporum mors* est et, si plenior adhibeatur intentio, *hec corporum*, id est in eo quod hyle sunt,

sed *horum corporum* in ea *specie* quae nunc est *effecta*

quodam interitu *dissolutio*. Sola igitur corporis *species dissoluta* cum in *elementa* dispergitur;

e - manent ac sunt unde *victura reparentur*.

Etenim, cum in mundo et hyle sit, quae elementis certis semper existit et cum imagines illorum trium hic quoque, id est in mundo, se praebeant, quid mors agit, illa cum et in suis imaginibus aeterna sint? Imagines dico potentias per omnia lineis animae defluentes.

Escoto Eriúgena⁴⁸

d' - Nam et *corpora* quae nostris sensibus videntur *ueluti mortua non omnino uita relinquuntur*.

Vt enim *illorum* compositio atque *formatio* administratione propriae uitae ita etiam *solutio* et *informitas*

et *reditus* in ea ex quibus *deducta sunt* eiusdem obsequio peragitur.

e' - *Semina* siquidem terrae commendata nisi prius moriantur

non *reuiuiscunt*

⁴⁴ Sobre *Adv. Ar.*, IV, 12, 15 y sig., véase *infra*, III.

⁴⁵ Cf. P. Hadot, *Comm.*, pp. 1086-1087.

⁴⁶ Cf. *Adv. Ar.*, IV, 24, 48 - 25, 22.

⁴⁷ *Adv. Ar.*, IV, 25, 22-37.

⁴⁸ *Periph.*, III, 729 B-C (p. 276, 24 - p. 278, 7).

Cum igitur aeterna sint ista, aeterna
et in *hyle* elementa,
mors, si sola composita *solvit*,

nihil funditus interit.
Unde recta dicitur quod ex *vita mors*
efficiatur, quod ex *vigore vivendi*
compositi cuiuslibet corporis
fiat usque ad certa *resolutio*

et *rursus* in aliam compositionem, *isdem*
conductis, fiat *ex morte reparatio*.

et *mors* eorum *solutio materiae* et
speciei est

eademque *vita* quae *uiuificat uim*
seminum et per *uim* semina,

priusquam *solvantur*, in *solutione* non
deserit, sed eis semper adhaeret, immo
etiam ea *solvit*

moxque nulla mora interstante *uiuifi-*
care, hoc est in *eandem* speciem reuocare,
incipit.

Vbi enim esset illa *vita solutionis*
corporis tempore nisi in ipso soluto?
Vt enim illa cum *compacto* non compa-
gitur ita cum *soluto* non soluitur neque
cum *renascente* renascitur,
nec plus negitat totum simul coniunc-
tum quam in partes disiunctum neque
maior, id est potentior, in toto quam
in parte nec minor, hoc est impoten-
tior, in parte quam in toto. Eiusdem
nanque regiminis est in cunctis.

Ipsa etiam *solutio*, quae *mors corporis*
dicitur,

nostris sensibus et *materiae solutio*
est, non ipsi naturae, quae inseparabi-
lis est in se ipsa et simul semper est
nec spatiis locorum et temporum segre-
gatur.

(f: ver el segundo texto, más abajo)

Estos dos textos tienen entre sí una indudable semejanza global en ideas y léxico⁴⁹; pero además, las correspondencias de términos instrumentales que se advierten en ciertos puntos (*d*: 'horum' → *d'*: 'illorum'⁵⁰; *e*: 'et rursus' → *e'*: 'moxque') sugieren que Eriúgena iba siguiendo el desarrollo del razonamiento de un modelo que estaba ante sus ojos en el momento de componer su propia obra. Ello no excluye modificaciones y adaptaciones: en el *Periphyseon* son eliminadas, en particular, las menciones de "los tres" (las tres perfecciones, 'esse, vivere, intellegere'). Por otra parte, el tema de la regeneración a partir de la muerte evoca en Eriúgena la imagen de las

⁴⁹ Puede observarse, empero, que Eriúgena adopta el sustantivo simple 'solutio', en lugar de 'dissolutio' o 'resolutio', y pone 'materia' en lugar de 'hyle'. Es curioso, por otra parte, que el término 'elementa' aparezca aquí y en 640 C-D —citado más adelante— reemplazado por perifrasis: 'in ea ex quibus deducta sunt', 'in ea ex quibus componitur'; en 647 D (cf. infra, n. 58 *in fine*) el texto original trae 'in catholica'.

⁵⁰ Nótese que 'illorum' aparece también en Mario Victorino poco más adelante, (e: 'imagines illorum trium'), pero con el sentido de "los de allá arriba, los del mundo superior": cp. 'illud vivere', *supra*, n.º 3.

semillas⁵¹, y ésta, combinada con la de la "fuerza vital" de que habla Victorino, da una representación frecuente en la obra eriúgeniana, la de la 'uis seminum'⁵². De esta manera, el razonamiento que en el *Adversus Arium* posea un alcance universal ('...compositi cuiuslibet corporis') queda limitado al caso de las semillas⁵³, que deben disolverse para que nazca de ellas la planta. La vida no las abandona entonces⁵⁴: es ella misma la que las disuelve y enseguida las vivifica de nuevo, llamándolas a la misma especie (aquella del vegetal del cual procedía la semilla). Victorino se refería, en cambio, al proceso general por el cual un compuesto cualquiera se desintegra en sus elementos, y éstos, que son lo único que permanece, se combinan nuevamente para dar origen a otro compuesto ('in aliam compositionem, isdem conductis'). En lo que respecta, por último, a la parte final del pasaje del *Periphyseon*, produce la sensación de un conjunto de amplificaciones y variaciones sobre las ideas ya enunciadas; no es de excluir, empero, que algún otro texto, de Victorino o de otro autor, les sirva de hilo conductor.

* * *

La página del *Adversus Arium* de la cual he extractado las líneas citadas arriba tiene asimismo ecos en otro pasaje de Eriúgena. Victorino decía allí con insistencia que aun en las cosas perecederas hay algo que existe siempre, algo eterno⁵⁵. Ahora bien, en la primera parte del libro III del *Periphyseon* se consigna una larga investigación destinada a esclarecer cómo lo que ha sido creado puede ser a la vez eterno en la Sabiduría divina⁵⁶; en uno de los recodos de su sinuoso itinerario, el autor se detiene un instante para refutar a quienes piensan que el mundo sensible, hecho en el comienzo del tiempo, continuará existiendo siempre en la misma forma en que lo vemos, y así será

⁵¹ Hay indudablemente al comienzo de *e'* una alusión a *Jn.*, 12, 24-25; *I Cor.*, 15, 36, no advertida en la edición Sheldon-Williams.

⁵² Cf., p. ej., *Periph.*, I, 445 B (p. 42, 31-p. 44, 4) (la 'virtus seminum' corresponde al tercer modo de 'quae sunt et quae non sunt'; este texto se inspira probablemente en el *Ad Candidum*; ver *infra*, III, 1. *in fine*, y sobre la influencia de Victorino en general en este tema, *ibid.*, n. 39); II, 554 B (p. 66, 17); III, 669 C-D (p. 140, 30-p. 142, 4); 671 C-672 C (p. 146, 1-34); 679 B (p. 162, 34-p. 164, 1); 704 C-705 A (p. 220, 22-p. 222, 8); 711 C (p. 236, 8-10); IV, 749 C-750 A; *Hom.*, X, 21-25. Cf. también *Periph.*, III, 734 C (p. 288, 31) y sig.

