

EDUARDO R. MATTIO

JUAN ESCOTO ERIÚGENA

DIVISIÓN
DE LA NATURALEZA
(Periphyseon)

EDICIONES ORBIS, S. A.
Distribución exclusiva para Argentina,
Chile, Paraguay y Uruguay



HYPAMERICA

LIBRO I

Primera división de todas las cosas en aquellas que son y aquellas que no son¹.

MAESTRO²: Frecuentemente, al reflexionar y al investigar con la máxima diligencia que la primera y suprema división entre aquello que es y aquello que no es³ resulta apropiada para todas las cosas que pueden ser percibidas por el espíritu o superan su esfuerzo, se me aparece como apropiado término general para todo ello el que en griego se pronuncia *physis* y en latín *natura*⁴. O quizás a ti te parece otra cosa. 441 A

ALUMNO: Estoy enteramente de acuerdo. En cuanto reflexiono, advierto que es así.

M: Como decíamos, pues, naturaleza es el nombre general apropiado para todo lo que es y todo lo que no es.

A: En efecto. Absolutamente nada puede aparecer en nuestras reflexiones que sea ajeno a tal término.

M: Puesto que estamos de acuerdo en que éste es el término genérico, quisiera que razonaras su división en especies de acuerdo con las diferencias, o, si lo prefieres, intentaré dar la división y será responsabilidad tuya juzgar de su rectitud. 441 B

A: Te ruego que empieces tú. Me impacienta el deseo de oír de ti unas reflexiones verdaderas sobre el tema.

1. Los subtítulos figuran como *lemmata* en el manuscrito del siglo IX *Rheims 875*. Entre corchetes se añadirán nuevas subdivisiones si resultan necesarias. No se han traducido todos los *lemmata*.

2. Los manuscritos del siglo IX presentan las iniciales *N* (*Nutritor*) y *A* (*Alumnus*) para designar a los dos interlocutores. Más tarde, las copias manuscritas sustituyen la *N* por la *M* (*Magister*).

3. División fundamental en Escoto, resulta común en documentos egipcios y se da en el *Corpus hermeticum*, V, 9. T. Gregory entiende que su origen se remonta al *Parménides* y al *Sofista* de Platón.

4. Inspirado por la noción de «naturaleza» que da Boecio: *Liber contra Eutychem et Nestorium*, I (*Patrologia Latina Migne*, 64, 1341 B).

La división de la naturaleza

442 A M: A mi parecer, cuatro diferencias permiten la división de la naturaleza en cuatro especies. De ellas, la primera es la que crea y no es creada, la segunda aquella que es creada y crea, la tercera la que es creada y no crea, la cuarta aquella que ni crea ni es creada. Las cuatro se oponen entre sí en parejas: la tercera se opone a la primera y la cuarta a la segunda. Pero la cuarta se sitúa entre lo imposible, cuyo ser es no poder ser⁵. ¿Juzgas recta o no tal división?

A: Ciertamente correcta. Pero desearía una repetición para que brille con claridad la oposición de las formas que has mencionado⁶.

M: Si no me equivoco, ves la oposición de la tercera especie a la primera, puesto que la primera crea y no es creada, a lo que se opone por contrariedad la que es creada y no crea. Y también, supuesto que la segunda es creada y crea, la contradice totalmente la cuarta, que ni crea ni es creada.

442 B A: Claramente lo veo, pero me sorprende mucho la cuarta especie que has añadido⁷. De las otras tres no me atrevería a dudar, ya que pienso que la primera debe entenderse como la causa de todo aquello que es y de todo aquello que no es, la segunda como las causas primordiales⁸ y la tercera como aquellas cosas que son conocidas cuando se generan tanto en unos tiempos como en unos lugares. Me parece que es necesario, por lo tanto, discutir con mayor detalle cada una de ellas.

M: Has juzgado rectamente y dejo a tu arbitrio en qué orden debe

5. Véase *Periphyseon*, 592 B, para las nociones de «posible» e «imposible».

6. Escoto subraya la oposición formal entre las especies, que claramente coincide con la oposición de los cuatro elementos de la naturaleza entre sí, y con la oposición del cuadro de las proposiciones-tipo que usaban los lógicos y él podía conocer a través de Boecio: *In Aristotelis «De Interpretatione»*, I. Los cuatro elementos en Escoto aparecen como el duplicado físico del cuadro dialéctico, y el Eriúgena se interesó en ellos especialmente en obras anteriores: *Annotaciones in Martianum*, 4, 3-28. *Comm. in Boetii «Consolatio Philosophiae»*, III, 9, 8-11. Su fuente principal podía ser Macrobius: *In «Somnium Scipionis»*, I, 5, 16, que remitiría a los círculos neoplatónicos y, quizá, como da a entender el testimonio de Filón de Alejandría (*De officio mundi*, C-CI), a la numerología de los pitagóricos.

