

***Superadditum, veluti vestimenta:***  
**consideraciones en torno al vocabulario del cuerpo en Eriúgena**

*Natalia Strok*

El filósofo del siglo IX Juan Escoto Eriúgena suele ser presentado como un neoplatónico cristiano. Esta caracterización pretende dar cuenta de dos aspectos en la propuesta metafísica del irlandés: por una parte, el despliegue de la realidad desde la unidad hacia la multiplicidad de manera continua y el retorno de esa multiplicidad a la unidad primigenia de acuerdo al esquema causal implicativo, según el cual ya en la unidad se encuentra contenida la multiplicidad y ello posibilita tal despliegue, y, por otra parte, la comprensión de ese despliegue y su retorno de acuerdo a los datos bíblicos en los que se leen la caída y la redención del hombre. Atendiendo a este último aspecto, se entiende que el pecado de Adán ocupe un lugar central en su metafísica en tanto este es comprendido como el punto de quiebre en la eternidad y la simplicidad, a partir del cual se inaugura la temporalidad y la materialidad<sup>1</sup>.

En este trabajo nos proponemos prestar atención al vocabulario que utiliza Eriúgena para explicar la constitución del cuerpo material que porta el hombre caído y la restitución del cuerpo original, llamado espiritual, en el retorno de la multiplicidad a la unidad. De esta manera queremos poner de manifiesto que los dos movimientos metafísicos presentes en el *Periphyseon* son totalmente congruentes y pueden ser comprendidos metafóricamente como andar y desandar un mismo camino, de acuerdo al modelo causal que se determina en la filosofía neoplatónica. Por este motivo, dividimos el trabajo en dos: en un primer momento atenderemos a la conformación del cuerpo material como consecuencia del descenso ontológico que representa la caída de Adán, y en un segundo paso, prestaremos atención al vocabulario del retorno o ascenso ontológico en la escatología del *Periphyseon*.

<sup>1</sup> Utilizo la última edición crítica del *Periphyseon* (de ahora en más “PE”): Iohannis Scotti seu Eriugena, *Periphyseon. Liber secundus*, editado por Edouard Jeuneau, Turnhout, Brepols, 1997; *Periphyseon. Liber Tertius*, 1997; *Periphyseon. Liber quartus*, 2000; *Periphyseon. Liber Quintus*, 2003. Ver PE II 540 A. Cf. Donald F. Duclow, “The Sleep of Adam, the Making of Eve: Sin and Creation in Eriugena”, Willemien Otten y Michael I. Allen (eds.), *Eriugena and Creation*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 237 y 253.

Podremos además dar cuenta de las fuentes más importantes que Eriúgena considera cuando propone la presente interpretación de la constitución del cuerpo humano.

### **La caída**

En el *Periphyseon* Adán no sólo es el nombre del primer hombre. Este hombre es en la creación la imagen de Dios y por eso Eriúgena identifica la naturaleza humana con el paraíso: “la naturaleza humana, creada a imagen de Dios, es significada por la Divina Escritura con el término Paraíso, modo de la figura de locución”<sup>2</sup>. Sostiene el irlandés: “La plantación de Dios (esto es, el Paraíso) en el Edén (en las delicias de la felicidad eterna y dichosa) dijimos que es la naturaleza humana creada a imagen de Dios”<sup>3</sup>. La naturaleza humana, entonces, no es una criatura más del universo creado sino aquella en que se refleja el propio Dios. Por eso, que el hombre cometa el pecado original tiene consecuencias profundas en la metafísica planteada.

En este sentido, las consecuencias inmediatas del pecado de Adán, que Eriúgena entiende como la pérdida de atención al principio y el deseo de deleite de las cosas terrenales y sexuales<sup>4</sup>, se observan directamente en la constitución del propio hombre. Afirma Eriúgena en el libro IV:

“Estas son las consecuencias del pecado, por causa del pecado, antes de haberse producido el pecado, por Él cuya presciencia no se equivoca, en el hombre y con el hombre, como fuera del hombre y sobre-agregadas (*superaddita*): cuerpo, sin duda, animal y también terrenal y corruptible, sexos de macho y hembra cada uno de los dos, multiplicación similar a la

<sup>2</sup> PE IV 822 A 29-30: “humanam naturam ad imaginem dei factam paradisi uocabulo, figuratae locutionis modo, a diuina scriptura significari”. Las traducciones de los textos del *Periphyseon* son propias.

<sup>3</sup> PE IV 829 B 11 - 829 C 13: “Plantationem dei (hoc est paradisum) in Edem (in deliciis aeternae ac beatæ felicitatis) humanam naturam esse diximus ad imaginem dei factam”.

<sup>4</sup> D. F. Duclow, ob. cit. p. 239. Para un análisis de la interpretación que realiza Eriúgena de este tema ver D. F. Duclow, ob. cit.; Avital Wohlman, *L’homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, París, Vrin, 1987; Dermot Moran, “Nature, Man and God in the Philosophy of John Scottus Eriugena”, Richard Keraney (ed.), *The Irish Mind*, Dublín, Merlin Publishing, 1985, pp. 101-106; Francis Bertin, “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, René Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Laón, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, pp. 307-314.

procreación de las bestias, necesidad de comida y bebida, aumento y detrimento del cuerpo, necesidad de sueño y vigilia alternada e inevitable, y similares, de todos los cuales la naturaleza humana, si no hubiera pecado, habría permanecido completamente liberada, del mismo modo como será liberada en el futuro”<sup>5</sup>.

