

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO ERIUGENIANO EN LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA ALEMANA DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX: EL TEMA DEL *REDITUS*

*Dra. Natalia Soledad Strok**

Resumen: Algunos estudios contemporáneos sobre el pensamiento de Juan Escoto Eriúgena han marcado una afinidad entre su filosofía y los desarrollos del idealismo alemán. Sin embargo, los más destacados representantes del idealismo no tuvieron acceso al *Periphyseon*, obra principal del irlandés, sino que en su lugar consultaron las piezas de historia de la filosofía que circulaban en el siglo XIX y a partir de ellas se informaron sobre la filosofía eriugeniana. Por esto, resulta interesante analizar las presentaciones de aquellas historias de la filosofía que supieron ser fuentes, por ejemplo, de Hegel. En este artículo trataremos un tema particular del pensamiento eriugeniano, a saber: el retorno. Proponemos, entonces, realizar un análisis de las presentaciones que tres historiadores de la filosofía pertenecientes a corrientes historiográficas diferentes (J. Brucker, W. Tennemann y

* Licenciada en filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2006), Doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2012). Becaria posdoctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

T. Rixner) han realizado de este tópico. A partir de esto sacaremos algunas conclusiones.

Palabras clave: Eriúgena, historiografía filosófica, retorno.

Algunos destacados investigadores del pensamiento de Juan Escoto Eriúgena han señalado cierta afinidad entre éste y determinados desarrollos del idealismo alemán¹. Sin embargo, resulta poco plausible afirmar una influencia directa de la filosofía eriugeniana en los filósofos del idealismo. Esto se debe a que la obra principal del irlandés, *Periphyseon*, no llegó a manos de los idealistas sino que en su lugar estos autores tuvieron noticia del pensamiento de Eriúgena a través de las voluminosas historias de la filosofía alemanas que circulaban en aquel momento. Por esta razón, resulta un capítulo más en el estudio de la recepción del pensamiento del irlandés, investigar su suerte en estas piezas de historia de la filosofía que supieron ser fuentes de importantes filósofos como Hegel o Schelling. En este trabajo nos concentraremos en las obras de J.J. Brucker, W.G. Tennemann y T.A. Rixner, historiadores de la filosofía pertenecientes a tres corrientes historiográficas distintas de los siglos XVIII y XIX.

1. Algunas piezas son: BEIERWALTES, Werner. "The Revaluation of John Scotus Eriugena in German Idealism". En *The Mind of Eriugena*, editado por John O'Meara y Ludwig Bieler, 190-99. Dublin: Irish University Press, 1973. GERSH, Stephen; MORAN, Dermot. *Eriugena, Berkeley, and the idealist tradition*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006. KIJEWSKA, Agnieszka. "El fundamento del sistema de Eriúgena". *Anuario Filosófico* 33: 505-532, 2000. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of marxism, its rise, growth, and dissolution, vol. 1: The founders*. Oxford: Clarendon Press, 1978. MORAN, Dermot. *The philosophy of John Scottus Eriugena: a study of idealism in the Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989. MORAN, Dermot, "Idealism in Mediaval Philosophy: The case of Johannes Scottus Eriugena". *Medieval Philosophy and Theology* no. 8: 53-82, 1999. O'REGAN, Cyril. *The heterodox Hegel*. New York: Suny Press, 1994.

Afinidad entre el pensamiento eriugeniano y el idealismo: Cristo y el retorno

Un punto de convergencia entre el idealismo alemán y la obra de Eriúgena – según W. Beierwaltes – es la exposición del sistema triádico neoplatónico, según el cual el ser de Dios es concebido como permanencia (*moné*); la inclinación del Verbo hacia el mundo es entendida como procesión (*próodos*); y, finalmente, el retorno de lo múltiple a la unidad se identifica con la salvación (*epistrophé*). Cabe señalar que el mediador del retorno es Cristo redentor y que Eriúgena distingue entre un retorno natural (*datio*) y la gracia (*donatio*) otorgada por Cristo a los elegidos².

Este sistema triádico neoplatónico que puede encontrarse en el *Periphyseon* se relaciona – explica Beierwaltes – con la filosofía de la religión idealista, sobre todo en lo que atañe al concepto de “salvación”. Schelling sostiene que la intención final de la historia es la resolución de todo en lo Absoluto³, mientras que para Hegel el retorno es específicamente cristológico. Resulta esencial en este planteo que la naturaleza de Dios retorne a su verdad, que no es otra cosa que el propio Dios, ya que se hizo particular a partir del universal, se alienó y se separó de la Idea⁴. En la concepción hegeliana, la redención es la abolición de la alienación, que puede desarrollarse por la muerte y la resurrección de Cristo. Al morir, la divinidad encuentra el más alto éxtasis y la alienación última. Este punto de crisis también es de cambio: cambia y retorna. El sufrimiento negativo en la cruz es el principio de la conversión y la transformación: Dios asume lo que le es ajeno para destruirlo. La muerte de la muerte en la cruz es, en términos lógicos, negación de la negación⁵.

2. Sobre la distinción entre *datio* y *donatio* trataremos en el siguiente apartado.

3. Beierwaltes cita *Philosophie und Religion* de Schelling. Cf. BEIERWALTES (1973, p. 195).

4. Cf. BEIERWALTES (1973, p. 195). Beierwaltes cita *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* XVI de Hegel.

5. Cf. BEIERWALTES (1973, p. 195).

Para Eriúgena, por su parte, la muerte de Cristo es la muerte de la humanidad, que ya había sufrido una primera muerte a través del pecado, es decir, es una segunda muerte⁶. Cristo es el elemento mediador de la resurrección. Cuando Cristo resucita, toda la humanidad resucita con él. La muerte y la resurrección posibilitan la deificación del hombre, pues Cristo, el hombre en su estado originario, otorga la gracia imprescindible para la *théosis*. Estos tópicos eriugenianos pueden encontrar cierta similitud a los desarrollos del idealismo que acabamos de presentar. En el siguiente apartado profundizaremos en estos puntos del *Periphyseon*.

La lectura escatológica del *reditus* en el *Periphyseon*

En la propuesta metafísica de Eriúgena encontramos el momento de *reditus*, que en los sistemas neoplatónicos griegos es llamado *epistrophé*, pero que aquí – por tratarse de un filósofo cristiano – cobra tintes escatológicos. Si bien este tema se va adelantando a lo largo de todo el *Periphyseon*, el libro V es aquél destinado específicamente a la escatología⁷.

El movimiento de *reditus* en la metafísica eriugeniana, regreso de la multiplicidad a la unidad, produce en su conclusión el fin de los tiempos. Así como el descenso es entendido en términos de la tradición cristiana como caída o pecado original, el ascenso es entendido como redención. De este modo, para que se produzca este movimiento de ascenso ontológico fue necesaria – entiende el irlandés – la encarnación del Verbo en Cristo, quien viene al mun-

6. *Periphyseon* (PE) V 875 C. (Utilizamos la última edición crítica editada por Jeaneau (1993-2000), Turhout: Brepols).

7. Sobre los temas escatológicos en el pensamiento eriugeniano cf. McEVOY, James; DUNNE, Michael. *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*. Leuven: Leuven University Press, 2002.

do a iniciar el camino del retorno⁸. Cristo mantiene las características del hombre originario anterior a la caída, que se encontraba en un estado intelectualmente atento y comprendía la trama de la realidad.

En este sentido, Eriúgena afirma que todo regresará a la unidad originaria, pues Cristo otorga la garantía y muestra el camino. Puesto que se trata de la encarnación en la naturaleza humana, responsable de la caída y así el advenimiento de la corporeidad, el hombre es el encargado de reconducir la multiplicidad hacia la unidad; de esta manera, éste mediante su intelecto y aprovechando su herramienta más importante, la dialéctica, podrá alcanzar ese cielo prometido. En este tema particular se advierte la importancia de la coincidencia entre fe y razón ya propuesta en el *De divina praedestinatione*, pues el camino hacia la unidad se transita utilizando la razón.