⁵³ Nótese que en *e'* las palabras 'uim seminum et per uim semina' son producto de una corrección del ms. *Reims 875* (al igual que 'materiae et speciei', poco antes; cf. el aparato de Sheldon-Williams, p. 276, *ad 30 et 31*). El texto primitivo, que fue raspado, estaba tal vez más próximo al modelo victoriniano; en el otro pasaje del *Periphyseon* que se cita más abajo (en el cuerpo de la página) se habla, como en Victorino, de cuerpos compuestos en general.

⁵⁴ Cf. *Periph.*, V, 900 D. Ver asimismo *infra*, III, nota 91.

⁵⁵ Cf. *Adv. Ar.*, IV, 25, 28-29.31.32-33.

⁵⁶ Ver *Periph.*, III, 636 A (p. 64, 26) y sig. Esta cuestión está íntimamente ligada con la del sentido de la fórmula "creación de la nada"; cf., en el artículo citado *supra*, I, nota 33: 43 y sig.

en cierto sentido "eterno". No es de tal modo, dice en el diálogo el discípulo a su maestro, como tú concilias ambos predicados, 'facta' y 'aeterna', sino que, según intuyo, lo haces penetrando en los divinos misterios de una manera aún desconocida para nosotros. En este punto se agrega en el manuscrito de Reims una amplificación, escrita tal vez por la propia mano del autor. Ese texto añadido en los márgenes tiene por objeto respaldar la afirmación del carácter perecedero de las cosas visibles particulares en la autoridad de ciertos Padres que no son, empero, citados explícitamente; su doctrina es condensada en unas pocas líneas. Transcribo a continuación dichas líneas, en paralelo con la página victoriniana indicada:

Mario Victorino ⁵⁷

Escoto Eriúgena ⁵⁸

a - Nam utraque manent nec intereunt
aeterna substantiali sua qualitate.

vestigia patrum qui talia scrutati sunt
altius sequendo. Aiunt enim
a'/f' - naturam huius mundi semper man-
suram
f' - quia incorporea est et incorrupti-
bilis,

Quomodo istud sit, dicam. Adsit deus,
fiet facilius explicatio. Esse in aeternis
hoc est esse quod vivere, quod intelle-
gere —naepius haec et diximus et prob-
bavimus. Id autem esse ita ibi est, ut
sint ibi viventes intellegentesque subs-
tantiae⁵⁹. Has accipiamus pro modo

⁵⁷ *Adv. Ar.*, IV, 25, 12-39. Los párrafos *d-e* (lín. 22-36), ya citados antes, figuran acá en forma fragmentaria, pero las partes reproducidas lo son según su secuencia propia.

⁵⁸ *Periph.*, III, 649 C-D (p. 96, 23-30). La adición comienza en el margen superior del folio 179 v del ms. *Reims 875* (cuatro líneas) y continúa en el margen izquierdo (seis líneas cortas). La mano es, si no yerro, la que E. K. Rand ("The Supposed Autographa of John the Scot", *Univ. of California Publ. in Class. Philol.*, Vol. 5, n.º 8 (1920), 135-141: p. 140) denomina *i'*; ésta aparece, en efecto, según el citado erudito, en los ff. 1-80 (cuad. I-X) y 113-318 (cuad. XV-XLI) del manuscrito de Reims. Como se sabe, Sheldon-Williams no distinguió en su edición la mano *i'* de la *i''* (cf. la crítica de P. Lucentini, "La nuova edizione..." —citado *supra*, I, n. 22—, pp. 402-404). Según Rand, ninguna de las dos manos irlandesas es la del autor mismo, sino que pertenecen a colaboradores suyos; pero T. A. M. Bishop ha sostenido recientemente que *i'* es probablemente el autógrafo de Eriúgena (cf. "Autographa of John the Scot", en *JSEHP*, 89-94: pp. 93-94). Si esto es así, tenemos en estas nerviosas líneas añadidas al texto un testimonio directo que nos muestra a Eriúgena captando como al vuelo lo esencial de un pasaje de Victorino y agregando personalmente este resumen *ad sensum* en el curso de una revisión de su obra. (Cf. también la adición de *i'* en el margen del f. 177 v = *Periph.*, III, 647 C-D (p. 92, 10-16), que versa sobre un tema afín).

⁵⁹ Sobre las realidades eternas como substancias vivientes e intellegentes, cf. también *Adv. Ar.*, III, 4, 6-7; IV, 2, 18-23 (ver P. Hadot, *Comm.*, pp. 981-982); IV, 4, 9-10; *In Ephes.*, 1, 20-23; 80-81 Gori (1251 B).

Cabe señalar que Eriúgena dice en *Periph.*, V, 912 B que las causas primordiales 'aeternaliter vivunt' en la Sabiduría divina, y en II 552 A-B (p. 62, 1-10; cf. 12-14) (en una adición) se pregunta si estos principios de las cosas 'se ipsa intelligunt'; su breve respuesta es afirmativa. Me parece verosímil que dichos pasajes reflejen la influencia del texto de Victorino citado o de algún otro de los recién indicados.

existentium res tres praestare et participatione sui cuncta retinere et in noetis et in noeris vigere,

b - sola esse simplicia, divina, aeterna;
c - in mundanis vero et hylis inesse quidem, sed carnalibus variis ac mortalibus sustineri.

d - Hic ergo mors si est, corporum mors est... sed horum corporum...

quodam interitu dissolutio. Sola igitur corporis species dissoluta,

cum in elementa dispergitur... Etenim, cum in mundo et hyle sit, ...et cum imagines illorum trium hic quoque, id est in mundo, se praebeant...

e - mors, si sola composita soluit... compositi cuiuslibet corporis fiat usque ad certa resolutio...

f - Hoc modo et esse in mundo accipiendum, hoc modo hic et quies et motus. At in divinis, quia nulla sunt corpora, mors nulla...

→ *b'*

c' - caetera uero quibus constat peritura,

d' - hoc est omne quod in eo est compositum, et quia in eo nullum <sensibile> corpus est quod non sit compositum

et omne compositum soluetur [cf. *e*]

in ea ex quibus componitur: totus igitur mundus iste uisibilis corporeus

e' - compositus soluetur,

b' - sola simplici natura manente.

→ *f'*

Las diferencias de detalle y de énfasis entre los dos textos comparados son reales⁶⁰, pero me parece claro, no obstante, que el segundo es una síntesis esquemática del primero, hecha desde el punto de vista del problema que Eriúgena estaba considerando en el *Periphyseon*. A pesar de su brevedad, este resumen *ad sensum* conserva suficientes elementos del original como para que sea factible reconocer a aquel de los "Padres" a quien se alude, y cuyo nombre el autor no se preocupó de precisar. Nótese al respecto que la forma genérica en que aquí se hace la referencia a Mario Victorino⁶¹ tiene paralelos en otras partes de la obra eriúgeniana, por ejemplo en uno de los *Carmina*, que más adelante veremos. El verbo 'scrutati sunt' es, por otra parte, aplicado en el *Periphyseon*, I, a unos 'theologi' indeterminados, en un

⁶⁰ Tales diferencias obedecen principalmente a las distintas intenciones de los autores: Mario Victorino quería hacer ver que, aunque todos los cuerpos compuestos perecen, los elementos, la materia y los tres predicados fundamentales (ser-vida-pensamiento) son eternos; Eriúgena, en cambio, se proponía mostrar que, aunque la naturaleza simple del mundo sensible es eterna, los componentes del mismo no lo son, y por ende es menester buscar otra manera de explicar la eternidad de las cosas creadas.