Esta enumeración se inicia a partir de un término clave para nuestra presentación, “*superaddita*”, pues Eriúgena afirma que estas consecuencias son “*ueluti extra hominem ac superaddita*”, es decir, algo que se entiende como si no fuera propio de la naturaleza originaria del hombre, sino externo a él y por eso agregado. Todas estas consecuencias se encuentran relacionadas con la corporalidad material, que necesita alimento y descanso, que utiliza el modo de procreación de los animales, y que se ve afectada por el cambio. En el paraíso –Adán– no había cuerpo material, ni existía corrupción, ni división de sexos, ni necesidad de alimentación o descanso.

Sin embargo, resulta indispensable poner de manifiesto que el hombre siempre existió con esas consecuencias, pues como leemos en el texto, a pesar de existir ellas como derivadas del pecado, Dios prevé la transgresión de la naturaleza humana y simultáneamente lo crea con aquello que genera el propio pecado. Dios habita la eternidad y por eso debemos entender la creación con pasos lógicos pero no temporales, no hay pasado ni futuro para la divinidad eterna. De esta manera, se entiende que la liberación de esos agregados sea una promesa a futuro para el hombre, y en realidad, la recuperación de un estado que directamente nunca se tuvo<sup>6</sup>. El paraíso es algo a ganar, a pesar de que de acuerdo a la lógica de la creación, es algo a recuperar.

<sup>5</sup> PE IV 807 C 2798 - 808 A 2807: “Haec autem sunt consequentia peccati, propter peccatum, priusquam fieret peccatum, ab eo cuius praesentia non fallitur, in homine et cum homine, ueluti extra hominem ac superaddita: Animale quidem corpus atque terrenum et corruptibile, sexus uterque ex masculo et femina, bastiarum similitudine procreationis multiplicatio, indigentia cibi et potus, incrementa et detrimento corporis, sommi ac uigiliarum alterna ineuitabilisque necessitas, et similla, quibus omnibus humana natura, si non peccaret, omnino libera maneret, quemadmodum libera futura est”.

<sup>6</sup> Resulta importante no perder de vista este punto del despliegue eriugeniano, pues en el momento en que Dios creó al hombre, este ya tenía un cuerpo material, ya que el tiempo se inicia con la caída de Adán. Por eso, la recuperación del estado originario, del paraíso, sinónimo de naturaleza originaria del hombre, es una promesa futura para el hombre. Entonces, la creación del cuerpo espiritual y la del cuerpo material se producen de forma

Más precisamente afirma el irlandés: “Y, sin duda, la razón verdadera clama que este cuerpo, sobre-estructurado (*supermachinatum*) por mérito del pecado, no hubiera sido creado aquél en la primera y natural hechura del hombre”<sup>7</sup>. Como se dijo anteriormente, no hay cuerpo material en el paraíso. Y así no hay posibilidad de dudar, este cuerpo material no compone la naturaleza originaria del hombre y es una marca de la transgresión y de la consecuente caída, podría haberse evitado. En comparación se dice del hombre caído:

“Ahora veo al hombre expulsado del paraíso y hecho de bienaventurado, mísero; de inteligente, necio; de espiritual, animal; de celeste, terrenal; de joven, inveterado; de feliz, triste; de salvado, perdido; de prudente, hijo pródigo; desde la virtudes del cielo, rebaño errante”<sup>8</sup>.

Las contraposiciones presentes en el texto nos permiten pensar en un primer hombre espiritual y celeste en oposición a un hombre animal y terreno pero también en un descenso ontológico por el pesimismo con el que se presenta el estado actual en oposición a ese estado originario.

El cuerpo material, entonces, se estructura por sobre o se añade por sobre (*supermachinatum* o *superadditum*) un cuerpo celeste y espiritual: “Este cuerpo, que fue hecho originariamente en la constitución del hombre, habría sido creado espiritual e inmortal, tal como ese que tendremos después de la resurrección”<sup>9</sup>. El hombre, entonces, es creado en cuerpo y alma pero no debemos entender ese cuerpo originario como el cuerpo que tenemos en tanto seres caídos, en un modo hipotético Eriúgena sostiene que habría sido distinto, si el hombre no hubiera pecado. Sin embargo, queda planteada la posibilidad de recuperación: la naturaleza humana

simultánea. Ver Oscar Federico Bauchwitz, “Del hombre como interlocutor divino: hacia la antropología de Juan Escoto Eriúgena”, *Patristica et Mediaevalia*, XXIII, 2002, pp. 16-44, (pp. 18-29).

<sup>7</sup> PE IV 800 A 2439 - 800 B 2441: “Et quidem uera ratio clamat hoc corpus, merito peccati supermachinatum, non fuisse illud in prima ac naturali conformatione hominis conditum”.