El libro V, entonces, aborda estos temas para mostrar el retorno de todo hacia la cuarta especie de la naturaleza, la naturaleza que ni crea ni es creada, el retorno hacia Dios como fin de todo de la mano del hombre. Se trata del cierre de esta larga epopeya metafísica. Como dijimos, el hombre no puede emprender el camino de retorno sin la encarnación del Verbo divino en Cristo, no sólo porque se quede sin un ejemplo a seguir, sino también porque Cristo salva efectivamente en el sentido de que a unos les otorga la gracia para que se produzca la resurrección de su naturaleza en su primera condición, y a otros, los elegidos, les otorga la deificación, *théosis*.

En efecto, aunque a toda la naturaleza humana, que admitió toda, toda en sí mismo y en todo el género humano toda ha salvado, sin duda, restituyendo tal estado en la naturaleza prístina, deificándola a través de la excelencia más allá de la naturaleza, sin embargo, en ninguno sino en él solo, a causa de la divinidad de la huma-

8. Cf. PE IV 747 D: (...) pluraliter quidem unum omnium finem, Christium videlicet, nominans; ipse siquidem est fines saeculorum, qui universorum est consumnatio.

nidad es reunida en la unidad de la sustancia y, mutada hacia esa divinidad, trasciende todo⁹.

De este modo, todos los hombres son destinados por Cristo a la resurrección pero sólo algunos elegidos experimentarán la *théosis*. Cristo viene a la Tierra y su acción inmediata es la fundación de la Iglesia. Ésta, a través de los sacramentos, administra la tarea redentora para toda la humanidad. Los temas sacramentales son tratados muy lateralmente a lo largo del *Periphyseon* en razón de la característica especulativa que tiene la obra¹⁰. De todos modos debemos decir que en el texto se distinguen dos tipos de gracia: la gracia que vivifica la fe y la acción, y la gracia que procura la deificación. Una es dada a todos los hombres mientras que la otra está reservada a los elegidos. El retorno a la unidad, entonces, es para todos, aunque se producen distintos niveles de acercamiento al conocimiento más pleno, que es la adquisición de la *théosis*.

Considerando este tema desde la perspectiva de la unión entre filosofía y religión, planteada en *De praedestinatione*, debemos decir que Cristo es la sabiduría que busca la filosofía, en tanto une el entendimiento de todas las cosas con las cosas entendidas: “Cristo, quien entiende todo, por cierto es la intelección de todo”¹¹: En ese sentido, Cristo o la sabiduría es el tipo de conocimiento que todos los hombres buscan y al cual se pretende llegar a través de la dialéctica. La noción de retorno debe entenderse en conexión íntima con la de procesión. Aislarla implicaría perder el punto central del proyecto

9. PE V 911 B: Quanquam enim totam humanam naturam, quam totam accepit, totam in se ipso et in toto humano genere totam saluauit, quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam uero per excellentiam ultra naturam deificans, in nullo tamen nisi in ipso solo humanitatis deitati in unitatem substantiae adunata est et, in ipsam deitatem mutata, omnia transcendit (Las traducciones al español son propias).

10. Cf. CAPPUYNS, Maïeul. 1964. *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Bruxelles: Culture et Civilisation, p. 367ss.

11. PE II 545 A: ...Christus qui omnia intellegit, immo est omnium intellectus...

de Eriúgena en el *Periphyseon*: la investigación racional de la naturaleza entendida como el concepto omniabarcante que todo abraza¹².

Eriúgena explica en varias ocasiones que todas las cosas creadas en el mundo material, fruto del pecado, aspiran a retornar a sus causas, las cuales constituyen verdaderamente su ser:

Así pues, es común a todo lo que es hecho volver a las causas que en Dios subsisten, como una aniquilación, pero propio de la sustancia intelectual y racional [ser] uno con Dios en la virtud de la contemplación y que Dios hace a través de la gracia¹³.

El primer gran paso en el retorno de la multiplicidad hacia la unidad se produce con la desaparición de todas las formas sensibles. En este proceso sólo las cosas inteligibles subsisten y se unen al modo en que se unifican lo que conoce y lo conocido¹⁴. En esta instancia ausente de materialidad el hombre no necesita de la intermediación de los sentidos para contemplar las realidades espirituales a las que tiene ahora acceso directo. Y como el hombre es *officina omnium*, el taller donde subsiste todo el universo¹⁵, en él se encarnó Cristo para salvar a toda la creación. Así, que el hombre sobreviva al cataclismo final implica, en cierto sentido, que todas las cosas sobrevivan también con él. De este modo, por la resurrección de la naturaleza humana se produce la primera gran etapa del regreso de todas las cosas hacia Dios.

12. Cf. OTTEN, Willemien. 1991 "The Dialectic of the Return in Eriugena's *Periphyseon*". *The Harvard Theological Review* 84 (4): 403.

13. PE V 898 C: Commune est igitur omnium quae facta sunt, ueluti quodam interitu, redire in causas quae in deo subsistunt; proprium uero intellectualis et rationalis substantiae unum cum deo uirtute contemplationis et deus per gratiam fieri.

14. Cf. PE V 989 D.

15. El concepto de *officina omnium* es introducido en el libro II del *Periphyseon*: PE II 530 C – D: Sunt enim naturarum conditarum duo extremi termini sibimet 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 confluunt quae a deo condita sunt unamque armoniam ex diversis naturis ueluti quibusdam distantibus sonis componunt.

Ahora bien, en la recapitulación que realiza, al final del libro V, Eriúgena precisa que el regreso presenta tres modos. El primero es el que contempla el retorno del conjunto de la creación sensible que regresará a sus causas. El segundo modo concierne a la naturaleza humana toda entera, que regresará a su integridad primordial (*reditus generalis*). El tercer modo, concierne sólo a los elegidos, que elevándose por encima de los límites de la naturaleza, se deificarán (*reditus specialis*). Este último contendrá ocho etapas: cinco relativas a la naturaleza y tres por encima de las leyes de la naturaleza¹⁶.

Es interesante poner de manifiesto la consideración eriugéniana acerca de la oposición naturaleza-gracia. En este proceso la naturaleza también juega un papel importante, en cuanto otorga la dación (*datum*), esto es, trae las cosas desde la no existencia a la existencia¹⁷. Si bien es absolutamente necesaria la encarnación del Verbo divino en Cristo, por la gracia (*donum*) que otorga éste al hombre, la naturaleza también trabaja para ayudarlo: “Pues, por la cooperación de ambas, la misma naturaleza y la gracia, se logra la resurrección”¹⁸. Ambas colaboran en el pasaje del cuerpo mortal al cuerpo espiritual y eterno. El *datum* de la naturaleza posibilita que el hombre recupere su estado originario. Cristo, por su parte, en su encarnación y redención, viene a unir este proceso para que afecte no sólo a la naturaleza humana sino a la naturaleza toda (*reditus generalis*)¹⁹.

16. Las primeras cinco son: el cuerpo cambia a movimiento vital; el movimiento vital a sensibilidad, la sensibilidad a razón, la razón a intelecto (*animus*). En las últimas tres etapas el intelecto se transforma en ciencia, la ciencia en sabiduría y, finalmente, la sabiduría en Dios como el aire en la luz. Cf. PE V 1020 A -1021 B y JEAUNEAU, Edouard. *Etudes érigéniennes*, Paris: Etudes augustinienes, 392, 1987.

17. Pues, primero es dado (*datum*) y donado (*donum*) el ser inmediatamente por el supremo bien de todo al primer orden; a saber, el ser es dado, el ser en forma buena es donado. Cf. PE III 631 A.

18. PE V 902 D: Ambabus igitur cooperatricibus, ipsa quidem natura et gratia, resurrectio perficietur.

19. Cf. Otten. (1991, p. 416).

Por el *datum* de la naturaleza, el hombre recupera el cuerpo espiritual con el cual había sido creado en la eternidad como imagen de Dios. Se trata del mismo cuerpo que obtuvo Cristo luego de su resurrección y que permite alcanzar la instancia puramente espiritual de este primer modo del retorno a Dios. Así entiende el irlandés las palabras del Apóstol Pablo²⁰:

El cuerpo terrenal y animal, que es producido en la disgregación de la muerte y la corrupción, se levanta cuerpo espiritual y celestial, claramente, la cantidad y cualidad terrenal es transformada en cualidad celestial...²¹

Sin embargo, en esta transformación de todo al ámbito espiritual e intelectual no habrá lugar para que estos cuerpos sigan siendo limitados sino que – explica Eriúgena siguiendo a los Padres griegos – no existirán los contornos de los cuerpos pues se trata de un ámbito libre de espacialidad y de temporalidad. Por lo tanto, no habrá distinción entre los cuerpos ahora eternos e inmortales, acercándose cada vez más a la instancia de unidad²².