7. Las tres primeras pueden aparecer al *Alumnus* como agustinianas (véase Agustín de Hipona: *De Civitate Dei*, V, 9). Pero la cuarta quizá proceda de Orígenes: *De principiis*, V, 27, a través de la versión latina de Rufinus. En *Periphyseon*, 526 D, la cuarta especie se identifica con la Causa Final.

8. La teoría de las causas primordiales procede del Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, V, 9, y *De mystica theologia*, I, 3. Pero tiene un gran influjo, también, de las *rationes aeternae* agustinianas. Ver *Periphyseon*, II.

desarrollarse el raciocinio, es decir, sobre cuál de las especies de la naturaleza ha de versar primero la discusión.

A: Me aparece como cosa adquirida que de la primera, antes que de las restantes, debe exponerse lo que hubiere proporcionado la luz de las mentes.

M: Así se haga. Pero estimo que primero se debe hablar brevemente de aquella que denominamos la suprema y principal entre todas, la división entre lo que es y lo que no es.

A: Es justo y prudente. Creo que, en efecto, no sería conveniente iniciar la reflexión desde otro punto de partida, dado que no sólo es la primera diferencia entre todas, sino que aparenta ser, y es, la más oscura entre ellas.

Primer modo de ser y no ser

M: Esta diferencia discriminadora, la más radical entre todas, demanda cinco modos de interpretación.

El primero parece ser aquel, al que induce la razón, de afirmar verdadera y razonablemente que todo cuanto cae bajo la percepción del sentido corporal o de la inteligencia es. Pero lo que por la excelencia de su naturaleza escapa no sólo a todo sentido, sino también a todo intelecto y razón, justamente se opina que no es; y se señala rectamente sólo de Dios⁹ y de las razones y esencias de todas las cosas por Él creadas. Y esto no sin fundamento, ya que, como dice Dionisio Areopagita, sólo quien verdaderamente es, el mismo es propiamente esencia de todas las cosas: «Pues ser de todas las cosas —dice— es la divinidad, más allá del ser»¹⁰. También Gregorio el Teólogo¹¹ confirma con muchos argumentos que de ninguna manera un intelecto o razón puede comprender qué es una substancia o esencia, tanto de creatura visible como invisible. En efecto, así como ningún intelecto comprende a Dios en sí mismo más allá de toda creatura, así también es incomprendible en lo más secreto de las creaturas, hechas por Él y en Él existentes. En toda creatura, lo que el sentido corporal percibe o lo que considera el intelecto no es sino un cierto accidente. Como ya se dijo, la esencia de cada una de ellas es por sí misma incomprendible; de

9. El manuscrito de la *Biblioteca Nacional de París*, latinos 12.964 añade «y la materia». Si se acepta como auténtica la mención, es de notar que la materia aristotélica escapa a todo sentido o razón, pero por motivos opuestos a Dios y las esencias.

10. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, IV, 1.

11. Véase Máximo el Confesor: *Ambigua*, I, 13 (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.225 D).

pero quienes aún se ocultan, pese a ser del futuro, se dice que no son¹⁶.

445 B Ésta¹⁷ es la diferencia entre el primer y el tercer (modo): el primero afecta en general a todo aquello que fue hecho en sus causas y en sus efectos simultánea y singularmente; el segundo, más especialmente, se refiere a aquellas cosas que todavía están escondidas en sus causas en parte, y en parte ya están manifiestas en sus efectos, cuyo urdido constituye propiamente este mundo. A este modo pertenece la reflexión sobre la virtualidad de las semillas, tanto de los animales como de los árboles y las hierbas. La virtualidad de las semillas, durante el tiempo en que se mantiene silenciosa en lo secreto de la naturaleza porque todavía no aparece, se dice que no es; pero cuando se manifiesta en los animales y flores y frutos de árboles o hierbas que nacen y crecen, se dice que son.