<sup>8</sup> PE V 862 B 77 - 82: “Iam de paradiso expulsus hominem uideo factumque de beato miserum, de sapiente stultum, de spirituali animale, de caelesti terrenum, de nouo inueteratum, de laeto tristem, de saluo perditum, de prudenti filio prodigum, ex uirtutum caelestium grege errantem”.

<sup>9</sup> PE IV 800 B 2445 - 2447: “Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum quale post resurrectionem habituri sumus”.

habrá de recuperar su cuerpo espiritual e inmortal, despojándose de todos los agregados.

Ahora bien, en tanto el hombre tiene como destino volver a su naturaleza originaria, que todavía no pudo disfrutar porque fue escondida en el preciso momento de su creación, Dios no destruye esa constitución primera, sino que la oculta para que pueda ser descubierta. La recubre como con un vestido: “Se entiende que el cuerpo material y externo es, no incongruentemente, como un vestido (*vestmentum*) del cuerpo interior y natural”<sup>10</sup>. Por eso puede decirse del cuerpo exterior y material que es agregado (*superadditum*) o sobre estructurado (*supermachinatum*), como un vestido que recubre. A ese vestido lo llama “sello”: “El cuerpo exterior y material es sello del interior, en el cual se expresa la forma del alma, y por esto se llama razonablemente (al cuerpo interior) forma de esta (del alma)”<sup>11</sup>. Eriúgena llama sello al cuerpo exterior, vestido que recubre, y forma del alma, al cuerpo interior, oculto bajo aquella vestimenta. Este motivo lo toma de Gregorio de Nyssa<sup>12</sup>, y de acuerdo a este autor, el cuerpo exterior o sello debe entenderse como una marca que porta el alma y que guarda la singularidad del hombre que lo portó. Afirma Gregorio en *De hominis opificio*, obra que Eriúgena traduce y llama *De imagine*: “en tanto que los cuerpos son depositados en las tumbas, las almas conservan algún signo corporal que permite reconocer a Lázaro y no permite al rico permanecer desconocido”<sup>13</sup>. De acuerdo a Gregorio, las almas pueden ser distinguidas aun cuando ya no se encuentren en un cuerpo material porque ellas portan un signo de aquel cuerpo que tuvieron en vida. Volveremos sobre este tema en lo que sigue.

<sup>10</sup> PE IV 802 A 2518 - 2519: “Quod corpus materiale et exterius ueluti quoddam uestimentum interioris et naturalis non incongrue intelligitur”.

<sup>11</sup> PE IV 802 D 2557 - 803 A 2559: “Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma anirnae exprimitur, ac per hoc, forma eius rationabiliter appellatur”.

<sup>12</sup> Gregorio de Nyssa, *De hominis opificio*, cap. XXVII.

<sup>13</sup> Para la traducción al español tomamos Gregorio de Nyssa, *La creación del hombre*, cap. XXVII, 225 c, traducción provisoria de María Mercedes Bergadá, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, UBA, 1968. Utilizamos el texto latino de la traducción que realiza Eriúgena en Gregorio de Nyssa, *De Imagine*, cap XXVII: “Corporibus quidem sepulchro tadtis, notione vero quadam corporali in animabus permanente, per quam etiam lazarus cognitus est, et non ignoratus est dives”, Maïeul Cappuyns, “Le ‘De imagine’ de Grégorire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32, 1965, pp. 205-262, (p. 250).

De acuerdo con la lectura que realiza D. Duclow, en el *Periphyseon* el cuerpo material es un accidente y por ello no es sustancial ni integral al hombre. Cuando se trata de pensar en la restauración, debemos decir que el cuerpo original, incorruptible y creado junto con el alma racional, será el cuerpo que acompañe a la naturaleza humana en su retorno al estado inicial<sup>14</sup>.

## El retorno

Ahora bien, cuando se trata del retorno de la multiplicidad a la unidad, camino que se inicia con la encarnación del *Lógos* en Cristo<sup>15</sup> y que tiene como principal actor al hombre<sup>16</sup>, así como lo había tenido en el descenso ontológico hacia la materialidad y la multiplicidad, Eriúgena debe enfrentarse a interpretaciones canónicas de ciertos textos bíblicos que parecen contradecir la presentación del cuerpo material como “*superadditum*” porque se presenta la transformación del cuerpo material en espiritual, es decir, de acuerdo a esto, el cuerpo material no sería un agregado sino que se transformaría directamente en cuerpo espiritual.

<sup>14</sup> D. F. Duclow, ob. cit., p. 259.

<sup>15</sup> PE IV 777 B 1446 - 1455: “Ipse siquidem qui solus absque peccato natus est in mundo, redemptor uidelicet mundi, nusquam nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim ut conceptus et natus est, et se ipsum et omnia intellexit ac loqui et docere potuit, non solum quia sapientia patris erat, quam nil latet, uerum etiam quia incontaminatam humanitatem acceperet, ut contaminatam purgaret, non quia aliam acceperit praeter eam quam restituit, sed quia ipse solus incontaminatus in ea remansit, et ad medicamentum uulneris uitiatæ naturæ in secretissimis ipsius rationibus reseruatus”.