Ahora bien, esta disolución de los cuerpos no elimina en absoluto la distinción entre hombres probos y condenados. Sigue en pie la posibilidad del castigo para aquellos que no desarrollaron una vida pía, pero también la promesa de la vida feliz para aquellos que han de merecerlo por su vida recta. De hecho, todas las sustancias conservarán su singularidad, sus propiedades, pues se formará una unidad como la que se da al unir muchas antorchas que producen una única llama²³.

20. I *Carta a los Corintios*, 15, 44.

21. PE V 987 A: Corpus terrenum et animale, quod seminatur in mortis et corruptionis solutione, surget corpus spirituale et caeleste, terrena uidelicet quantitate et qualitate in caelestem qualitatem transmutata...

22. Cf. PE V 988 A.

23. Cf. PE V 884 A: His itaque atque huiusmodi rerum intelligibilium et sensibilibium exemplis facillime possumus cognoscere adunationem humanae naturae fieri posse, proprietatibus singularum substantiarum obseruatis.

Explica Eriúgena que en el caso de los hombres malos e impíos la naturaleza, que es buena siempre pues participa del bien²⁴, resucitará. Es decir que la naturaleza no sufrirá ningún tipo de castigo, mientras que la impiedad y la maldad, que son sólo privación, o sea nada, soportarán una segunda muerte eterna.

Pues, cuando se restaure la humanidad en la resurrección, se terminará toda impiedad y maldad y muerte. Y, por esto, ni los malos ni los impíos resurgirán. Puesto que la sola naturaleza resurgirá, pero la impiedad y la maldad perecerán con una condena eterna²⁵.

En este pasaje encontramos algunas similitudes con la concepción del retorno según Orígenes. Si bien Eriúgena deja afuera de la resurrección a la impiedad y la maldad, toda la naturaleza ha de resurgir. Se sigue que todo lo que resurgirá será bueno, pues la naturaleza es solamente buena y la maldad no es más que privación de bondad.

Resulta un tema original del *Periphyseon* el modo con el cual se castigará a los malos e impíos. Eriúgena considera, en primer lugar, tres posibilidades para dar cuenta de este tema. La primera es la que admite la subsistencia de la nada como el sujeto del castigo, lo cual no es razonable porque la nada no es más que privación de bien y carece de cualquier tipo de entidad o subsistencia. En segundo lugar, considera aplicar el castigo a la naturaleza misma, lo cual es absolutamente inadmisibles ya que la naturaleza es creada buena por el propio Dios, como sostiene Eriúgena siguiendo a los Padres. En tercer lugar, propone castigar el pecado, es decir, lo que *no es* en el sujeto existente, al cual no afectará en sí mismo el castigo²⁶. Por supuesto, la única solución admisible para Eriúgena es la tercera:

24. Cf. PE III 630 D – 631 A y su correspondiente nota marginal.

25. PE V 935 B: Nam quando humanitas in resurrectione restaurabitur, omni impietate et malitia et morte absolutur. Ac per hoc neque mali neque impii resurgent. Sola siquidem natura resurget, impietas uero et malitia aeterna damnatione peribunt.

26. Cf. PE V 940 B – C y 943 C.

Puesto que la propia naturaleza así como es libre y está por completo desligada de todo pecado, así también es totalmente libre y está desligada de toda pena del pecado²⁷.

Dios castiga en aquellos que lo desprecian o lo ignoran sólo el crimen, es decir, aquello que Él no creó en la naturaleza que Él creó. Al mismo tiempo libera y aísla del crimen a aquél que Él sí creó, y de una manera misteriosa sólo permite que sea castigado aquello que Él no creó. El pecado no pertenece a la naturaleza, pues el desvío de la voluntad que lleva al hombre al pecado no tiene su origen en la naturaleza porque Dios no puede ser causa del mal²⁸.

Una vez establecido qué es lo que se castigará, Eriúgena explica que el infierno no es un lugar físico, por lo tanto hay que entender el fuego eterno y demás tormentos como figuras del habla que no deben ser tomadas en forma literal²⁹. El mundo ya perdió toda la materialidad luego de la resurrección de los hombres, por lo tanto hablamos de un ámbito puramente espiritual del que no se puede pensar en términos de lugares y tiempos, entendidos como límites espacio-temporales. El infierno, pues, no es más que el estado miserable de la conciencia de los condenados³⁰.

De este modo, la tristeza y el dolor son los dos grandes suplicios de este infierno, que encuentra su nombre más correcto en el griego *Hades* que – agrega Eriúgena – significa “tristeza”³¹. El dolor se encarga de corroer paulatinamente el objeto del deseo maligno, la tristeza quema el deseo imperfecto y da la sensación de dejar insatisfecho el apetito frustrado.

27. PE V 943 C: *Ipsa siquidem natura, sicut libera est penitusque absoluta ab omni peccato, ita uniuersaliter libera et absoluta est ab omni poena peccati.*

28. Cf. PE V 944 C.

29. Cf. PE V 971 A.

30. PE V 936 A.

31. Cf. PE V 955 A.

En efecto, la tristeza, que nace de la indigencia de las cosas temporales, quema los apetitos imperfectos, como una llama inextinguible. El dolor, que nace de la podredumbre de la concupiscencia lujuriosa, muerde, como un gusano que no muere, mientras se aleja de lo que se desea ardientemente³².

Pero el castigo más duro para los condenados, que al igual que toda la creación tienen como deseo principal alcanzar el bien superior, es la ausencia de Cristo, es decir, la imposibilidad de alcanzar la *théosis* (*reditus specialis*). Ésta es la pena más importante del infierno eriugeniano. Se trata de la carencia de esa gracia por la cual los elegidos pueden alcanzar un estado de deificación, carencia que los condenados tienen desde su vida terrena pero que no sienten por encontrarse concentrados en las delicias materiales. El juicio de Cristo aparecerá en la conciencia de todos los condenados como irrevocable y la mantendrá para siempre en su estado miserable³³.

El retorno de los hombres a Dios se produce, entonces, liberados de toda materialidad y corruptibilidad, como seres celestes y espirituales. Este es el segundo modo del retorno. Ahora bien, esto no significa que Dios absorberá todas las cosas en sí, sino que permanecerán como el aire en la luz o el hierro en el fuego:

En consecuencia, así como todo el aire parece ser luz, y todo el hierro licuado ígneo – como dijimos – e, incluso, de hecho [parece] ser fuego, y pese a ello permanece la sustancia propia de ellos, así también debe ser admitido con sana intelección que, finalizado este mundo, parecerá ser Dios toda la naturaleza, tanto la corpórea como la incorpórea, permaneciendo la integridad de la naturaleza; de modo que Dios, que por sí mismo es incomprensible,

32. PE V 955 C: Urit enim tristitia quae nascitur ex egestate rerum temporalium, ueluti quaedam inextinguibilis flamma, imperfectos appetitus. Mordet, ueluti uermis non moriens, dolor qui putredine libidinosae concupiscentiae nascitur, dum quod concupiscitur aufertur.

33. Cf. PE V 939 A.

será comprendido en la creatura de alguna manera, y la misma creatura se transformará en Dios por un inefable milagro³⁴.

La unión de todo a Dios mantendrá la diferencia entre Dios y la naturaleza que ahora viene a unirse a Él. Eriúgena utiliza para explicar esta unión imágenes tomadas de Dionisio y los Padres griegos, y las presenta como un camino para hacer manifiesta de algún modo esta inefable unión en la cual la creatura se vuelve Dios y Dios penetra a la creatura.

Nos queda aún por examinar qué es el cielo prometido en esta lectura eriugeniana. El cielo, al igual que el infierno, no es ningún lugar. En todo caso, es la recuperación para el hombre del estado de felicidad que habría gozado eternamente en el paraíso. Se trata de la deificación, *théosis*, unión trascendente, sobrenatural, el fruto más elevado de la redención de Cristo³⁵. Dado que es el regalo de la gracia más alta, está reservada sólo a los ángeles y a los hombres elegidos por su vida pura, en concordancia con la fe y que cultivaron su intelecto. Esta realidad se encontrará más allá del tiempo y el espacio, y carecerá de límites al constituirse como infinita y eterna.