Cuarto y quinto modos de ser y no ser

445 C El cuarto modo, según los filósofos¹⁸ no improbablemente, afirma que tan sólo aquellas cosas que se comprenden únicamente por el intelecto, verdaderamente son; sin embargo, aquellas generadas que varían, se reúnen o se separan por la distensión o contracción de la materia, por los intervalos de los lugares o el movimiento de los tiempos, se dice que verdaderamente no son¹⁹, como se da con todos los cuerpos que pueden nacer y corromperse.

445 D El quinto modo tiene aplicación únicamente a la naturaleza humana. Ésta abandonó, pecando, la dignidad de imagen divina en la que había sido substanciada; mercedamente perdió su ser, y en consecuencia se dice que no es. Pero cuando, restaurada por la gracia del Unigénito Hijo de Dios, es conducida de nuevo al prístino estado de la substancia en la que fue creada según la imagen de Dios, comienza a ser y empieza a vivir en aquel que fue creado según la imagen de Dios. Parece que hay que atribuir a este modo lo que afirma el Apóstol: «Y llama a las cosas que no son como las que son»²⁰. Esto es, a quienes se perdieron en el primer hombre y cayeron en una cierta no subsistencia, por la fe en su Hijo, Dios

16. Agustín de Hipona: *De Trinitate*, III, 9, 16.

17. Interpolación del manuscrito de París, citado: «Ésta es la... este mundo».

18. Platón: *Timeo*, 27 D, 28 A.

19. Platón: *Timeo*, 48 ss.

20. *Rom*, 4, 17.

Padre los llama para que sean como aquellos que ya renacieron en Cristo. Aunque también puede aplicarse a aquellos a quienes Dios llama cada día de las secretas profundidades de la naturaleza en las que se estima que no son, para que se manifiesten visiblemente en la forma, la materia, etc., en las que pueden presentarse las cosas ocultas.

Pese a que una razón más escrutadora pudiera descubrir otros modos más allá de éstos, de momento creo que ya se ha hablado suficiente del tema, si tú no opinas lo contrario.

446 A

Primera objeción

A: Más que suficiente, si no me preocupara un poco lo que parece ser afirmación de san Agustín en su *Exameron*²¹: que la naturaleza angélica fue creada antes de toda creatura por la dignidad, no por el tiempo, y por este motivo contempló las causas primordiales —es decir, los ejemplares principales, que los griegos denominan *prototypha* (prototipos)—, primero en Dios, después en ella misma, más tarde las mismas creaturas en sus efectos. Sin embargo, no debiera serle posible conocer la causa de sí misma antes de llegar a ser la propia especie.

M: Esto no debe turbarte, sino espolearte a considerar más profundamente lo que se dijo. Si dijésemos que los ángeles conocieron las causas principales de las cosas, que están en Dios, parecería que nos oponemos al Apóstol. Él afirma que Dios mismo y las causas de todas las cosas en Él, si no son otra cosa que lo que Él mismo es, están por encima de cuanto se dice o entiende. Es necesario, pues, que nos mantengamos en una vía media para que ni parezca que nos oponemos al Apóstol, ni que no defendemos la sentencia del maestro de suma y santa autoridad. Que uno y otro dijeron algo verdadero no sólo no debe ser puesto en duda, sino que es necesario defenderlo firmemente. Así pues, según el Apóstol, la Causa de todas las cosas, que se eleva por encima de todo intelecto, no permite que la conozca con su razón ninguna naturaleza creada²². «¿Qué intelecto conocerá al Señor?»²³ dice. Y en otro lugar: «La paz de Cristo que supera todo intelecto»²⁴. Ahora bien, si la Causa de todo queda remota de todos cuantos han sido creados por ella,

446 B

21. Para el Eriúgena, el *De Genesi ad litteram*. Cita aproximada de I, 15 y I, 17.

22. Pseudo-Dionisio: *Epistolae*, V (*Patrologia Graeca Migne*, 3, 1.073 A 12 - 1.076 A 6).

23. *Rom*, 11, 34.

24. *Fil*, 4, 7.