<sup>16</sup> Sobre el tema del retorno en el *Periphyseon* ver principalmente Stephen Gersh, “The Structure of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*”, Werner Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher Sprachform des Denkens bei Eriugen*, Heidelberg, C. Winter, 1990, pp. 108-125; Willemien Otten, “The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*”, *The Harvard Theological Review*, 84 (4), 1991, pp. 399-421; Vittorio Chiatti, “L’esegesi delle parabole e la dottrina del transitus nella parte finale del quinto libro del *Periphyseon* de Giovanni Scoto Eriugena”, *Mediaeval Sophia*, 10, julio-diciembre 2011, pp. 72- 86; Tullio Gregory, “L’eschatologie de Jean Scot”, R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie...*, pp. 377-392; y los artículos dedicados al tema del retorno en el volumen colectivo de James McEvoy - Michael Dunne (eds.), *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time: proceedings of the tenth international conference of the society for the promotion of Eriugenian studies, Maynooth and Dublin, august 16-20, 2000*, Lovaina, Leuven University Press, 2006, sección VI: “Return and Last Things”, pp. 333-609.

El libro V del *Periphyseon* se concentra en el retorno que, en general, debe ser comprendido como la espiritualización del universo material. El hombre, que es *officina omnium*<sup>17</sup> y por ello contiene en sí a toda la creación<sup>18</sup>, se espiritualiza y así espiritualiza toda la creación. Se trata de la recuperación del paraíso perdido de acuerdo a una serie de pasos en los que se ve afectada la realidad en general y por lo cual se entiende como un ascenso ontológico.

En este contexto, Eriúgena discute con “grandes varones” –y aquí debemos marcar como foco a Agustín de Hipona<sup>19</sup>– porque entiende que estos pensadores, cuidando el pensamiento de los simples fieles que no pueden concebir un universo privado de materialidad, creyeron más conveniente predicar en el fin de los tiempos “la transmutación de los cuerpos terrenos y sensibles en cuerpos celestes y espirituales que predicar que todas las realidades sensibles y corporales no existirán más completamente”<sup>20</sup>. El irlandés parece más cercano a una interpretación del texto bíblico en la cual se niegue directamente la materialidad, antes que admitir una transformación del cuerpo material en celeste o espiritual. Sin embargo, Eriúgena se

<sup>17</sup> Moran explica que esta concepción del hombre se basa en la doctrina aristotélica en la cual se expresa que el alma es en cierto modo todas las cosas, y por esto se entiende que el hombre comparte la naturaleza de otras cosas de alguna manera. Eriúgena la habría tomado de Gregorio de Nyssa y Máximo el Confesor. Cf. Dermot Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena: a study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 173. El concepto de *officina omnium* es una alternativa a la propuesta del hombre como microcosmos, contra la cual discute ya el propio Gregorio de Nyssa, porque no se trata de una suma de las distintas partes de la creación en el hombre sino que contiene en sí la sustancia de todas las cosas.

<sup>18</sup> PE II 530 C - D: “Sunt enim naturarum conditarum duo extremi termini sibi in oppositi, sed humana natura medietatem eis praestat; in ea enim sibi inuicem copulantur et de multis unum fiunt. Nulla enim creatura est a summo usque deorsum quae in homine non reperiatur, ideoque officina omnium iure nominatur. In ea siquidem omnia conflunt quae a deo condita sunt unamque armoniam ex diversis naturis ueluti quibusdam distantibus sonis componunt”.

<sup>19</sup> El tratamiento de la resurrección de los cuerpos en Agustín de Hipona puede encontrarse en *De civitate Dei*, XIII, 16-17 y XXII, 11-25. Eriúgena también discute con Jerónimo. Cf. Carlos Steel, “The Return of the Body into Soul: Philosophical Musings and the Resurrection”, J. McEvoy - M. Dunne (eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time...*, pp. 581-609 (pp. 583-584).

<sup>20</sup> PE V 986 D 5764 - 5767: “utilius uisum est eis praedicare terrenorum sensibiliumque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora praedicare, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia numquam esse futura”.

esfuerzo por encontrar una justificación para las opiniones de la autoridad, un rasgo que se repite a lo largo del *Periphyseon*<sup>21</sup>. Es decir, el irlandés comprende que los grandes pensadores tuvieron que tener en cuenta que para quien no filosofa con profundidad resulta muy difícil intentar concebir un mundo sin materialidad, incluso más difícil que pensar que lo corpóreo puede convertirse simplemente en espiritual. Por esta razón, Eriúgena justifica las palabras del Apóstol cuando afirma que “se siembra un cuerpo animal, resucitará un cuerpo celeste”<sup>22</sup>. La explicación corriente de esa frase bíblica, entonces, contempla la *transmutatio*, transformación de la materia en espíritu, y así sostiene que aquello no dejó de existir sino que se transformó, porque resulta impensable para las inteligencias poco elevadas sostener simplemente la aniquilación (*negatio*) de lo material.