⁶¹ Cf. asimismo un poco después —pero ya fuera de la adición— 649 D (p. 96, 35—p. 98, 1: 'nunc uero sanctorum patrum uestigia sequens...'. En esas líneas —como en general en todo el libro III— abundan también las afinidades con Victorino, como he de mostrarlo próximamente.

contexto que remite en primer lugar al Pseudo Dionisio, pero en el cual no faltan tampoco reminiscencias de Victorino⁶².

* * *

Antes de concluir el presente apartado, conviene recordar rápidamente que el tema de la muerte no queda encerrado en el significado literal del vocablo —la muerte física—, sino que posee además en Eriúgena, como en otros autores, un simbolismo de múltiples facetas. En algunas, la influencia de Mario Victorino parece haber contribuido también a modelar su pensamiento. No me detendré ahora, por razones de espacio, en la concepción de la vida terrestre —y en particular de la vida “según la carne”— como “muerte” para el alma; o de la muerte como pena del pecado, que es destruida a su vez por la muerte de Cristo⁶³. Mas quisiera decir unas palabras sobre un simbolismo peculiar de la muerte, de carácter positivo, que se apoya en una reinterpretación de ésta dependiente de la que experimenta el concepto de ‘nihilum’. En efecto, la muerte lleva al no ser; ahora bien, así como hay (conceptualmente al menos) un no ser absoluto, ausencia o privación de ser, hay también un no ser que es superior al ser: la unión con este último, entonces, también puede ser denominada “muerte”. Es por ello que, cuando el retorno de las cosas creadas a Dios, el mundo todo “perecerá”, según la Escritura⁶⁴. La reinterpretación de la muerte

⁶² Cf. *Periph.*, I, 455 C (p. 68, 2); ver al respecto la Nota Anexa a mi artículo indicado *supra*, I, n. 42, en la p. 40. La designación *teólogos* alude también probablemente a Mario Victorino en *Periph.*, III, 634 B (p. 60, 25-26); cf. sobre el particular “L’express”, punto III *in fine*. Agrego aquí que este último pasaje, en el cual se pone momentáneamente en duda que la superesencialidad divina pueda ser llamada ‘nihil’, difícilmente podría remitir a Dionisio, puesto que en *Periph.*, V, 898 A-B se invoca precisamente la autoridad de éste para justificar tal denominación de Dios: ‘Et ne rearis, me temere Deum vocasse nihil, et nulla auctoritate suffultum, audi beatum Dionysium Areopagitam... Animadverte praefatum theologum, quomodo incunctanter summum lumen, Deum videlicet, ... nomina quod est nihil, insinuat. Et subiecit rationem, cur nihil vocatur...’. Sea como fuere, la exposición de 634 B-C resulta bastante embrollada, porque se mezclan varias cuestiones distintas: 1. si Dios es ‘omnino nihil’, o sea nada negativa o privativa: por supuesto, Eriúgena rechaza tal idea; 2. si Dios es no ser en cuanto superior al ser (‘nihil per excellentiam’, en la terminología eriúgeniana): aquí la respuesta es afirmativa, y se basa tanto en Dionisio —a quien se alega— como en Victorino —a quien no se cita explícitamente—; 3. si Dios puede ser denominado ‘nihil’; en este punto los usos divergen: Mario Victorino no emplea dicho término para referirse a Dios (a quien sí llama, en cambio, *mé on*, ‘quod non est’); Dionisio, según la interpretación eriúgeniana al menos, lo usa, como se acaba de ver; en cuanto al propio Eriúgena, si bien empieza dialécticamente por oponerse a esa denominación, luego la emplea sin vacilar; 4. si la nada de que se habla en la fórmula ‘creatio ex / de nihilo’ es la nada negativa o la nada superesencial: también en esto el *Periphysion* parte de una posición tradicional y conservadora (III, 634 C—635 A; p. 62, 1-22) y termina en la opuesta (680 C; p. 166, 17 y sig.).

⁶³ Cf. W. Beierwaltes, “Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriúgenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache.”, *Zeitschr. philos. Forsch.* 38 (1984), 523-543: p. 541; cf. asimismo *ibid.*, pp. 539-540, las consideraciones sobre la ‘transmutatio omnium in Deum’.

⁶⁴ Cf. *Periph.*, V, 887 B; 890 C y sig.

vale en especial para aquellos que por la elevación de su contemplación alcanzan el 'transitum in Deum' y son deificados; éstos, aunque vivan todavía, con su cuerpo carnal, en nuestro mundo, están ya unidos por la gracia a la "Nada" superesencial, y por ende han "muerto" para todo lo creado⁶⁵. Tal es el sentido que Eriúgena descubre en algunos versículos bíblicos, particularmente en Ps. 115 (116), 15: 'Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius'. El *Periphyseon* remite para tal exégesis a Dionisio⁶⁶. Por otra parte, en el *Comentario del evangelio de Juan* hallamos algunas ideas afines, que derivan esencialmente, como lo ha demostrado E. Jeauneau, de un pasaje de Máximo Confesor parafraseado por Eriúgena⁶⁷. Las fuentes de esta doctrina eriugeniana parecen, pues, determinadas. Sin embargo, existe la posibilidad de que, también en este punto, la lectura que el maestro irlandés hacía de los Padres griegos se haya visto iluminada por las enseñanzas de quien en más de un aspecto fue su precursor en lengua latina. Leamos, en efecto, lo que dice el *Adversus Arrium* sobre la visión de Dios como "muerte":

Et quoniam potentia⁶⁸ cessans vita est et cessans intellegentia, haec autem vita et intellegentia actio est, si quis deum viderit, moriatur necesse est, quia dei vita et intellegentia in semet ipsa est, non in actu, omnis autem actus foris est, hoc vero est nostrum vivere quod foris est vivere, ergo est mors deum videre. "Nemo", inquit, "umquam deum vidit et vixit" [Ea., 33, 20]. Simili enim simile videtur. Omittenda igitur vita foris, omittenda intellegentia, si deum videre volumus, et hoc nobis mors est⁶⁹.

Hay semejanzas ciertas entre este texto y los pasajes de Eriúgena indicados⁷⁰. Cabe añadir que, si bien la cita escriturística que

⁶⁵ Cf. *Periph.*, V, 897 B-898 C; 926 B-C; ver también la última etapa de la ascensión mística expuesta al final de la obra, 1020 D-1021 A: 'in ipsum Deum supernaturaliter occasus' (donde 'occasus' = 'mors', de acuerdo con el texto patristico sobre el cual se funda esta página eriugeniana, texto al cual me referiré en un trabajo próximo).