Y por esto creemos que no se prometió otra felicidad a los que fueren dignos de ella, ni otro fin del mundo, salvo la de ascender más allá de los lugares y los tiempos todos aquellos que habrán de recibir la gloria de la *théosis*, es decir, de la deificación³⁶.

34. PE I 451 B: Sicut ergo totus aer lux, totumque ferrum liquefactum, ut diximus, igneum, immo eitam ignis apparet, manentibus tamen eorum substantiis, ita sano intellectu accipiendum quia post finem huius mundi omnis natura siue corporea siue incorporea solus deus esse uidebitur, naturae integritate permanente, ut et deus, qui per se ipsum incomprehensibilis est, in creatura quodam modo comprehendatur, ipsa uero creatura ineffabili miraculo in deum uertatur.

35. Cf. PE II 576 C.

36. PE I 482 C.: Ac per hoc non aliam beatitudinem his qui digni sunt aestimamus esse promissam nec alium huius mundi finem fore quam ut omnes qui gloriam theoseos (id est deificationis) accepturi sunt ultra loca et tempora ascendant.

De este modo comprendemos que el cielo y el infierno se diferencian por el estado espiritual en el que se encuentran las almas de los hombres. De la misma manera que el infierno es el mísero estado de los espíritus, el cielo es el estado feliz del espíritu. Esta diferencia está signada por la obtención de la gracia de Cristo por parte de los elegidos.

Ahora bien, este estado de felicidad en unión con Dios es el conocimiento más puro de Dios, la meta más alta a la que aspira la filosofía. Pero como Dios habita una luz incognoscible³⁷, debemos dar cuenta del tipo de conocimiento que tendrán los elegidos en este cielo eriugeniano. En efecto, sólo el Verbo, por estar unido al Padre en unión hipostática, tendrá el privilegio de la visión directa de Dios³⁸. Los ángeles y los hombres verán a Dios como a través de una nube:

(pues, Dios será visto no por Él mismo sino por tales apariciones según la altitud de la contemplación de cada uno de los santos; éstas son las nubes, de las cuales dice el Apóstol: ‘Llegaremos en las nubes al encuentro de Cristo’, las nubes, por supuesto, significando las diversas apariciones de las imágenes divinas según la altitud de la especulación de cada uno de los deificados)³⁹.

El conocimiento que tendrán los hombres en esta unión con Dios seguirá siendo a través de teofanías, porque siempre se conoce a través de ellas, pero esta vez ese conocimiento será sin intermediarios y por eso será el más puro al que se pueda acceder. Notamos cómo se afirma que habrá una diversidad de visiones, según el grado de especulación alcanzado por los deificados.

37. Cf. PE I 447 A – 448 B.

38. Cf. PE V 905 B. Este un agregado marginal en el manuscrito original, indicado por el editor con el número 2. Cf. Jeaneau (1996, p. xxvii–xxviii).

39. PE V 945 C (nam non per se ipsum sed per quasdam suas apparitiones secundum altitudinem uniuscuiusque sanctorum contemplationis uidebitur deus; haec quippe sunt nubes, de quibus ait Apostolus: “Rapiemur in nubibus obuiam Christo”, nubes uidelicet appellans diuinarum phantasiarum diuersas apparitiones secundum uniuscuiusque deificati altitudinem theoriae)...

Ahora bien, esta visión es posible por una doble condición. Por una parte, se trata del Dios incognoscible que se manifiesta a los hombres, pero también, por otra parte, se produce el ascenso de la inteligencia humana a ese conocimiento a través de la gracia:

Así pues, las teofanías desde Dios y por la gracia se producen en la naturaleza angélica y la humana, iluminada, purificada, perfeccionada, por el descenso de la divina sabiduría y el ascenso de la inteligencia humana y angélica⁴⁰.

Ahora bien, habrá diferencias entre la visión que cada elegido tenga de las teofanías. Serán más nítidas las visiones de aquellos más beatos, pero la luz divina será siempre inalterablemente la misma. Son los ojos de los que miran los que podrán ver más claro según la gracia que les sea concedida. Algunos alcanzarán un grado más alto que otros⁴¹.

Entonces, debemos dar cuenta de que la especulación (*theoría*) que alcanza cada hombre supone la posibilidad de diferentes niveles en los cuales se accede a este conocimiento divino. Para alcanzar la unión con Dios, el hombre tiene que haber realizado un camino de varias etapas y en el que se comienza por un comportamiento moralmente correcto y se va avanzando en el conocimiento filosófico de la realidad. Por ello, esta *theoría* se puede dar en diferentes grados alcanzando un gran número de posibilidades. En este recorrido se

40. PE I 449 C: Ex deo itaque theophaniae in natura angelica atque humana illuminata purgata perfecta per gratiam fiunt ex descensione diuinae sapientiae et ascensione humanae angelicaeque intelligentiae.

41. Cf. PE V 950 C, 1013 B–C. Cf. GERSH, Stephen. “The Structure of the Return in Eriugena’s Periphyseon”, in: BEIERWALTES, Werner (ed.). *Begriff und Metapher Sprachform des Denkens bei Eriugena: Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-29. Juli 1989*. Heidelberg: C. Winter, 119, 1990; CHIETTI, Vittorio. “L’esegesi delle parabole e la dottrina del transitus nella parte finale del quinto libro del Periphyseon de Giovanni Scoto Eriugena”, in: *Mediaeval Sophia* 10 (julio–diciembre 2011), 72–86, 2011; y JEAUNNEAU (1987). Simbólicamente, todos habitarán en el paraíso mas solo los elegidos comerán del fruto del árbol de la vida.

advierte el universo jerárquico que crea el Dios eriugeniano, con distintos niveles de perfección y ordenado armónicamente.

Una vez más se hace énfasis en que no se producirá la desaparición de la individualidad en la unión con Dios, sino que cada individuo tendrá lo que le corresponda según las acciones que llevó a cabo a lo largo de su vida, manteniendo la separación del espíritu del hombre respecto de Dios, en esta misteriosa e inefable unión. Y también se vuelve a recalcar que es el conocimiento o el desconocimiento lo que importa en esta propuesta en la que se presenta una identificación absoluta entre el ámbito del ser y el del pensar.

Las historias de la filosofía de Brucker, Tennemann y Rixner

J.J. Brucker (1696-1770) es el representante más importante de la historiografía filosófica iluminista y ecléctica del siglo XVIII. Su obra principal es *Historia critica philosophiae* compuesta por cinco volúmenes y un apéndice publicada entre 1742 y 1744. *Historia critica* es recibida en su propio tiempo con gran interés como una obra muy novedosa en Alemania. La fortuna de la obra de Brucker por fuera de Alemania se evidencia en la gran cantidad de compendios que se realizan en las diversas lenguas nacionales⁴². A esto se debe agregar que es una fuente muy utilizada en la *Encyclopédie* e influye por este medio en toda Europa⁴³.

Para Brucker la historia de la filosofía es la historia del progreso del intelecto humano. En esta idea se encuentra la concepción iluminista de la unidad del intelecto o razón humana, que unifica el proceso histórico que se realiza fragmentariamente. Esta noción iluminista remite al progreso por el cual el hombre pasa de la oscuridad de la ignorancia a la luz de la verdad y la razón⁴⁴. En este camino,

42. Se destaca *Histoire abrégée de la philosophie* de Formey (Amsterdam, 1760) y *The History of Philosophy* de Einfield (Londres, 1791).

43. Cf. Longo (1979, p. 613-632).

44. Cf. Longo (1979, p. 541).

la verdad es una mientras que los errores son múltiples⁴⁵. La historia de la filosofía es la historia del intelecto humano que se libra de los errores y por ello debe ser la introducción necesaria al filosofar, mostrando el camino a seguir y el peligro a evitar, distinguiendo entre verdadera y falsa filosofía⁴⁶. Esta concepción sigue la tradición de la *philosophia perennis* del Renacimiento: el conocimiento unitario que Dios dio a los hombres en la creación⁴⁷.