Eriúgena explica que Ambrosio de Milán, Gregorio de Nyssa y Máximo el Confesor se alejan de esta interpretación porque para ellos no se trata de una mutación del cuerpo terreno al espiritual sino directamente un pasaje al espíritu propiamente<sup>23</sup>. Aquí el irlandés presenta a sus propias autoridades, sobre todo en lo concerniente a temas antropológicos. Sin dejar de tener en cuenta las opiniones de otra de sus fuentes más importantes, es decir Agustín, Eriúgena prefiere guiarse por estas otras voces porque encuentra en ellas la posibilidad de una verdadera espiritualización del universo<sup>24</sup>.

Ahora, el irlandés se esfuerza por mostrar que tanto el ámbito corporal como el ámbito espiritual serán restablecidos en el retorno, porque de lo que se trata justamente es del regreso a las causas originarias<sup>25</sup>, pero eso no significa que haya algún tipo de transformación sino que es el regreso del efecto a la causa. Sostiene el irlandés:

<sup>21</sup> Eriúgena suele hacer coincidir interpretaciones discordantes sobre la Biblia en su afán por mostrar respeto por las autoridades. Baste otro ejemplo con respecto a la opinión de Agustín de Hipona en PE II 548 B-D.

<sup>22</sup> PE V 987 A 5772 (I Cor. 15:44): “‘Seminatu’, inquit, ‘corpus animale, surget corpus spirituale’”.

<sup>23</sup> Cf. Gregorio de Nyssa, *De hominis opificio*, cap. XXII; Ambrosio, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VII, 194 (CCSL 14, p. 282). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Ioannem*, 10 (PG 91. 1145b).

<sup>24</sup> Cf. D. Moran, *The Philosophy...*, pp. 103-122. C. Steel, ob. cit., p. 584.

<sup>25</sup> C. Steel, ob. cit., pp. 584-585.

“En efecto, no sólo todas las creaturas sensibles, sino también las inteligibles pasarán (*transibunt*) a sus causas de un modo inefable, conocido por Dios solo, esto es, al purísimo conocimiento de sus causas, mediante el cual se unirán a ellas según la razón por la cual el que entiende puramente y el que es entendido puramente se hacen uno”<sup>26</sup>.

Se trata, entonces, de la unidad de lo que conoce y lo conocido, es el repliegue del despliegue, no es transformación porque siempre existió todo en la causa, que permanecía oculta, en tanto la creatura es el efecto de esa causa, es la manifestación de lo que no se manifiesta<sup>27</sup>. La manifestación regresa a lo inmanifestado y por eso entendemos que la mejor forma de pensar este tema a través de imágenes es el del repliegue de una despliegue, el desandar de un camino andado. Sólo podemos proponer metáforas porque es algo que excede a nuestro conocimiento y que sólo es accesible a Dios.

En el *Periphyseon* el verbo “*transeo*”, y no el “*transmuto*” más usado por la interpretación contra la que discute Eriúgena, es utilizado para comprender el retorno. Parece una diferencia sutil porque entre las acepciones de *transeo* podemos encontrar relación con el vocabulario del cambio y hasta se podría pensar como sinónimo de *transmuto*<sup>28</sup>. Sin embargo, no es una transformación y consecuente

<sup>26</sup> PE V 989 D 5901 - 5906: “Non enim sensibles solummodo, uerum etiam intelligibiles creaturae ineffabili modo, deoque soli cognito, in suas causas transibunt, hoc est in suarum causarum purissimam cognitionem, per quam eis adunabuntur ea ratione, qua id quod pure intelligit et id quod pure intelligitur unum efficiuntur”.

<sup>27</sup> PE III 633 A 589 - 633 B 598: “Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incassatio, inuisibilis uisibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt”.

<sup>28</sup> Entre las acepciones que el *Oxford Latin Dictionary* otorga para *transeo* podemos enumerar: *cross over, move on, to come or go to the other side, to pass, to change, pass through, to surpass, to overstep, go beyond, to leave unaffected*. En el diccionario latín-español *Spes*: pasar, ir, transformarse, pasar al otro lado, atravesar. En el diccionario *Gaffiot* latín-francés: *aller au-delà, par-delà, passer, passer d' un parti, d' un etat dans un autre, se changer, se transformer, passer à travers, passer devant, passer outre, dépasser*. Para

aparición de algo nuevo sino que entendemos que a lo que se refiere Eriúgena con este verbo es al pasaje a lo mejor, y por eso ascenso ontológico. En el libro V es muy específico en el hecho de que este pasaje se da desde lo inferior hacia lo superior y no de lo superior a lo inferior, porque lo superior es inmutable. Así dice:

“No diría que las palabras de la Verdad son otras, por así decirlo, las palabras del Verbo (porque la Verdad es el Verbo), sino las causas y sustancias antes dichas, esto es las razones inmutables de las cosas hechas en la sabiduría de Dios, según las cuales han sido hechas las visibles e invisibles, y hacia las cuales pasarán el cielo y la tierra. Aquellas nunca y en ningún lugar pasarán, porque permanecen perpetuamente en el Verbo unigénito de Dios como palabras inefables e incommutables”<sup>29</sup>.

Lo que tiene la capacidad de pasar o, más concretamente, de retornar, son las cosas creadas hacia sus causas inmutables. Por su parte, las causas y sustancias inmutables justamente por esa característica no pueden pasar, regresar, porque ellas no realizan movimientos, ni cambios.