⁶⁶ *Periph.*, V, 897 B. Cf. *Eccl. Hier.*, III, 437 C (en la traducción eriugeniana: PL 122, 1085 D-1086 A). En lo que se refiere al significado original del texto en Dionisio, puede consultarse R. Hoques, *L'univers dionysien*, Paris 1954, pp. 265-266.

⁶⁷ Cf. *Comm. Jn.*, I, XXXII, 44-47 (312 B) y 68-73 (312 C-D); sobre la dependencia de Máximo, ver *ibid.*, p. 178, n. 1; el texto griego en p. 392.

⁶⁸ En el contexto, 'potentia' = el Padre; 'actio' o 'actus' = Logos, que es doble: 'vita' = Cristo, e 'intellegentia' = Espíritu Santo.

⁶⁹ *Adv. Ar.*, III, 1, 39-48.

⁷⁰ Compárese, p. ej., la insistencia de Victorino en la renuncia a la vida tal como la conocemos, que es vida exterior ('vita foris'), con el 'pretiosissimarum animarum in intimam veritatis contemplationem... transitus' de *Periph.*, V, 926 B-C. Asimismo, la frase 'omittenda intellegentia... et hoc nobis mors est', con *Comm. Jn.*, I, XXXII, 45-47 (312 B): 'veluti perfecta mortuus [esta palabra está ausente de Máximo]; non enim solummodo naturales actus animae, verum etiam intellectuales eius operationes superat'. El texto del *Periphyseon* continúa (926 C): 'Et haec est mors [cf. Victorino: 'et hoc nobis mors est'], qua religiose viventes, pie casteque Deum suum quaerentes, adhuc in hac mortali vita constituti moriuntur, in speculo et aenigmate, quod quaerunt, videntes [cf. si deum videre volumus]...'

alega Victorino no reaparece en Eriúgena, el fragmento transcrito del *Adversus Arium* es precedido por dos versículos del evangelio de Juan (*Jn.*, 14, 9: 'quí me vidit, vidit patrem', y 1, 18: 'deum nemo vidit umquam') que sí son utilizados por él, y en forma que recuerda a menudo al teólogo africano⁷¹.

5. Las autoridades invocadas por Eriúgena

Algunas páginas después de los textos examinados en los apartados anteriores, Escoto Eriúgena retorna, con un movimiento muy característico de su modo de componer, al planteo de la cuestión hecho al comienzo de su exégesis del quinto día⁷². Hay muchos que dicen —observa el discípulo— que los cuerpos de plantas y árboles no tienen movimiento vital; desearía, pues, que tus argumentaciones al respecto fueran corroboradas 'gravi quadam auctoritate'. *Nutritor* responde invocando, como antes, la opinión de los filósofos y la de los Santos Padres: de estos últimos alega a San Basilio, San Gregorio Niseno y San Agustín, los tres con pasajes donde se habla de la existencia en los vegetales de un tipo de vida distinta de la de los ani-

⁷¹ Ambos versículos son favoritos de Victorino. Veamos, sin pretensión de exhaustividad, algunos datos comparativos sobre cada uno: a) *Jn.*, 14, 9 (y no 14, 29, como indica erróneamente la ed. *CCCM*, 31) es citado en las *Expositiones* con un contexto que recuerda mucho un pasaje victoriniano:

Victorino, *Ad Cand.*, 1, 25-27

Eriúgena, *Expos.*, I, 241-244

Deinde frequenter et ipse dicit:
'ego et pater unum sumus'
et: 'quí me vidit, vidit et patrem'

Hinc est quod et ipse ait:

'Philippe, qui me uidet, et Patrem meum uidet', hoc est: qui me uerum Deum et hominem intelligit, iste Patrem meum in me intelligit, quia 'ego in Patre et Pater in me'; 'ego et Pater unum sumus'.

et: 'ego in patre et pater in me'.

Los dos versículos que agregan tanto Eriúgena como Victorino son: *Jn.*, 14, 10 (cf. *ibid.*, 11 y también 10, 38, donde la idea es la misma pero el orden es inverso) y 10, 30. En *Adv. Ar.*, I, 29, 24-25, encontramos *Jn.*, 10, 30 + 10, 38 + 14, 9; otras combinaciones en Victorino: *Jn.*, 14, 9 + 14, 10 (*Adv. Ar.*, I, 11, 10-11; III, 6, 22-23; 13, 13-15); *Jn.*, 10, 30 + 14, 10 (*Cand.* I, 10, 14-15; *Adv. Ar.*, III, 17, 28-29; IV, 10, 42-44); *Jn.*, 10, 30 + 10, 38 (indicado en la ed. Henry-Hadot como 14, 10) (*Adv. Ar.*, I, 8, 37-9, 2; 9, 5-6). b) Sobre *Jn.*, I, 18, me limitaré a recordar que en *Comen. Jn.*, I, XXV, 61-64 (301 D) se afirma que el original griego puede traducirse 'Deum nemo uidit' o 'Deum nullus uidit'. Ahora bien, en Victorino encontramos 'nemo' en *Adv. Ar.*, I, 4, 23-24; 53, 14; III, 1, 39; IV, 8, 37-38.53; 23, 6; 33, 13-14. Pero en *Ad Cand.*, 16, 16 leemos: 'deum nullus vidit aliquando'; 'nullus' también en *Adv. Ar.*, I, 2, 21-22. La doble traducción de *oudeis* puede haberle sido sugerida, pues, a Eriúgena por el uso victoriniano. (En lo que atañe a la segunda parte de *Jn.*, I, 18, también habría algo que decir, pero quedará para otra ocasión).

⁷² Cf. *supra*, apartado I.

males⁷³. En lo que atañe a los filósofos, se asegura primeramente que su parecer sobre este sector de la naturaleza es unánime; pero en la frase siguiente se amplía el alcance de la cuestión —tal como se había hecho también antes—, incluyendo a la totalidad de los cuerpos, y no sólo a las plantas: 'Aiunt enim *omnia corpora* quae intra hunc mundum sensibilem continentur uitali motu contineri siue in statu sint siue in motu'. Esta terminología ya nos resulta familiar, y sabemos cuál es su fuente probable. Pero los nombres que nuestro autor indica son: Plinio en su *Historia natural* —se trata probablemente del mismo pasaje evocado en las *Expositiones*⁷⁴— y 'Plato in Timeo'⁷⁵. Esta nueva referencia a Platón, no acompañada de pormenores, parece una simple repetición de la alegación anterior más completa de 'Plato ... et qui circa eum sunt'; en aquel caso, la doctrina atribuida a los platónicos exhibía, según vimos, llamativas similitudes con la del mismo trozo del libro III *Adversus Arium* en que se basaba el contexto del *Periphyseon*⁷⁶.

⁷³ *Periph.*, III, 735 C-736 B (p. 290, 35-p. 292, 33).

⁷⁴ Véase *supra*, I, 1.

⁷⁵ *Periph.*, III, 735 C (p. 290, 28-34).