446 C sin duda alguna las razones de todas las cosas, que en ella permanecen eterna e inmutablemente, quedarán enteramente apartadas de todo aquello de que son razón. En los intelectos angélicos se dan de aquellas razones unas ciertas teofanías²⁵, es decir, unas ciertas apariciones divinas comprensibles para una naturaleza intelectual, y no las mismas razones, es decir, ejemplares principales. Por tanto, si alguien no lo aceptara, estimaría que se aparta de la verdad: creemos que san Agustín no profirió incongruencia alguna al afirmar que tales teofanías podían ser vistas en la creatura angélica antes de la generación de cualquier inferior. No nos preocupe tampoco lo que dijimos: que los ángeles ven las causas de las creaturas inferiores primero también en Dios, después en sí mismos. No se llama Dios únicamente a la esencia divina, sino también a aquel modo por el que Dios se muestra a sí mismo a la manera intelectual y racional de la creatura según la capacidad de cada uno, tal como acontece frecuentemente nombrarlo en la Sagrada Escritura. Los griegos suelen denominar a este modo *theopháneia*, esto es, aparición de Dios. Por ejemplo «Vi a Dios sedente...», y otras locuciones semejantes, como sea que no vio su misma esencia, sino algo hecho por Él. No es de admirar, pues, si se atribuye al ángel una triple cognición. Una, sin duda superior, que expresa en él primeramente las eternas razones de las cosas, de la manera antes explicada. Después la que recibe de lo superior y que él recoge para sí en una como admirable e inefable memoria, casi como una imagen expresada en imágenes²⁶. Y si de tal modo puede conocer lo que es superior a él ¿quién osará afirmar que no tiene una cierta cognición de las cosas inferiores?

446 D En consecuencia, con toda rectitud se dice que «es» aquello que la razón y el intelecto pueden comprender; pero, de cuanto supera toda razón e intelecto, con similar rectitud, se dice que «no es».

Segunda objeción

447 A A: ¿Qué diremos, pues, de aquella futura felicidad que está prometida a los santos, que creemos no ser otra cosa que la pura e inmediata contemplación de la misma esencia divina?

25. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, 4, 3, 180 c.

26. A través de Gregorio de Nisa, resuena en el Eriúgena la crítica de Platón (*República*, X) a los artistas y poetas, y la actitud de Plotino (véase Porfirio: *Vida de Plotino*, I, 8). Gregorio de Nisa: *De hominis apificio* (*Patrologia Graeca Migne*, 44, 164 A; 585 D; etc.).

Así lo dice el santo evangelista Juan: «Sabemos que somos hijos de Dios y todavía no ha aparecido lo que seremos. Cuando aparezca seremos semejantes a Él, pues le veremos tal como es»²⁷. Y también el Apóstol Pablo: «Ahora vemos en un espejo y en enigma, entonces cara a cara»²⁸. Y san Agustín en los libros de *La Ciudad de Dios* creo que dice refiriéndose a la futura contemplación de la esencia divina: «Por medio del cuerpo que otrora llevamos, en cualquier cuerpo por entero, doquiera volvamos los ojos de nuestro cuerpo contemplaremos al mismo Dios con diáfana claridad»²⁹.

Ahora bien, por las razones alegadas antes, quedó claro que la esencia divina no es comprensible para ninguna creatura intelectual, de las cuales nadie duda de que el ángel es el máximo exponente, y que a nosotros no se nos promete otra felicidad que igualarnos con la naturaleza angélica. Pero, si la altura de la divina esencia supera la fuerza purísima de la contemplación angélica ¿cómo puede radicar la felicidad de la naturaleza humana en contemplar la altura de la divina esencia?

M: No sin causa te preocupas aguda y vigilantemente por eso, pero creerías que debió bastarte con cuanto antes aceptamos acerca de toda creatura en general.

A: ¿A qué te refieres? Por favor, repítelo.

M: ¿Acaso no definimos de una manera universal que la esencia divina, por sí misma, no es comprensible para ningún sentido corporal, para razón alguna, para ningún intelecto, ni humano ni angélico?

M: Lo recuerdo y no puedo negar que así lo acepté. Pero, en cuanto a mí se me alcanza, o se anula enteramente la alegada conclusión y reconocemos a la creatura intelectual la contemplación de la divina esencia en sí misma, o, si no puede ser anulada por fundamentarse en solidísimas razones, será necesario que comprendamos, con razones verdaderas y probantes ejemplos, cómo puede darse la contemplación divina que se promete a los santos para el futuro, y en la que siempre permanecen los ángeles.

M: Ignoro cuál otro modo puedes desear si no es el que discutimos poco ha brevemente.

A: Te ruego que lo repitas, pues no soy capaz de recordarlo.

M: Recordarás, sin duda, cuanto convinimos al comentar cierto fragmento del *Hexamerón* del Santo Padre Agustín.

27. Juan, 3, 2.

28. I Cor. 13, 12.

29. Agustín de Hipona: *De Civitate Dei*, 22, 29.

A: Ciertamente lo recuerdo, pero me gustaría oír de tus labios una nueva formulación.