De acuerdo a este uso del verbo *transeo*, Eriúgena recalca que los efectos son transitorios<sup>30</sup> y por ello regresarán, pasarán, a sus causas. Ahora bien, la causa eriugeniana contiene al efecto pero como causa, el efecto es manifestación de esa causa inmanifestable. La causa no se ve afectada por la manifestación del efecto.

*transmuto* en *Oxford Latin Dictionary*: *change from one condition to other, change about*. En Gaffiot: *transfére*, *faire changer de place, transporter ailleurs*. No se encuentra esta entrada en *Spes*. Cf. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 1962 y 1967; *Spes Diccionario Latino-Español, Español-Latín*, Barcelona: Bibliograf, 1978, p 517; *Dictionnaire Gaffiot Latin-Français*, Hachette, París, 1934, pp. 1592 y 1595. No hay gran diferencia de significación aunque hay una sutil distinción entre “transitar de un estado a otro estado” con respecto a “transformarse”. En el primero podemos decir que hay más énfasis en el proceso mientras que en el segundo se pone el acento en el resultado.

<sup>29</sup> PE V 887 C 1243 - 887 D 1250: “Non alia dixerim uerba Veritatis uel, ut ita dicam, uerba Verbi (quia Veritas Verbum est) nisi causas praefatas et substantias, hoc est incommutabiles rerum rationes in sapientia dei factas, secundum quas uisibilia et inuisibilia condita sunt, et in quas caelum et terra transibunt. Ipsae autem nunquam nusquam transient, quoniam in Verbo dei unigenito ueluti quaedam uerba ineffabilia et incommutabilia perpetualiter manent”.

<sup>30</sup> PE V, 887 C: “Non enim illa quae ictu aeris proferuntur, quibus ipsa Veritas dum praesens in carne fuerat hominibus locuta est, crediderim esse. Transitoria nanque erant, sicut et caeterorum hominum uerba”.

Entonces, la acepción de *transeo* que Eriúgena puede estar utilizando es la de pasar el límite y por eso regresar a la causa. No hay generación de algo novedoso en ese retorno porque la causa siempre se mantuvo oculta e inalterable conteniendo el efecto de forma causal.

De esta manera llega a afirmar: “todo el mundo visible pasará (*transiturum*) a sus causas espirituales”<sup>31</sup>. Si bien este pasaje podría llegar a comprenderse como una transformación de lo material en espiritual, se trata acá de una destrucción de lo material que regresa en ese tránsito a su original espiritual, que nunca había dejado de subsistir y que contiene causalmente al efecto de acuerdo a las características propias de la causalidad neoplatónica. Esto significa, siguiendo en esta interpretación a C. Steel, entender este “*transire*” como sinónimo de “*perire*”, lo material cesa de existir como efecto directamente, no se transforma sino que desaparece, en tanto se repliega en su causa. Esta desaparición o aniquilación puede ser matizada ya que, insistimos, es un retorno a las causas ocultas, más precisamente a un estado original<sup>32</sup>. “*Transire*” da justamente esa idea de desandar un camino, de transitar. Es verdad que desaparece la materia en cuanto tal, pero de alguna manera sigue subsistiendo en la causa, no ya como el efecto materia sino como la causa a partir de la cual se generó.

Conviene, entonces, llegados a este punto, analizar unos textos del *Periphyseon* en los cuales se comprende cómo el cuerpo se encuentra siempre inalterablemente en el alma, pero no este cuerpo terrenal y corruptible, sino aquel cuerpo celeste, espiritual y eterno del que hablamos en el apartado anterior. Explica el irlandés:

“Y más, como enseña la razón manifiesta, si este cuerpo, que fue hecho en la primera creación del hombre antes del delito, fuera cambiado inmediatamente y hecho corruptible después del delito, no sería este sobre-estructurado (*supermachinatum*), sino que de espiritual e incorruptible se hubiera transformado en terreno y corruptible”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> PE V 989 C 5894: “totum uisibilem mundum in suas spirituales causas transiturum”.

<sup>32</sup> C. Steel, ob. cit., pp. 587-588.

<sup>33</sup> PE IV 800 B 2451 - 800 C 2456: “et maxime cum manifesta ratio perdoceat, si id ipsum corpus, quod in prima conditione hominis factum est ante delictum, mox conuersum est et factum corruptibile post delictum, non erat illud supermachinatum, sed de spirituali et incorruptibili in terrenum et corruptibile transmutatum”.

Repetimos una vez más lo que expusimos en el primer apartado, no se trata de transformación sino de agregado exterior. Resulta lógico que Eriúgena discuta con la posibilidad de entender una transformación en lugar de una simple agregación porque eso fue lo que sostuvo cuando se trató de dar las consecuencias que sufriría la naturaleza humana a causa del pecado original. El hombre no se transformaba sino que recibía agregados. Y aquí Eriúgena confiesa seguir la opinión de Gregorio de Nyssa. Explica: “Sin duda, él afirma sin titubear que todo lo que es hecho en la primera creación del hombre a imagen de Dios, según la razón del cuerpo y del alma, permanece siempre inalterablemente”<sup>34</sup>. La creación originaria del hombre es incorruptible para Gregorio y esa creación es la que expresa la imagen y semejanza con Dios, aun cuando se trata de una creación en cuerpo y alma. Este es un motivo que ya presentamos en Eriúgena: la naturaleza originaria se mantiene siempre inalterablemente.