⁷⁶ Cf. *Periph.*, III, 728 A (p. 274, 14-18), citado más arriba, en el n° 1. Según I. P. Sheldon-Williams ("Eriugena's Greek Sources", *ME*, p. 3), no está claro a cuántos se refiere 728 A; probablemente, añade, Eriúgena piensa en Calcidio, Macrobio y Marciano Capella. Por mi parte, considero que estos tres autores suministraron al pensador irlandés algunos elementos doctrinales en lo referente, sobre todo, al alma del mundo, pero la influencia victoriniana me parece más importante, y no me resulta enteramente convincente el argumento de Sheldon-Williams: "Nor would he have referred to his Christian sources in this way, for their teaching, however Platonically inspired, was held to derive exclusively from the Scriptures" (*loc. cit.*). En efecto, en la época de Eriúgena no había demasiadas obras disponibles donde informarse sobre las doctrinas de los filósofos griegos, y en particular las de los platónicos, que gozaban de la predilección de San Agustín entre los pensadores paganos (cf. *De doct. christ.*, II, 40, 60; *Periph.*, III, 724 A-B (p. 264, 19-26)). Ahora bien, en el mismo pasaje, Agustín mencionaba a Victorino como a uno de los que habían puesto la sabiduría de los gentiles al servicio de Cristo (*ibid.*, 61); además, el famoso testimonio de las *Confesiones* (VIII, 2, 3; cf. VII, 9, 13) sobre su traducción latina de los 'libri platoniorum' no debía ser desconocido para el maestro irlandés. Nada más lógico, pues, que utilizar los escritos de Victorino como fuente para el conocimiento de la doctrina platónica: después de todo, para documentarse sobre las enseñanzas de Varrón acerca del alma cósmica, Eriúgena se sirvió del *De civitate Dei* y después se refirió directamente al escritor pagano, sin mencionar a Agustín (lo cual no dejó de atraerle las iras de un Prudencio de Troyes; cf. *Glos. Mart.*, p. 149, 15-23, con nota 97). Es cierto que Victorino no señala por lo general explícitamente lo que toma de los filósofos en sus obras teológicas, pero un espíritu perspicaz como el de Eriúgena puede haber intuido las citas no identificadas como tales por la presencia de términos griegos y por el estilo característico de los textos traducidos de esa lengua, que el Irlandés conocía bien por experiencia personal. De todas maneras, el procedimiento consistente en entresacar de Victorino ciertas ideas y atribuir las a Platón nos parece hoy bastante arbitrario; según nuestros criterios actuales —que no son evidentemente los del siglo IX...— nos agradaría más que Eriúgena hubiera informado al lector que sus conocimientos de "Platón" eran en su mayoría de segunda (o tercera) mano, y de qué fuentes precisas derivaban.

Platón y el *Timeo*, por otra parte, eran recordados también en el libro I de la obra de Eriúgena a propósito del movimiento incesante de los elementos alrededor de la tierra ('circa eam aeterno motu uoluntur'). La primera parte del pasaje que nos interesa es un resumen de la doctrina del cosmos concebido como un viviente compuesto de cuerpo y alma, resumen que es más o menos fiel a la concepción platónica original; cabe señalar, empero, que también aquí el alma del mundo es identificada con la 'generalis uita', cuyo parecido con la 'uita generaliter generalis' de Victorino ha sido subrayado más arriba⁷⁷. Pero la segunda parte, donde se aduce al parecer una cita directa ('ut ait ipse')⁷⁸, es aún más interesante:

a' Sed quia ipsa anima, ut ait ipse, aeternaliter mouetur

b' ad corpus suum, id est totum mundum, uiuificandum regendum diuersisque rationibus uariorum corporum singulorum coniunctionibus resolutionibusque mouendum,

c' manet etiam in suo naturali immobilique statu, mouetur ergo semper et stat...⁷⁹.

El texto prosigue explicando que los cuatro elementos, que constituyen el cuerpo del mundo, responden tanto a la estabilidad y reposo del alma cósmica (la tierra) como a su movimiento (los otros tres elementos, a distintas velocidades).

Ahora bien, es llamativo encontrar —dentro de un contexto diferente, es verdad— expresiones muy semejantes a las subrayadas en el libro I *Aduersus Arium*, y más precisamente en un párrafo cuya influencia en las *Expositiones* fue mostrada antes⁸⁰ y en pasajes vecinos. Copio Victorino habla allí del Logos y del alma que es su imagen; copio solamente las frases que más importan para el cotejo propuesto:

a Summus nous et sapientia perfecta, hoc est logos universalis —idem ipsum enim in aeterno motu— circularis motus erat..

c et semper et in mansione et in motu simul, semper cyclo semet circulan, undique sphaeram esse...

a Erecta motions cyclica... Imago igitur vitae anima effecta est. Anima autem cum suo nō, ab eo qui nous est, potentia vitae intellectualis est...

b Si uero in inferiora respicit, cum sit petulan, potentia uiuificandi fit, uivere quae faciat et mundum et ea quae in mundo...⁸¹.

Eriúgena trataba un problema cosmológico; Victorino había em-

⁷⁷ *Periph.*, I, 476 C (p. 114, 20-30). Ver *supra*, n^o 3, lo referente a la 'generalissima uita'.

⁷⁸ 'Ipse' remite, como precisa Sheldon-Williams en la n. 129, p. 236, del *Periph.*, I, a 'Plato', no al 'Poeta' de la línea 30, que aparece en una adición. Sobre la cita de Virgilio, *Eneida*, VI, 724-726, cf. P. Courcelle, "Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens", *AHDLM*, XXII (1955), 5-74: pp. 37-44; P. Dronke, "Integumenta Virgilia", en *Lectures médiévales de Virgile*, Rome 1955, 313-329: pp. 315 y sig. (Ver también *infra*, n. 106).

⁷⁹ *Periph.*, I, 477 A (p. 114, 34-p. 116, 2).

⁸⁰ Cf. *supra*, I, 3.

⁸¹ *Adv. Ar.*, I, 60, 1-3.24-25; 61, 1.7-8.14-17.

pleado en una cuestión teológica un texto tomado de una fuente que aplicaba al Logos las nociones de movimiento circular y sempiterno, originarias de la antigua Física, y mostraba cómo de aquella "esfera" divina en perpetuo movimiento procedía, como manifestación suya, el alma⁸²: con algunas adaptaciones, el desarrollo del *Adversus Ariam* era utilizable en el *Periphyseon*. El texto de Victorino, erizado de palabras griegas⁸³, provenía sin duda de algún filósofo que hablaba de Dios y del Logos, del mundo, del alma universal, de la materia, de la forma y movimiento del cosmos, etc.: ¿no era Platón un candidato muy plausible para su autoría? Eriúgena se refiere, pues, directamente al origen último presumible, prescindiendo del intermediario⁸⁴.

Sea lo que fuere de este supuesto razonamiento del pensador irlandés, parece cierto que las páginas señaladas de la parte final del libro I *Adversus Ariam* produjeron en él profunda impresión, ya que en sus escritos hallamos una tercera utilización de las mismas. Cuando en su Comentario a la *Jerarquía celeste* debía exponer el párrafo del capítulo VII que se refiere a los serafines, ciertas expresiones del Pseudo Dionisio ('Mobile enim semper eorum circa diuina, et incessabile... semper motionis...'⁸⁵) evocaron en su mente las ideas sobre el movimiento circular y eterno expuestas por Mario Victorino. Estas se entremezclan al principio con la paráfrasis del Areopagita hasta el punto de pasar casi inadvertidas; pero en una cuestión ampliatoria, las semejanzas entre Eriúgena y Victorino se hacen más netas, particularmente en lo que concierne a la caracterización del movimiento:

Mario Victorino⁸⁶

Escoto Eriúgena⁸⁷

Ordo uerborum: docet enim mobile eorum semper circa diuina, mouentur enim semper

Summus nous et sapientia perfecta, hoc est logos universalis —idem ipsum enim

⁸² Cf. P. Hadot, *Comm.*, pp. 877 y sig.