La filosofía verdadera que se va abriendo paso a lo largo de la historia es – en opinión de Brucker – la filosofía ecléctica. Nuestro autor plantea una reciprocidad entre la filosofía ecléctica y la historia de la filosofía, porque la segunda permite la investigación del filósofo ecléctico, quien a su vez da una clave de lectura del pasado filosófico. La filosofía ecléctica no se identifica con un contenido de doctrinas o un sistema particular. Ella es la forma correcta de filosofar a través del uso autónomo, libre y crítico del intelecto humano. Sin embargo, esta filosofía ecléctica tiene un límite: la naturaleza finita del hombre⁴⁸. En este autor se reúnen, entonces, eclecticismo e iluminismo, conexión que se refleja en su forma de encarar la tarea histórico-filosófica.

La Edad Media ocupa el tercer volumen en la obra y corresponde al segundo gran período en que Brucker divide la historia de la filosofía. Este período, que va desde el Imperio Romano posterior al nacimiento de Cristo hasta el Renacimiento, se divide a su vez en filosofía cristiana y pensamiento pagano. La filosofía cristiana se en-

45. BRUCKER, Johann Jakob. 1975. *Historia critica philosophiae*. (HCP), Hildesheim: Olms, vol. I, 30.

46. HCP I, 21-22.

47. Cf. SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. “Jacob Brucker philosophiegeschichtliches Konzept”. In: SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm; STAMMEN, Theo (ed.). *Jacob Brucker (1696-1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, 1998, 115.

48. Longo (1979, p. 543), HCP V, 4.

cuentra a su vez dividida en Patrística y Escolástica. Eriúgena resulta ser uno de los filósofos que Brucker presenta para el arco temporal que se inicia en el siglo VII y finaliza en el XII. La presentación que realiza del irlandés se compone de una biografía y una exposición de los elementos fundamentales de su filosofía, que pueden mostrar al lector el sistema eriugeniano – según la intención general de la obra. A Brucker le interesa presentar a Eriúgena como un pensador que en el siglo IX se destacó precisamente en filosofía, un autor que no fue propiamente un escolástico, sino un antecedente de la filosofía escolástica, y sobre todo, que fue influenciado por el platonismo.

W. G. Tennemann (1761-1819) es el representante más importante de la corriente kantiana que incursiona en la historia de la filosofía. Su obra mayor es *Geschichte der Philosophie*, publicada en once volúmenes entre los años 1798-1819, inconclusa debido a la muerte del autor. En esta extensa obra la historia de la filosofía se divide en siete épocas. El quinto período incluye la filosofía cristiana patrística y escolástica y se caracteriza por ser la época en la cual la filosofía se encuentra al servicio de la Iglesia.

Si bien *Geschichte der Philosophie* es considerada la obra paradigmática de la historiografía criticista y es utilizada por importantes filósofos como Hegel, su fortuna no trascendió los límites de Alemania e incluso dentro de este país su circulación fue menor a la de su versión abreviada *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1812)⁴⁹. Una de las causas de su escasa repercusión es que la publicación de cada volumen se produjo de forma muy espaciada. Otra causa es el hecho de que la obra quedó inconclusa⁵⁰. En contraste, *Grundriss*

49. *Grundriss* presenta resúmenes de las extensas presentaciones que se encuentran en *Geschichte* e incluso carece de las extensas citas de las fuentes que realiza Tennemann en su obra mayor.

50. Sobre las reseñas que se realizaron sobre esta obra Cf. Michelli, Giuseppe. “Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819)”. In: *Storia delle storie generali della filosofia. Vol. 4/I: L'età Hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*, Brescia: La Scuola, p. 121–130, 1995.

tuvo una suerte muy diferente y muy positiva: no sólo se expandió rápidamente por toda Alemania sino que trascendió las fronteras de este país y conquistó toda Europa.

La historia de la filosofía es – en opinión de Tennemann – la historia de una ciencia en particular y por ello requiere de la definición de ciencia. Según la concepción kantiana, por *ciencia* se entiende un sistema orgánico de conocimiento según principios⁵¹. La filosofía tiene como objeto el conocimiento de los fundamentos y las leyes de la naturaleza (aquello que es) y la libertad (aquello que debe ser)⁵². Este concepto de filosofía, a pesar de no ser estrictamente científico, es suficiente para la historia de la filosofía que se encarga de mostrar la realización gradual de la filosofía. Entonces, la materia de la historia de la filosofía es todo aquello que hace a la actividad de la razón para realizar la idea de filosofía⁵³.

El tratamiento de la filosofía de Eriúgena en *Geschichte der Philosophie* de Tennemann se ubica en el volumen VIII, primera parte. La exposición del pensamiento de Eriúgena inicia, luego de la introducción, la presentación de la filosofía escolástica. La primera parte, en la que se incluye al irlandés, es la que corresponde al “realismo ciego”. Eriúgena es un filósofo destacado por Tennemann, quien se lamenta por la poca influencia que tuvo este autor en la posteridad a causa de las condenas eclesiásticas de las que fue objeto⁵⁴.

T. A. Rixner (1766-1838) es uno de los representantes del movimiento historiográfico romántico-schellingiano. La obra principal de Rixner es *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, que consta de tres

51. TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*. Leipzig: J. A. Barth, I, p. xiv–xv, 1798–1819.

52. GP I, p. xxvi–xxvii.

53. GP I, p. xxx.

54. Cf. GP VIII–I, 95.

volúmenes, y fue editada en Sulzbach entre los años 1822-1823⁵⁵. Esta obra es considerablemente menos extensa que las de Brucker y Tenneman, característica que muestra un rasgo de época⁵⁶. El segundo volumen se dedica a la filosofía de la Edad Media, la cual se divide en “Dialéctica o Escolástica”, “Filosofía mística” y “Pasaje a la Modernidad: Renacimiento”. Esto corresponde al tercero de los cuatro períodos en que Rixner divide la historia de la filosofía, caracterizado como el momento en el que el espíritu se vuelve hacia la reflexión de sí mismo y el elemento ideal de la vida predomina sobre el real.

Eriúgena es incluido en este segundo volumen y curiosamente ocupa un lugar en “Escolástica” y en “Mística”. Primero, en la “Época de la Escolástica”, el párrafo 10 intitulado “La constitución de la filosofía y la erudición bajo Carlos el Calvo; Juan Erigena” se dedica a la biografía del autor. Por su parte, el siguiente párrafo tratará la filosofía del irlandés en extractos (*im Auszuge*). Sin embargo, cuando llegamos a la sección dedicada a “Mística de la Edad Media” se vuelve a encontrar Eriúgena como místico del siglo IX. Aquí simplemente se lo presenta como un cristiano platónico que también tiene conocimiento de la obra de Aristóteles y remite a los párrafos 10 y 11 para más detalles⁵⁷. En realidad, Rixner afirma que la Escolástica no se inicia sino en el siglo X por lo cual la exposición de Eriúgena en la primera sección responde sólo a detallar la filosofía en los siglos anteriores al X como preparación para la futura filosofía de los dialécticos⁵⁸. Eriúgena, entonces, no es considerado propiamente un escolástico sino un filósofo místico.

55. Una segunda edición se produjo en 1829 en la misma ciudad, y una tercera incorpora un cuarto volumen constituido por un Suplemento de Victor Philipp Gumposch en 1850. Utilizamos la primera edición 1822-1823.

56. Cf. SCHNEIDER, Johannes Ulrich. “L’historicisation de l’enseignement de la philosophie dans les universités allemandes du XIXème siècle”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 109 (1), 1995, p. 29-40.

57. RIXNER, Thaddä Anselm. *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (HGP). Sulzbach: J.E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, II, 174, 1822-1823.