El irlandés se interna en el capítulo XXVII del *De imagine* de Gregorio y cita: “también este cuerpo espiritual y natural es adherente siempre al alma y se separa de este compuesto (*concretum*), que fue agregado por mérito de la transgresión”<sup>35</sup>. Hay algo estable en el hombre y es esa naturaleza originaria, lo mutable es un vestido que recubre lo inalterable (*veluti vestimenta*), compuesto de los cuatro elementos. Notemos que el cuerpo espiritual se presenta como “natural” y entonces el cuerpo material, vestido, no es natural sino que siempre se tiene que pensar como ajeno, como externo.

Siguiendo a Gregorio, se dice que el cuerpo agregado son los accidentes que recubren la forma inalterable y que serán removidos por Cristo luego de la muerte. En esa interpretación, el alma, lo que es semejante a Dios en el hombre, contiene en sí la marca del cuerpo, que es mezcla de los cuatro elementos, como un sello (*signaculum formae*). Gregorio sostiene que en el momento de la resurrección el alma recibirá todo lo que le haya correspondido de acuerdo a ese sello.

Sin embargo, Eriúgena no toma como problema el tema de la resurrección de los cuerpos que preocupa al Niceno. Distinto a Gregorio, Eriúgena sostiene que el

<sup>34</sup> PE IV 800 C 2457 - 2460: “Ipse siquidem incunctanter asserit totum, quod in prima conditione hominis ad imaginem dei factum est, secundum rationem corporis et animae semper incorruptibiliter manere”.

<sup>35</sup> PE IV 800 D 2468 - 801 A 2470: “et corpus illud spirituale et naturale animo semper adhaerens ac sibi concretum discernitur ab eo quod merito transgressionis adiectum est”.

cuerpo externo es un *signaculum*, sello, expresión, de la forma cuerpo que se mantiene inalterablemente conectada al alma, podemos decir, el cuerpo celeste<sup>36</sup>. Afirma Eriúgena:

“Universalmente en todos los cuerpos humanos se comprende una e idéntica la forma común de todo, y siempre permanece incommutabilmente en todos. Las innumerables diferencias, que accidentan esta forma, no provienen en razón de la primera creación, sino de las semillas corruptibles de las cualidades. Esta forma espiritual es el cuerpo espiritual, hecho en la primera creación del hombre”<sup>37</sup>.

Existe una forma cuerpo que se expresa a través de las cualidades y aparece como accidentes en el cuerpo material. Esa forma del cuerpo, que es cuerpo espiritual, es única para todos los hombres, como uno es el hombre original, ya que sólo después de la transgresión aparece la multiplicidad.

En el regreso, el alma contendrá como nociones a los elementos que componían el cuerpo exterior. Explica Eriúgena:

“Como si dijera, puesto que la especie, esto es la noción del sello descrito del cuerpo exterior, que llama sello interior, permanece en el alma, también después de la disolución del sello, a causa de esa noción que el alma posee siempre, no ignora los componentes del sello esparcidos entre los elementos, y en el día de la resurrección, en el sello, esto es, en el cuerpo, que es el cuerpo interior, han de ser restaurados en la forma del alma”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> C. Steel, ob. cit., p. 602.

<sup>37</sup> PE IV 801 C 2506 - 800 D 2612: “Vniuersaliter autem in omnibus corporibus humanis una eademque forma communis omnium intelligitur, et semper in omnibus incommutabiliter stat. Nam innumerabiles differentiae, quae eidem formae accidunt, non ex ratione primae conditionis, sed ex qualitatibus corruptibilium seminum contingunt. Ipsa igitur forma spiritualis spirituale corpus est, in prima conditione hominis factum”.

<sup>38</sup> PE IV 802 C 2550 - 800 D 2557: “Dum species (hoc est notio) descripti signaculi (exterioris uidelicet corporis, quod uocat signaculum) in anima permanet, etiam post signaculi solutionem, propter illam notionem, quam semper habet, non ignorat partes signaculi per elementa sparsas et, resurrectionis die, in signaculo (hoc est in corpore) ad formam animae (quod est interius corpus) reformandas”.

Entonces, existe el sello y la noción del sello, es decir, el cuerpo exterior y su noción, que es el cuerpo interior. Para Eriúgena las nociones tienen mayor riqueza ontológica que las cosas mismas. Por esta razón, el cuerpo interior es donde se expresa la forma del alma y el cuerpo exterior es sello de ese cuerpo interior, este último a su vez guarda la información del sello exterior para el momento de la resurrección, justamente porque es su noción o concepto. Eriúgena insiste en que no se trata de dos cuerpos sino de un único cuerpo, que se expresa en los cuatro elementos. Disueltos los elementos, sólo queda el cuerpo interior, la noción que parece guardar la información que tenía el cuerpo exterior.