⁸³ Cf. nous, logos, hyle, sêmeion (cf. *Periph.*, V, 869 B), grammē, y en forma latinizada, 'sphaera', 'sphaerica' (en el manuscrito: 'spera', 'sperica', cf. *CSEL*, 83, p. 160, aparato crítico), 'cyclus', 'cyclicus'.

⁸⁴ Naturalmente, era preciso para ello hacer abstracción de las referencias escriturísticas y de los elementos teológicos cristianos, como I, 60, 7.30-31; 61, 3-6. De hecho, se trata probablemente de añadidos de Victorino a su propia fuente.

Sobre las citas de segunda mano de autores antiguos (p. ej. Aristóteles) en el *Periphyseon*, cf. las observaciones de Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, pp. 215-216.

⁸⁵ *Cael. Hier.*, VII, 1, 205 B-C (lin. 21-24; pp. 106-107 Heil): *To men gar asiknēton autōn peri ta theia kai akatolēkton... tēs... aeikinōsias*. Traducción eriugeniana: PL 122, 1050 B-C = *Expos.*, VII, 91-94.

⁸⁶ *Adv. Ar.*, I, 60, 1-3.7-15.20-22.25-26. La imagen de la esfera reaparece en Damascio, cf. P. Hadot, *Comm.*, p. 878 (ad I, 60, 3); *PV*, p. 823 con n. 3.

⁸⁷ *Expos.*, VII, 101-105.110-113.122-132. La cuestión ampliatoria comienza en la línea 112: 'Si autem queris quid est circa Deum moueri...' (cf. *infra*, III, n. 42).

*in aeterno motu—
circularis motus erat...*

...prima substantia, et in subsisten-
tia iam substantia, spiritalis sub-
stantia, secundum *noun* substantia, ge-
neratrix et effectrix substantia,
praeprincipium *universae substantiae*,

intelligibilis
et *intellectualis* et *animae*

et *hylicae* et *universae substantiae*
in *hyle*.

Si igitur prima motio vita, inquam,
et intellegentia —ista enim illud per-
fectum unum et solum—

non solum *circularis motio ista*, sed
sphaerica

et magis *sphaera* et vere omnimodis
perfecta *sphaera*... *Sphaera* est et
prima et perfecta et ipsa sola *sphae-
ra*; at vero alia iuxta similitudinem
sphaerica magis... semper cyclo se-
met *circulans*, undique *sphaeram* esse,
deo ubique existente...

et *in eterno motu*
sunt *circa* divina mysteria, non locali
neque temporali *motu*, sed ineffabili
super omnem locum et super omne
tempus contemplationis actione...

Incessabilis quidem illorum *motus*, quo-
niam *eternaliter* absque ulla cessatione
circa Deum voluuntur.

Si autem queris quid est *circa* Deum
moveri, diligenter intuere...

Propterea autem *circa* summum bonum
omnia que ab eo facta sunt dicuntur,
quia ipsum est intimum bonum *circa*
quod, non locali ambitu,

sed *uniuersali substitutione* ordinata
sunt;

per que siue purus humanus *animus* si-
ue celestis *intellectus*,

ubique *intelligibili* motu circumcur-
rens,

contemplatio mentis oculo intuetur
inesse eis intimum principium, cuius
bonitatis participatione subsistunt, cuius
sapientia ordinantur, cuius munere pul-
chra sunt atque decora.

Talis circularis motus, uel, ut plenius
dicam, *sphericus*,⁸⁸

circa summum bonum,
tanquam *circa* quoddam immobile cen-
trum, omnibus creaturis uisibilibus et
inuisibilibus communis est...

⁸⁸ Ver también *Expos.*, VII, 392-393, texto citado *infra*, III, n. 40.

Adviértase que en Victorino el movimiento es "esférico" porque el Logos se mueve con movimiento circular según dos dimensiones, la vida y la inteligencia (cf. P. Hadot, *Comm.*, p. 878, sobre I, 60, 1-31; p. 879, sobre I, 60, 12). En Eriúgena no se alcanza a percibir la razón de este adjetivo, que sólo parece añadirse para "redondear" la imagen: tal ausencia de justificación visible es un buen indicio de imitación.

Esta comparación muestra cómo las concepciones sobre el movimiento que el *Periphyseon*, I, había reinsertado en su contexto primitivo cosmológico reaparecen en las *Expositiones* revestidas de un significado metafísico, es decir, con una transposición similar a la que había operado Victorino (aun cuando la aplicación concreta de estas imágenes no es en los dos autores la misma). En Victorino podemos también encontrar, por lo demás, la representación de Dios como "centro inmóvil" de todas las cosas que cierra la *quaestio* eriugeniana; para ello debemos regresar al libro IV de su obra mayor, a la página inmediatamente anterior al pasaje sobre la muerte recordado en el apartado precedente; allí, hacia el final de un deslumbrante párrafo donde los atributos divinos se precipitan unos sobre otros en vertiginosa enumeración, se dice:

...manens in se neque in se, ne duo, auditor, accipias, sed ipsum manens vel mansio, quies, quietus, *quiescens* magis, quia a quiescente quies, ut supra docuimus; unde dictus est
et *sedere quasi in centro tón pantón ontón*, id est omnium quae sunt...⁸⁹.

* * *

Pero la influencia de la última parte del libro I *Adversus Arium* sobre Eriúgena no se agota en los textos estudiados hasta aquí. Si nos remontamos a una de las primeras obras del maestro irlandés, el Comentario a Marciano Capella, que refleja su enseñanza en la escuela palatina hacia 850, hallaremos en la glosa relativa al nombre *Endelechia*, según la versión del manuscrito *Paris, Bibl. nat. lat. 12960*, ciertos elementos que podrían hacer pensar en una utilización de dichas páginas de Victorino. Me apresuro a aclarar que las vinculaciones que a continuación sugiero son meramente conjeturales, dado que la brevedad y, sobre todo, el estado del texto eriugeniano, transmitido en elaboraciones divergentes y a menudo incompleto o alterado, no permiten por el momento mucho más.

El *De nuptiis* de Marciano presentaba, en el pasaje glosado, a *Psyche*, el alma, como "hija de *Endelechia* y del Sol". Según la versión del comentario de Eriúgena que da el ms. *Oxford, Bodl. Auct. T. II. 19*, *Endelechia* (o *Endelichia*) significa 'perfecta aetas', y es el nombre que conviene al alma misma cuando alcanza lo que llamaríamos su madurez o adultez⁹⁰. En esta redacción del Comentario, no se sale del

⁸⁹ *Adv. Ar.*, IV, 24, 32-36. Ver también la continuación (36-39): '...unde universali oculo, id est lumine substantiae suae, qua vel esse est vel vivere vel intellegere, ideas tón ontón non versabili aspectu videt, quia et quies est et a centro simul in omnia unus est visus. Haec deus'. En una frase del pasaje eriugeniano citado arriba, 'contemplativo mentis oculo intuetur...' (*Expos.*, VII, 126-127), hay tal vez un eco de estas líneas de Victorino. Cf. asimismo *infra*, III, n. 70.