58. HGP II, 6.

El modo de hacer historia de la filosofía de Rixner se aleja tanto de la historiografía iluminista como de la kantiana. Este autor sigue los ideales de la historiografía romántica, tal como la sistematiza Schelling, que entiende a la historia análogamente a la vida de un organismo natural. Para Rixner la historia de la filosofía es la investigación, la comunicación y la exposición científica del aumento y el devenir temporal de la ciencia del fundamento y de las leyes supremas de la naturaleza y la libertad, así también de las ideas, principios y opiniones a través de las cuales el espíritu humano revela y expresa su intento de auto-conocerse, además de conocer con ello la totalidad y la divinidad. Esta orientación schellingiana lo lleva a detenerse en conceptos como los de teofanía o causas primordiales y sobre todo en la manifestación divina. En particular, este historiador se muestra más atento a los temas metafísicos que a aquellos que se acercan a controversias teológicas y, por consiguiente, prescinde deliberadamente de clasificar algunos aspectos de la filosofía eriugeniana. Por ejemplo, no aparecen en su obra términos como “panteísta” o incluso “neoplatónico”, pues no encuentra en estas categorías ningún tipo de ganancia pedagógica⁵⁹.

Tratamiento del tópico del *reditus* eriugeniano en las historias de la filosofía

Si bien el tema del retorno no ocupa un lugar destacado en las tres historias de la filosofía, todas lo abordan. En todos los casos entienden que es un aspecto insoslayable para la comprensión completa del sistema eriugeniano. Los tres historiadores presentan textos

59. La producción histórico-filosófica de Rixner no fue muy influyente. Sin embargo, Hegel tiene palabras positivas para el *Handbuch*, hecho que posibilita cierta difusión de este manual. Cf. STEINDLER, Larry. “La storia della filosofia come ‘organismo’: La scuola di Schelling”, in: SANTINELLO, Giovanni; PIAIA, Gregorio (eds.). *Storia delle storie generali della filosofia, Vol. 4/I: L’età Hegeliana. La storiografia filosofica nell’area tedesca*. Brescia: La Scuola, 1995, 410.

latinos, que afirman extraer de la edición de Thomas Gale del *Periphyseon* (1681) correspondientes al libro V.

Brucker, concentrado en el sistema emanativo, que relaciona a Eriúgena directamente con los neoplatónicos, da cuenta del momento de retorno en la metafísica eriugeniana como un movimiento complementario al de la emanación. Explica el historiador que según este tipo de sistema si se propone que todo es un flujo, desde la unidad hacia la multiplicidad, entonces todo debe regresar a esa unidad. Afirma: “Por lo tanto, como declara que todas las cosas fluyeron y progresaron a partir de Dios, dice que todas las cosas regresarán a él”⁶⁰. Brucker respeta el vocabulario eriugeniano cuando expone el pensamiento del filósofo, como se puede observar en esta cita.

Además ofrece la siguiente cita del Libro V del *Periphyseon*: “Post resurrectionem ipsa natura cum suis causis mouebitur in Deum; erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit, nisi solus Deus”⁶¹. Este pasaje se inserta en la exposición del proceso de deificación que Eriúgena presenta en el libro V del *Periphyseon*, último paso en el retorno de todo a la unidad y que sólo se aplica a los hombres. Recordemos que este último paso es en el que Eriúgena sostiene que la naturaleza con sus causas se mueve en Dios como el aire en la luz. Ahora bien, Brucker se refiere a él pero sin mencionar la deificación y lo expone como si en este último consistiera todo el proceso de retorno, es una suerte de síntesis o simplificación. Observemos tam-

60. HCP III, 621: Ita vero dum omnia ex Deo fluxisse et progressa esse asserit, omnia quoque in eum reditura perhibet.

61. Es extraída de la página 232 de la edición del *Periphyseon* de 1681 (Joannis Scoti Erigenae. 1681. *De divisione naturae libri quinque, div desiderati. Accedit appendix et Ambiguus S. Maximi Graece & Latine*. Editado por Thomas Gale. Oxford: Theatro Sheldoniano (1ra ed.). Reimpresión fotográfica, Frankfurt am Main: Minerva, 1964): Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus: quando nihil erit nisi solus Deus.

bién que Brucker realiza algunos recortes de la frase⁶², pues no reproduce el ejemplo del aire que se mueve en la luz, que postula algún tipo de distinción sin diferencia entre la unidad divina y sus causas en el fin de los tiempos y que es un punto central para comprender la originalidad de la propuesta eriugeniana. Podemos afirmar que Brucker pretende remarcar el peligro de panteísmo que presenta este tipo de pensamiento, por lo cual pone el acento en el hecho de que en el final Dios será todo en todos (*omnia in omnibus*).

Brucker no duda en vincular esta doctrina con la doctrina origenista condenada desde el siglo V, según la cual hasta las almas impías retornan a Dios. Afirma:

Ya que a partir de esto, se sigue el dogma de los origenianos acerca del estado de las almas impías después de la muerte, las cuales también deben regresar necesariamente a Dios para la correcta purificación; se piensa que Escoto no se abstuvo de este tipo de error⁶³.

Sin embargo, llama la atención que Brucker reproduzca un pasaje del libro V según el cual el retorno no se produce de manera homogénea sino a través de una multiplicidad de visiones, castigando sólo la injusticia en las almas injustas. En este texto, por tanto, se puede observar una gradación en la unidad final, lo cual constituye un rasgo original del pensamiento de Eriúgena que no se encuentra presente en la doctrina de Orígenes, a pesar de la gran cantidad de similitudes en otros aspectos. El texto es el siguiente:

Quamvis non eodem modo, sed multiplicius in infinitum divinarum visionum ascensionibus et descensionibus iustis et impiis apparebit, omnibus tamen apparebit, quando in omnibus inius-

62. Encontramos este pasaje citado de forma idéntica –con la misma modificación– en una obra anterior, *Acta Philosophorum* (1715) de C. Heumann. Cf. AP III, 890.

63. HCP III, 621: Ex his vero, cum Origenianum dogma de statu animarum impiarum post mortem sequatur, quae necessario purgatae lustrationibus in Deum quoque redire debent; Scotus ne ab hoc quidem errore sibi abstinendum ratus est.

tis, sola iniustitia punita et interenta, ipsa purgata et intemerata relinquitur natura, in ipsos gradus, de quibus peccando corrueat reuersura⁶⁴.

La cita hace referencia a la vida futura en la que no habrá mal, es decir, cuando la verdad sea lo único que exista y se elimine la falsedad, momento en el que las visiones que cada hombre tenga coincidirán con su entrega a la verdad, libre ya de toda falsedad: diversidad de visiones en la unidad de las causas.

Brucker tiene una mala opinión de Orígenes, pues entiende que su método alegórico de interpretar la Biblia, aprendido de los judíos influenciados por los platónicos alejandrinos⁶⁵, lleva a errores y engaño. Sin duda, Brucker se refiere al judío Filón de Alejandría, quien influenciaba fuertemente todo el ambiente alejandrino cristiano. Orígenes –sostiene el historiador– quiere conciliar la filosofía pagana con el cristianismo. Entre los puntos que desarrolla del sistema origenista, Brucker explica que para Orígenes habrá una restauración final de las almas de los hombres malos y de los demonios que, luego de purgaciones, alcanzarán la felicidad. Las almas de los buenos se perfeccionarán, alcanzando cada vez un estado de mayor perfección, la materia se refinará en una sustancia mejor y finalmente todo regresará a su fuente, así Dios será todo en todo⁶⁶. Brucker lamenta que un hombre tan inteligente haya caído en semejantes fantasías⁶⁷.

Brucker reproduce también un pasaje más del libro V del *Periphyseon* al que presenta como el epílogo de la obra. A partir de esto,

64. Este texto corresponde a la página 280 de la edición de 1681.

65. Sus maestros fueron Clemente de Alejandría y posiblemente Amonnio Sacas. “Platónicos alejandrinos” es uno de los términos con los cuales Brucker hace referencia a los neoplatónicos. En ese momento aún no se encontraba en uso el vocablo “neoplatónico”.

66. HCP III, 432–459.

67. EINFELD, William. *The history of Philosophy. Drawn up from Brucker's Historia critica philosophiae*. (Traducción inglesa abreviada). Londres: Thomas Tegg, 1839, 464.

refuerza la vinculación de Eriúgena con el platonismo ecléctico⁶⁸ que –en su opinión– es la principal influencia en el pensamiento del irlandés. El texto es el siguiente:

Cum omnia, quae ab ipsa natura per generationem intelligibilem seu sensibilem processerint, mirabili quadam et ineffabili regeneratione reversura sint ad eam, in ea omnia futura esse quieta, quoniam ulterius nihil ab ea per generationem profluat, nihil dicatur creare, dum ipsa omnia, in omnibus fuerit, et in nullo, nisi ipsa, apparitura sit⁶⁹.