M: Presumo que te preocupaba cómo habría podido decir el mencionado Padre que los ángeles conocen las causas de las cosas creadas —que eternamente están en Dios y son Dios—, primero considerándolas en Dios, después en sí mismos, y finalmente conociéndolas en las propias especies y diferencias de las creaturas, pese a que la divina esencia, con las razones que en ella existen, esencialmente no pueda ser comprensible para ninguna creatura.

A: Lo retuve perfectamente.

M: ¿Recuerdas qué respondíamos a esto?

448 B A: También lo recuerdo si no me traiciona la memoria. Decías que los ángeles no veían las mismas causas de las cosas en cuanto subsisten en la esencia divina, sino ciertas apariciones divinas a las cuales, según dices, los griegos llaman *theopháneia*, y que toman el nombre de las causas eternas de las que son imagen. También añadiste que no sólo se denomina Dios a la misma esencia divina en cuanto permanece inmutable en sí misma, sino que el nombre de Dios se predica incluso de las teofanías que desde ella y por ella la manifiestan en la naturaleza intelectual.

M: Lo retienes perfectamente; así hablamos.

A: Pero ¿qué tiene que ver esto con nuestro problema actual?

M: Mucho, a mi parecer. En efecto, de la misma manera que los ángeles ven a Dios siempre, según creo, también los justos le han de ver, en esta vida, por medio de la experiencia extática y, en el futuro, como los ángeles.

448 C A: Por lo tanto, no veremos al mismo Dios por sí mismo³⁰, ya que ni los ángeles le ven así puesto que es imposible para toda creatura. Como asegura el Apóstol, «sólo Él posee la inmortalidad y habita en una luz inaccesible»³¹. Pero le contemplaremos a través de ciertas teofanías producidas por Él en nosotros.

M: No. Cada uno ha sido formado, de acuerdo con la excelcitud de su santidad y sabiduría, por una e idéntica Forma —me refiero a la Palabra de Dios—, hacia la cual tienden todas las cosas. De sí misma habla Ella en el Evangelio: «En la casa de mi Padre hay muchas

30. Juan Escoto Eriúgena es uno de los máximos defensores de la teoría de la incognoscibilidad de Dios. Transmite la doctrina de los Padres capadocios, enfrentados al racionalismo de Arrio y al intelectualismo de Eumonio. La teología negativa y la teoría de la *théosis* del Pseudo-Dionisio y de Máximo el Confesor son aplicaciones de la doctrina de la inadecuación entre el intelecto humano y el misterio divino, a partir de las enseñanzas de Gregorio de Nisa.

31. 1 *Tim.* 6, 16.

moradas»³², designándose como casa del Padre. Siendo una e idéntica y permaneciendo inmutable, con todo aparece múltiple por razón de quienes permite habitar en Ella, ya que, tal como dijimos, cada uno poseerá en sí mismo un conocimiento de la Unigénita Palabra de Dios en la medida de la gracia que le fue dada. Tal cual sea el número de los elegidos, será el número de las mansiones; tanta cuanto sea la multitud de las almas santas, será multiplicada la posesión de las teofanías divinas.

A: Parece verosímil.

M: Justamente lo calificas de verosímil. ¿Quién se atreverá a afirmar de tales cosas que son así y no de otra forma, cuando parecen exceder en tanto a las fuerzas de la tendencia humana todavía en frágil carne?

448 D

Acerca de las teofanías

A: Desearía que brevemente me mostraras cuáles son tus conjeturas acerca de tal teofanía, es decir, qué es, a partir de qué, dónde radica, si se forma fuera de nosotros o en nuestro interior.

449 A

M: Alto apuntas e ignoro qué puede haber más elevado para la investigación humana. Con todo resumiré lo que pude hallar en los libros de los Santos Padres que se atrevieron a elevarse hasta ahí.

A: Te ruego que hables.

M: Preguntas, pues, qué es, desde dónde, dónde.

A: Así es.

M: Encontré que había reflexionado sobre esta teofanía con gran altura y sutilidad el monje Máximo, filósofo divino, en su exposición de un sermón de Gregorio el Teólogo³³. Afirma, pues, que la teofanía no proviene de otro, sino de Dios; y surge por condescendencia de la Palabra divina, esto es, del unigénito Hijo que es Sabiduría del Padre, como en un movimiento descendente hacia la naturaleza humana por Él creada y purificada, y una exaltación hacia arriba de la naturaleza humana por el amor divino hasta la misma Palabra. Y no hablo de aquella condescendencia, ya pasada, de la creación, sino de la que se realiza por *théosis*, esto es, por deificación de la creatura. Así pues, por esta misma condescendencia de la sabiduría divina hasta la naturaleza humana, por gracia y la exal-

449 B

32. *Juan*, 14, 2.