⁹⁰ En el *Periphyseon*, V, 995 C-D (cf. *infra*, n. 99 *in fine*) se precisará que dicha madurez no es la corporal, sino más bien la moral; de esta manera Eriúgena reinterpreta el concepto aristotélico criticado por Calcidio (cf. G. Mathon,

dominio del alma individual; tampoco se apela —al menos explícitamente— a autoridad alguna para fundamentar la exégesis propuesta⁹¹. Distinta es la situación en la versión del manuscrito parisiense⁹²; se reitera en éste la traducción 'perfecta aetas', que se atribuye ahora a Calcidio (aunque no figura en él literalmente) y se le agrega otra, derivada igualmente de la presunta relación de *endelichia* con el griego *hēlikia* (edad): 'intima aetas'⁹³. Pero además —y es lo que aquí importa—, se recurre a 'Plato' y a los 'Platonici' y se hace pasar con ello la cuestión del terreno psicológico y moral al cosmológico: en efecto, Platón habría dado el nombre de *Endelichia* a la 'generalem . . . mundi animam', y la 'secta' de sus discípulos⁹⁴ habría afirmado que de esta última proceden las 'speciales animae'. Tal es ahora el sentido asignado a la frase de Marciano: *Psyche* = el alma individual, es hija de *Endelichia* = el alma cósmica, y del Sol, que colabora con ésta⁹⁵. Esta nueva interpretación debe mucho al Comentario de Calcidio al *Timeo*, según lo ha mostrado G. Mathon, mas no todo se explica en ella por dicha influencia. Es más, el propio Mathon advierte que Eriúgena difiere de Calcidio en un punto esencial, el origen de las almas particulares, y parece haber tomado de ese autor más las expresiones que las ideas: si se ha servido de Calcidio para interpretar a Marciano Capella, ha interpretado a su vez a Calcidio fundándose en otras fuentes neoplatónicas, que hay que identificar⁹⁶.

En quien intenta avanzar un poco en esa investigación pendiente, una primera pregunta surge enseguida: ¿sobre qué textos se basaba Eriúgena para sostener que Platón daba el nombre *Endelichia* al alma del mundo? Tal vez nos suministre aquí alguna clave la significación aristotélica de *entelekheia* que sí se lee en Calcidio y que el Co-

"Jean Scot Érigène, Calcidius et le problème de l'âme universelle", en *L'homme et son destin d'après les pensées du Moyen Age*, Louvain-Paris 1960, 361-375: p. 367).

⁹¹ Cf. *Glos. Mart.*, p. 110, 7-11. En cuanto al carácter de "hija del Sol", parece querer explicárselo alegóricamente, con la mención de la 'claritas scientiae' (lín. 11). Hay que decir que la glosa no es demasiado diáfana; uno puede preguntarse, p. ej., qué significado exacto tiene el inciso 'quae gr(ece) uocatur *mys*' (lín. 9) (nous se repite a menudo en *Adv. Ar.*, I, 60 y sig., pero no sé si habrá alguna relación).

⁹² Dicho códice, originario de Corbie, es, como se sabe, el editado por C. Lutz, *Annot. Marc.*

⁹³ En efecto, *Endelichia* = *endos elekia* (1) (es decir, *endon hēlikias* o *entos hēlikia*). Esto podría significar "edad moral", tal como se habla hoy de "edad mental" (cf. *supra*, n. 90).

⁹⁴ Cf. *Periph.*, III, 792 D (p. 284, 29-30): 'De Platone silico, ne uidear sectam illius sequi...'; *Glos. Mart.*, p. 130, 8.

⁹⁵ Cf. *Annot. Marc.*, p. 10, 16-24 (Lutz corrige *Endelichia* en *Entelekchia*; ver *infra*, n. 97).

⁹⁶ Cf. G. Mathon, *op. cit.*, pp. 370 y sig., en especial p. 372: "Sa lecture de Calcidius et son interprétation ont été commandées par des perspectives différentes empruntées à d'autres sources plus strictement néo-platoniciennes" (Mathon sugiere, *ibid.*, p. 375, buscar en Macrobio y Boecio).

mentario eriugeniano, en las redacciones que conocemos, no trae, pero que figura en glosas emparentadas con él: 'absoluta perfectio'⁹⁷. Como se dijo más arriba, en el libro I del *Periphyseon* Eriúgena atribuye a Platón ciertas afirmaciones sobre el movimiento eterno que parecen tomadas del *Adversus Arium*, y que, en la interpretación del Irlandés al menos, se refieren al alma universal. Ahora bien, en los pasajes victorinianos señalados como fuente probable de dichas afirmaciones encontramos también, tras la mención del primer movimiento, que es vida e inteligencia, las frases: 'ista enim illud perfectum unum et solum' y 'vere omnimodis perfecta sphaera'⁹⁸, que recuerdan indudablemente la definición aristotélica que se acaba de citar. Aun cuando el nombre *entelekheia* (o *Endelichia*) no figura en dichos textos, era posible inferirlo si se admitía que allí "Platón" asignaba al alma del mundo "perfección absoluta"⁹⁹.

En lo que respecta, en segundo lugar, a la opinión que según las *Annotationes in Marcianum* sostienen los platónicos, la función del sol y ciertos detalles redaccionales provienen probablemente de Calcidio, pero no, al parecer, la concepción del vínculo preciso entre el alma universal y las almas particulares¹⁰⁰. Pues bien, en otro texto de Victorino, poco posterior a los recién señalados, hallamos exactamente la misma idea que expone Eriúgena; conviene hacer aquí una con-

⁹⁷ Ver las glosas de Martin de Laon (si el comentario del ms. *Leiden*, BPL 88 es suyo realmente) y de Remigio de Auxerre, en Mathon, *op. cit.*, p. 365. Mathon opina que esta significación aristotélica debía figurar originalmente en el Comentario de Eriúgena (*loc. cit.*). Recuérdese que en toda esta cuestión —bastante enrevesada— juega una confusión entre *entelekheia*, término técnico aristotélico que indica "realidad plena, actualidad", y *endelichia*, vocablo griego usual cuyo sentido es "continuidad, persistencia"; tal confusión es muy antigua y se manifiesta ya en Cicerón (cf. *infra*, n. 99).

⁹⁸ Cf. *Adv. Ar.*, I, 60, 13.15; asimismo *ibid.*, 2: 'sapientia perfecta'; 20-21: 'prima et perfecta et ipsa sola sphaera'. En Victorino, algunas de las expresiones citadas se refieren al Logos, otras al primer Uno (el Padre); pero en el contexto se habla también del alma, y ésta es presentada como imagen del Logos, según se dijo antes.