La cita presenta modificaciones incidentales en la última oración con respecto a la edición original, pero no omite nada significativo ni cambia su sentido. No encontramos un antecedente, por lo cual podemos inferir que las modificaciones son originales de Brucker en este caso. Una vez más el historiador de la filosofía quiere marcar la concepción panteísta de la filosofía eriugeniana, esta vez en relación al retorno de la multiplicidad a la unidad en el fin de los tiempos. Todo regresará al origen y en este fin de los tiempos todo permanecerá en la quietud de sus causas, razón por la cual se entiende que se da paso a la naturaleza que ni crea ni es creada, según la división cuádruple de *natura*.

68. U. J. Schneider explica que Brucker interpreta la filosofía alejandrina (o platonismo ecléctico) como un modo de pensar ecléctico en la tardo-antigüedad con influencia en el cristianismo. Se la ha denominado “ecléctica” porque no sigue una única autoridad, pero en realidad – según Brucker – procede como sincretismo y por ello es en verdad un falso eclecticismo, no se trata de la verdadera filosofía ecléctica que profesa el historiador. Brucker marca el inicio de esta secta ecléctica en el siglo I de nuestra era de la mano del filósofo alejandrino Potamón. Cf. SCHNEIDER, Ulrich. “Das Eklektizismus-Problem der Philosophiegeschichte”. En *Jacob Brucker (1696–1770)*. 1998, 136-141.

69. Corresponde a la página 311 de la edición de 1681: Cum enim omnia, quae ab ipsa per generationem intelligibilem seu sensibilem processerint, mirabili quadam & ineffabili regeneratione reversura sint ad eam, & in ea omnia erunt quieta; quoniam ulterius nihil ab ea per generationem profluit, nihil dicitur creare. Quid creabit, dum ipsa omnia in omnibus fuerit, & in nullo nisi ipsa apparebit? (Libro V 1019 B de la última edición crítica).

Tennemann, por su parte, cuando trata acerca de las categorías explica que para Eriúgena no habrá más tiempos ni lugares cuando todo retorne al origen, es decir, cuando la multiplicidad regrese a la unidad divina. La idea central del sistema eriugeniano –explica el historiador– contempla indefectiblemente el retorno de toda la multiplicidad a la unidad originaria. Afirma el autor: “Toda diversidad y diferencia se resuelve en la unidad substancial, hasta que no haya nada realmente más que Dios”⁷⁰. En nota a pie de página Tennemann se detiene a diferenciar los pasos a través de los cuales se produce este retorno de todo a la unidad y los problemas que ocasiona en cuestiones morales, como es el caso del retorno de las almas impías. Este tema se relaciona directamente con la cuestión de la predestinación en la primera obra de Eriúgena que Tennemann presentará inmediatamente después en *Geschichte der Philosophie*.

Explica que al tratar el tema del *reditus*, Eriúgena debe dar cuenta de un motivo clásico del dogma cristiano que es el castigo para los impíos. Se despliega entonces la concepción eriugeniana del cielo y el infierno según la cual sólo se trata del grado y tipo de conocimiento que las almas tienen de Dios y no de una diversidad de lugares físicos, como vimos anteriormente, pues todas las almas retornarán a su creador. Aquí Tennemann cita el pasaje del libro V que también se encuentra en la *Historia critica* de Brucker, y que hace referencia a la diversidad de visiones en este momento de unidad:

Quis enim futurae vitae statum rectis ratiocinationibus inquirens, dixerit, falsitatem esse futuram, quando veritas in omnibus apparebit et omne falsum non solum de natura rerum, verum etiam de iudicio totius rationalis et intellectualis creaturae auferetur; ubi nemo fallit, et fallitur nemo, dum natura rerum in suas causas revertetur, in quibus nihil aliud considerabitur praeter verum et veritatem, in quantum unicuique electorum juxta donationis suae altitudinem contemplari eam permittetur. Quamvis enim non

70. GP VIII–I, 89: Alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit wird in die substanziale Einheit aufgelöst, bis nichts weiter wirklich ist, als Gott.

eodem modo, sed multiplicius in infinitum divinarum visionum ascensionibus et descensionibus iustis et impiis apparebit, omnibus tamen apparebit, quando in omnibus iniustis, sola iniustitia punita et interenta, ipsa purgata et intemerata relinquitur natura, in ipsos gradus, de quibus peccando corruebat reuersura⁷¹.

Observamos que la cita de Tennemann es bastante más extensa que la de Brucker. Tennemann desarrolla el proceso de retorno según los pasos que relata Eriúgena en la obra y consigna esta cita para ejemplificar el punto culmine del *reditus*, en el cual hasta los hombres y ángeles impíos verán a Dios, aunque en diferentes grados según la gracia alcanzada. Ninguna relación plantea aquí el historiador de la filosofía con Orígenes y se dedica al tema del retorno sólo en nota a pie de página.

Además del pasaje antes presentado, encontramos otro fragmento del libro V de la obra de Eriúgena, que no se encuentra en las restantes historias:

diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, veluti toto huius visibilis creaturae, et, ut simpliciter dicam, neque intra diversitatem totius naturae a Deo conditae futurae esse credimus; et neque nunc esse et nusquam et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus tardaue poenitentia et infructuosa, inque perversae potestatis omnimoda suersione⁷².

En este pasaje encontramos referencias al modo en que Eriúgena entiende los suplicios con que se castigará a los impíos, como vimos anteriormente. Tennemann está repasando el *reditus* en la obra del irlandés y para que su exposición sea completa debe dar cuenta del castigo, como un punto importante de la concepción moral de Eriúgena. Este tema se relacionará inmediatamente con la concepción

71. Corresponde a la página 280 de la edición de 1681, Libro V 963 D–964 A en la última edición crítica.

72. Corresponde a la página 265 de la edición de 1681, Libro V 935 D -936 A en la última edición crítica.

de la predestinación que el autor medieval presenta en su obra *De praedestinatione*. En esta obra Eriúgena discute la doctrina de la doble predestinación del siglo IX y sostiene que no hay predestinación para los hombres, es decir, el acceso al cielo o al infierno planteado dependerá de cada hombre y de la gracia que reciba por parte de Cristo en el retorno a la unidad.

Rixner, por su parte, realiza referencias al tema del retorno en los puntos octavo y décimo de su exposición sistemática⁷³ del pensamiento de Eriúgena. Sin embargo, este tema no es específico de ninguno de ellos sino que se entrecruza junto a otros allí presentados. Primero, en el punto octavo de la exposición explica Rixner que toda la creación retornará finalmente a la naturaleza originaria, por lo cual Dios será simplemente todo en todos, según el sistema eriu-geniano. Expresa que la esencia creadora volverá finalmente a su origen, esencia que no crea, haciendo referencia a la división en cuatro especies de la naturaleza, pasaje dialéctico de una especie a otra hasta concluir el ciclo en la naturaleza que ni crea ni es creada. Y afirma:

Pero también ahora y de hecho en todos los tiempos Dios es y fue todo en todo, porque él es esencial y solamente la esencia total, ya que todo lo que es en algún lugar y en algún tiempo y parece tener un ser verdadero es especialmente él mismo⁷⁴.

Todo es Él mismo. Rixner refuerza este punto octavo con una cita del libro III del *Periphyseon* que podríamos ubicar en 683 C de la edición crítica, pero que se presenta modificada y resumida con respecto al texto original de la edición de 1681⁷⁵, que explica que

73. Rixner organiza la presentación del pensamiento filosófico de Eriúgena en *Handbuch* en diez puntos destacados.

74. HGP II, 15: Aber auch jetzt schon, und in der Tat zu allen Zeiten, ist, und war Gott Alles in Allem, weil er wesentlich und allein das Allwesen ist: den Alles, was irgendwo und irgendwann ist, und ein wirkliches Sein zu haben scheint, ist zumal Er selbst.