La muerte del cuerpo, entonces, es una liberación de la esclavitud a la que el hombre se había sometido como consecuencia del pecado. Se trata de sacarse esa vestimenta que nos cubría, es la muerte de la muerte<sup>39</sup>, la anulación de la enfermedad. Ese cuerpo se mantiene ahora en sus causas, como el hierro en el fuego, pues se trata de una unión en la cual no hay confusión<sup>40</sup>. En todo caso, se trata de regresar a la *ratio* o *notio* y eso significa existir en un nivel ontológico más elevado, como sostiene Eriúgena de acuerdo a la doctrina que expresa que la idea de las cosas en la mente divina es ontológicamente superior a las cosas espacio-temporales<sup>41</sup>. “*Perire*” termina significando en este contexto “*redire*”<sup>42</sup>.

En el fin de los tiempos la naturaleza humana regresará a su estado originario, es decir, a su creación espiritual en cuerpo y alma, ambos espirituales, simple y unificada, de acuerdo a la definición del hombre que expresa que él es “*notio intellectualis in mente divina*”<sup>43</sup>. Y sin embargo, cada alma recibirá la visión beatífica que le corresponde de acuerdo a su actuación en vida. Podemos adelantar a partir de lo visto en este trabajo que no se van a tratar de premios o castigos corporales sino que en todo caso se tratará de entender al cielo y al infierno como estados espirituales. Pero este tema excede nuestro actual estudio.

<sup>39</sup> PE V 875 C.

<sup>40</sup> C. Steel, ob. cit., p. 593.

<sup>41</sup> PE IV 766 B. Ver D. Moran, ob. cit., pp. 186 y ss.; C. Steel, ob. cit., p. 602.

<sup>42</sup> Ver C. Steel, ob. cit., pp. 588-589.

<sup>43</sup> PE IV 768 B.

## Conclusión

La propuesta metafísica que encontramos en el *Periphyseon* cumple entonces con las dos aristas de la caracterización que porta Eriúgena desde los inicios de la historiografía filosófica moderna, la de ser un neoplatónico cristiano<sup>44</sup>. Hay una continuidad en el pasaje de la causa al efecto y del efecto a la causa. Esa continuidad se expresa en nuestro autor en clave cristiana porque tiene en cuenta el relato bíblico para explicar el descenso y el ascenso ontológico. Por una parte, la caída de Adán, por otra, el retorno de todo entendido como escatología.

Ahora bien, no todos los autores realizan la misma exégesis de la Biblia. En este caso en particular, Eriúgena nos advierte que se aleja de la interpretación que Agustín realiza de la resurrección de los cuerpos. Pero de todos modos intenta comprender por qué habría de sostenerse una transformación de cuerpos materiales en cuerpos celeste en lugar simplemente de una aniquilación de lo material. Por eso el irlandés presenta a las autoridades que va a seguir en este punto particular que está analizando. Se trata de un latino y dos griegos, Ambrosio, Máximo y Gregorio, y todos coinciden, de acuerdo a Eriúgena, en que comprenden correctamente la espiritualización del universo que significa el retorno a Dios. Sin embargo, algunos temas que importaban a estos autores, como la recuperación de lo propio del cuerpo material después de la muerte, no resulta ser un problema para nuestra autor. El irlandés pone siempre el acento en que todos los hombres son un único hombre y si bien se respetará la individualidad para recibir premios y castigos después de la muerte, los cuerpos individuales no existirán sino que se volverá al único cuerpo celeste que tuvo el hombre-paraiso original. Su propuesta de cielo e infierno como estados espirituales permite a Eriúgena no preocuparse por la resurrección de los cuerpos como los autores nombrados.

Pudimos observar la importancia de la utilización del verbo *transeo* antes que el verbo *transmuto*, y por eso propusimos metafóricamente que este pasaje de lo material a lo espiritual puede comprenderse como desandar un camino. Así como la creación material es el camino que emprenden las causas en sus efectos, aunque esas causas no se ven en absoluto afectadas al producirse ese pasaje, en el retorno, la creación material desanda ese camino para retornar a sus causas, y ellas sí dejan de existir como efectos para mantenerse simplemente en sus causas. De esta manera, se

<sup>44</sup> Cf. Natalia Strok, “La vinculación de Juan Escoto Eriúgena con la tradición en las obras de Brucker, Tennemann y Rixner”, *Ideas y Valores*, 155, 2014, pp. 123-143.

entiende que el cuerpo material sea *superadditum* o *supermachinatum* al cuerpo espiritual que se esconde bajo las vestimentas agregadas, ese cuerpo celeste eterno e inalterable.

Una última consideración, no hay pérdida del cuerpo exterior sino el repliegue de este cuerpo en su noción, deja de aparecer como efecto manifiesto y queda en el momento del retorno sólo como concepto. Esto no significa una pérdida sino una ganancia porque esa noción es ontológicamente superior a su expresión en el efecto. Sólo desaparecerán los agregados y quedará, entonces, únicamente la naturaleza. En este paso del retorno, y que no termina en esa recuperación del verdadero cuerpo del hombre, se produce la espiritualización del universo, porque inicialmente ese universo habría de ser sólo espiritual.

*Recibido 13/11/2016*  
*Aceptado 12/12/2016*