⁹⁹ ¿Habrá tenido algo que ver también con esta curiosa identificación, *Endelichia* = 'ánima mundi', la interpretación de Cicerón, *Tusc. disput.*, I, 10, según quien Aristóteles 'ipsum animum *entelekheian* appellat novo nomine quasi quamdam *continuatam motionem et perennem*'? No parece inverosímil que Eriúgena haya conocido este pasaje ciceroniano (aun cuando no existan pruebas directas de ello); si lo había leído, pudo ponerlo en relación con ciertas expresiones del *Adversus Arium* que él refería, al parecer, al alma del mundo, según hemos visto, p. ej.; 'idem ipsum enim *in aeterno motu*' (I, 60, 2-3); 'et semper et in mansione et *in motu simul, semper cyclo semet circulans*' (*ibid.*, 24-25); 'ipsa se movens et *semper in motu, in mundo motionum fons et principium*' (I, 63, 30-32, pasaje que en Victorino corresponde propiamente al alma; cf. *infra*, III, nota 50). De estos textos donde Victorino transmitía sin duda la doctrina platónica cabía deducir también que Platón podía haber llamado *Endelichia* —en la acepción indicada por Cicerón— al alma cósmica.

Es interesante constatar que en el *Periphyseon* el nombre en cuestión ya no es aplicado al alma del mundo; en 995 C-D se lo interpreta, en efecto, en un sentido puramente moral, como en *Glos. Mart.* (cf. *supra*, n. 90).

¹⁰⁰ Cf. G. Mathon, *op. cit.*, p. 371.

frontación triple, incluyendo a Remigio de Auxerre, que en su comentario depende generalmente del Irlandés:

Mario Victorino ¹⁰¹	Escoto Eriúgena ¹⁰²	Remigio de Auxerre ¹⁰³
sic anima ... explicavit imaginationem in sensi- bili mundo, ipsa anima semper quae sursum sit	Generalem quippe mundi animam ...	Ex hac ergo anima mundi
<i>mundanas animas gignens.</i>	ex qua speciales animas sive rationabiles sint sive ratione carentes in sin- gulas mundani corporis partes sole administran- te, vel potius procreante, <i>procedunt</i> ut Platonici perhibent.	secundum philosophos ministrante vel inser- viente sole dicunt <i>gigni</i> omnes speciales animas rationales sive irratio- nales.

Es muy digno de nota que Remigio, que copia evidentemente a su maestro Eriúgena, retoma, sin embargo, por encima de él, el mismo verbo que había usado Victorino: 'gignens' → 'gigni' ¹⁰⁴. ¿Coincidencia debida al azar? ¿Reflejo acaso de la enseñanza oral de Escoto Eriúgena? ¿O índice de un contacto directo de Remigio con la fuente utilizada por aquél? Sea de ello lo que fuere, la doctrina que el Comentario eriugeniano atribuye a los "platónicos" es la misma que Remigio pone en boca de los "filósofos", y su fuente muy bien puede ser el pasaje citado de Mario Victorino ¹⁰⁵.

* * *

El recorrido efectuado en este apartado ha sido quizá un poco largo, pero nos ha llevado a un punto desde donde se dominan mejor los caminos por los cuales llegaron hasta el pensador irlandés ciertas

¹⁰¹ *Adv. Ar.*, I, 64, 5-7. Sobre este texto cf. P. Hadot, *PV*, pp. 330 y sig.

¹⁰² *Annot. Marc.*, p. 10, 19-22.

¹⁰³ Transcribo el texto que trae G. Mathon, *op. cit.*, p. 365; la edición del Comentario de Remigio hecha por C. E. Lutz (Leiden 1962-1965) no me ha sido accesible.

¹⁰⁴ Cf. también *Adv. Ar.*, I, 63, 30 (inmediatamente antes del texto citado arriba, n. 99): 'ipsa [sc. anima] generans ergo...' (el '<se>' que se lee en *CSEL*, 83, antes de 'generans' es una conjetura de los editores); 60, 9-11 (ya citado): 'generatrix et effectrix substantia, praeprincipium universae substantiae ... et animas...' (Victorino habla del "Nous supremo").

Sobre el alma universal como fuente de las almas particulares, ver asimismo *Adv. Ar.*, IV, 5, 10-11 y IV, 11, 13-14 (textos citados *supra*, n.º 3).

¹⁰⁵ La segunda parte del libro I *Adversus Arium* ha influido también en otros pasajes de Eriúgena, que es imposible detallar aquí; me limitaré a señalar rápidamente que, p. ej., *Adv. Ar.*, I, 55, 32-56, 3 inspiró probablemente varios elementos de *Expos.*, I, 61 y sig. (cp. en especial Victorino, I, 56, 1-3 con Eriúgena, I, 67-69; esta página de las *Expositiones* tuvo a su vez influencia en un opúsculo hebreo del siglo XIII, según nuestro en un trabajo que será publicado próximamente); además, *Adv. Ar.*, I, 56, 6-7 ha dejado huellas en *De praed.*, 3, 40 y en *Periph.*, IV, 784 A; V, 914 A (referencia al eco); etc.

doctrinas que éste, no sin razón, consideraba propias de Platón o de su escuela. Naturalmente, el 'Plato' de Eriúgena no es el autor real del siglo IV a. C., sino más bien la imagen que de él podía formarse mil doscientos años después, a partir de los documentos entonces disponibles, que en su mayoría emanaban de neoplatónicos tardíos. Sin embargo, a través de la reelaboración cristiana de Mario Victorino, Eriúgena se ponía en comunicación con los primeros representantes de la escuela neoplatónica: el mismo Plotino —al menos en cierta medida— y sobre todo Porfirio, de cuyos comentarios sobre los *Oráculos caldaicos* proviene probablemente gran parte de las concepciones sobre la vida universal que Victorino expone en el *Adversus Arium*¹⁰⁶.

(Concluye en el próximo volumen: III. *Influencia de los textos citados de los libros III y IV Adversus Arium, y de su continuación, en otros pasajes de la obra de Eriúgena.* IV. *Conclusión.*)

¹⁰⁶ Cf. P. Hadot, *PV*, pp. 382 y sig., 393-398, 402 y sig.; *MV*, pp. 226-227. Hadot distingue también en el "grupo III" de textos victorinianos —al cual pertenecen los pasajes del libro IV *Adversus Arium* que se han citado en esta sección II— la influencia del *Tímseo*, 89e (sobre el Viviente en sí) (*PV*, pp. 378-379).

Cabe agregar que, además de adaptar dichas doctrinas filosóficas en su gran obra antiarriana, Mario Victorino puede haberlas utilizado en comentarios perdidos a Virgilio en los cuales daba de éste una exégesis neoplatonizante (hipótesis de E. Norden y F. Bitsch); a la influencia de tales comentarios se deben tal vez las similitudes con Victorino en el tema del "río del alma" (o de la vida) que se observan en Favonio Eulogio y Macrobio (comentarios del *Sueño de Escipión*) y en Servio (coment. de la *Eneida*) (cf. P. Hadot, *MV*, pp. 223-231). (En la exposición de las *Geórgicas* por Servio aparece también un breve pasaje que recuerda la interpretación victoriniana de la muerte que se vio *supra*, n.º 4: cf. P. Hadot, *MV*, p. 230, n. 81). Sería interesante, a este respecto, analizar las vinculaciones de Eriúgena con Virgilio. (p. ej. las citas del 'Poeta' en el *Periphyseon*) y con sus exégetas.