75. Este texto encuentra su primera parte en la página 128 de la edición del *Periphyseon* de 1681, pero inmediatamente se modifica, presentando algo así como un

todo retornará a Dios, como los iluminados a la luz, y Dios será todo en todos:

Quando summa essentia rediens in ipsam revocat in se omnia, omnia convertentur in Deum (sicut illuminatus totus convertitur in lucem) eritque tunc Deus omnia in omnibus. Non quod etiam nunc non sit Deus omnia in omnibus, quantum scil. de se; licet talis esse non cognoscatur ab omnibus: sed quia tunc etiam talis esse cognoscitur ab omnibus ratione utentibus, atque ab eo illuminatis ad salutem⁷⁶.

El conocimiento de todo será para los iluminados, aunque con esto no se pretende negar que Dios sea ahora todo en todos. Es decir, Rixner hace referencia al último movimiento en la cuádruple división de la naturaleza, por el cual se pasa de la naturaleza que es creada y no crea a la naturaleza que ni crea ni es creada, Dios como fin al que todo tiende⁷⁷. Así lo expresa: “Todo ser creado retorna finalmente a su origen, el principio increado: (*et tunc erit Deus simpliciter omnia in omnibus*)”⁷⁸. El texto del *Periphyseon* que presenta aquí Rixner apunta a mostrar cómo todas las cosas serán una con la unidad divina, como la luz y los iluminados.

En el punto décimo de *Handbuch* Rixner se detiene en las categorías de tiempo y lugar. Sin embargo, la cita que elige para justificar su tratamiento del tema se refiere al fin del mundo sensible, donde no existirá ni espacio físico ni tiempo como medida del movimiento. Se trata del fin de los tiempos y de la materialidad, el retorno a la eternidad y espiritualidad originarias. La página del libro V que

resumen. Tampoco es posible ubicar este fragmento en la última edición crítica, pues ocurre lo mismo que con la edición de Gale.

76. HGP II, 15–16. Por motivos de extensión no reproducimos aquí las páginas de la edición del *Periphyseon* de 1681 a partir de las cuales Rixner extrae esta cita, como hemos hecho en otros casos.

77. Cf. HGP II, 15.

78. HGP II, 15: Alle erschaffene Wesen kehren zuletzt in ihren Ursprung, das unerschaffene Urwesen, zurück: (*et tunc erit Deus simpliciter omnia in omnibus*).

reproduce aquí Rixner es la misma consignada por Tennemann en *Geschichte der Philosophie* cuando trata el tema de las categorías, pero que este último no reproduce. Si bien la cita de Rixner trata sobre las categorías de tiempo y lugar, nos parece indicado analizarlo aquí ya que la frase, tal como se encuentra en el *Periphyseon*, se inserta en la exposición del *reditus* en el libro V:

Quando peribit mundus hic sensibilis, simul et tempus et locus necessario peribunt. Locum autem hic dico, non rerum definitionem, quae semper permanet in animo, sed spatium; sic et tempus dico hic non fluxum indesinentem aeternitatis, quae nunquam defluit, sed mensuram motus⁷⁹.

Una vez más no encontramos una frase exactamente igual en la página que consigna Rixner de la edición de 1681 cuando cita este pasaje. En todo caso, se puede hacer una inferencia, pues el tema está expuesto aunque no estrictamente con las mismas palabras. El tratamiento del retorno en relación con las categorías de tiempo y lugar se encuentra en el libro V del *Periphyseon* 889 D – 890 B. Se trata aquí de un argumento por el cual Eriúgena quiere mostrar que en el fin de los tiempos no subsistirán el lugar y el tiempo, en tanto ya no habrá nada que circunscribir ni nada que medir. Resulta llamativo el recorte y la modificación que realiza Rixner sobre el texto fuente. Debemos proponer como hipótesis que Rixner modifica la fuente en busca de mayor claridad expositiva, proponiendo resúmenes de temas que se presentan de forma más extensa en el *Periphyseon*.

Conclusión

En síntesis, las tres historias de la filosofía tratan, aunque lateralmente, el tema del *reditus*. Sin embargo, se concentran sobre todo en el paso final de este retorno por el cual se da la unidad de todo en Dios y el acento se pone en el problema del castigo de ese mal

79. HGP II, 16.

que aunque no tenga entidad, de todos modos debe ser punido. No hay tratamiento del tema cristológico, importante en la exposición eriugeniana y central según la crítica contemporánea para marcar una afinidad con el idealismo. Tampoco encontramos en las historias explicitada la importancia que Eriúgena otorga a la dialéctica en el camino de regreso a la unidad, tema que se conecta directamente con la postulada coincidencia entre filosofía y teología, que sí exponen los historiadores.

Brucker relaciona a Eriúgena con Orígenes, pues ambos influenciados por el sistema emanativo del platonismo alejandrino, proponen el retorno de todo a Dios. Sin embargo, el historiador también presenta textos que muestran el aspecto más original del pensamiento del irlandés: la multiplicidad de visiones beatíficas en el fin de los tiempos. Tennemann necesita dar cuenta del tema en tanto es parte central del sistema filosófico del autor y encuentra en esto un aspecto del pensamiento moral de Eriúgena. Por esto último, lo relaciona con el *De praedestinatione*. Por su parte, Rixner es quien trata el tema de modo más indirecto, pero dando cuenta de la necesidad de un retorno de todo a la unidad divina en el sistema del autor medieval. Tanto Tennemann como Rixner presentan el retorno en el sistema en relación directa con las categorías de tiempo y lugar, rescatando esta singular tesis eriugeniana, novedosa aun en el tiempo de los historiadores.

Los textos citados tienen menor grado de coincidencia en comparación con la presentación que hacen los autores de otros aspectos del pensamiento eriugeniano. Brucker y Tennemann presentan una cantidad considerable de citas, mientras que Rixner lo hace en menor medida. Llamativamente este último consigna frases que no se encuentran en el texto fuente, ni en ninguna obra anterior, por lo cual postulamos que realiza resúmenes propios no literales de los textos que tomaba como fuentes.

En suma, los tres autores presentan uno de los puntos más originales de la filosofía de Eriúgena, es decir, su concepción de la

multiplicidad de visiones beatíficas en este último movimiento en el sistema metafísico, aun cuando este punto pueda poner en duda una lectura panteísta de la filosofía eriugeniana, en boga en el siglo XVIII. Este hecho permite que las historias sigan siendo, aunque recortadamente, una buena introducción al pensamiento del irlandés.

Referencias bibliográficas

BEIERWALTES, Werner. “The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism”, in: O’MEARA, John; BIELER, Ludwig (eds.). *The Mind of Eriugena*. 190–99. Dublin: Irish University Press, 1973.

CAPPUYNS, Maïeul. *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1964.

CHIETTI, Vittorio. “L’esegesi delle parabole e la dottrina del transitus nella parte finale del quinto libro del Periphyseon de Giovanni Scoto Eriugena”, in: *Mediæval Sophia* 10 (Julio-diciembre 2011), 72-86.

GERSH, Stephen. “The Structure of the Return in Eriugena’s Periphyseon”, in: BEIERWALTES, Werner (ed.). *Begriff und Metapher Sprachform des Denkens bei Eriugena: Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-29. Juli 1989*. Heidelberg: C. Winter, 108-125, 1990.

JEAUNEAU, Edouard. *Études érigéniennes*. Paris: Etudes augustinienes, 1987.

LONGO, Mario. “Le storie generali della filosofia in Germania”, in: SANTINELLO, Giovanni (ed.). *Storia delle storie generali della filosofia. Vol 2: Dall’età cartesiana a Brucker*. 329–635. Brescia: La Scuola, 1979.

MICHELLI, Giuseppe. “Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819)”, in: *Storia delle storie generali della filosofia. Vol. 4/I: L’età Hegeliana. La storiografia filosofica nell’area tedesca*. Brescia: La Scuola, 35–134, 1995.

OTTEN, Willemien. “The Dialectic of the Return in Eriugena’s Periphyseon”, in: *The Harvard Theological Review* 84 (4): 399-421, 1991.

SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm; STAMMEN, Theo. *Jacob Brucker (1696–1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

STEINDLER, Larry. “La storia della filosofia come ‘organismo’: La scuola di Schelling”, in: SANTINELLO, Giovanni; PIAIA, Gregorio (ed.). *Storia delle storie generali della filosofia, Vol. 4/I: L’età Hegeliana. La storiografia filosofica nell’area tedesca*. Brescia: La Scuola, 349-412, 1995.