33. Máximo el Confesor: *I Ambigua* (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.084 C; 1.113 B; 1.385 BC).

tación de la misma naturaleza hasta la misma sabiduría por dilección, se hace la teofanía. El Santo Padre Agustín parece favorecer tal interpretación al exponer la frase del Apóstol «Que se hace para nosotros justicia y sabiduría»³⁴. Explica, en efecto: «la Sabiduría del Padre, en la cual y por la cual todas las cosas fueron hechas, que no es creada sino creadora, hizo hasta nuestras almas cierta condescendencia de su inefable misericordia, y unió a sí nuestro intelecto para que de algún modo inefable naciera algo así como una sabiduría casi compuesta entre Él mismo, que descendía hasta nosotros y en nosotros habitaba, y nuestra inteligencia, por Él asumida a sí y en sí formada»³⁵. Igualmente tratando de la justicia y de las restantes virtudes no se expresa de otra manera que sugiriendo que se da una admirable e inefable conformación entre la sabiduría divina y nuestra inteligencia. Como dice Máximo³⁶, en tanto cuanto el intelecto humano asciende por la caridad, desciende la divina sabiduría por misericordia; y es ésta la causa de todas las virtudes y substancia. En consecuencia, toda teofanía —esto es, toda virtud—, tanto en esta vida en la que todavía comienza en aquellos que son dignos de ser formados, como en la vida futura para quienes deberán recibir la perfección de la divina felicidad, se hace no fuera de sí, sino en sí, tanto desde Dios como de sí mismos.

A: Así pues, desde Dios y por la gracia las teofanías se producen en la naturaleza angélica y la humana, iluminada, purificada, perfeccionada³⁷, por el descenso de la divina sabiduría³⁸ y el ascenso de la inteligencia humana y angélica.

M: Perfecto. Pues en este razonamiento converge lo que afirma el mismo Máximo: cualquier cosa que el intelecto pueda comprender, en aquello mismo se convierte³⁹. En consecuencia, en el mismo grado en que la mente comprende la virtud, en el mismo se torna virtud⁴⁰.

Si desearas ejemplos de ello, el mismo Máximo los ofrece evidenti-

34. I Cor. 1, 30.

35. Quizás en *De beata vita*, 34 (*Patrología Latina Migne*, 32, 975-6).

36. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, 6, 3.

37. Eriúgena (*Comm. in Evang. Ioannis*, 338 D - 339 A) recoge los tres grados del ascenso del alma a la deificación tal como los enseñó primero el Pseudo-Dionisio, desarrollando las expresiones de Orígenes y Gregorio de Nisa.

38. Pseudo-Dionisio: *De coelesti hierarchia*, 3, 2, 165 c - 2-8.

39. Máximo el Confesor: *I Ambigua XI* (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.320 A 7 10). Véase Plotino: *Enéada*, VI, 7, 35, 2.

40. Máximo el Confesor: *I Ambigua*, VI, 3 (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.073 D; 1.088 A; 1.137 C; 1.140 C).

simos: «Así como el aire iluminado por el sol no parece ser otra cosa que luz, no porque pierda su naturaleza sino porque de tal modo prevalece la luz en él que a él mismo se le tiene por luz»⁴¹, así la naturaleza humana unida a Dios, en todo se dice que es Dios, no porque deje de ser la naturaleza, sino porque de tal modo recibe participación de la divinidad que en ella sólo parece estar Dios. Igualmente, si la luz desaparece el aire es oscuro, mientras que la luz del sol, si subsiste aislada, no es preceptible para ningún sentido corporal; tan pronto como la luz solar se mezcla con el aire empieza a aparecer, de tal manera que lo que era imperceptible para los sentidos, tan pronto como se mezcla con el aire puede ser aprehendido por medio de éstos. Con ello se puede entender que, pese a que la esencia divina es por sí misma incomprendible, cuando se une a una creatura intelectual de un modo admirable aparece como Ella —me refiero a la esencia divina— es, y aparece sólo en ella, a saber, la creatura intelectual. Por su misma inefable excelencia, de tal manera es superior a toda naturaleza que participa de lo que le es propio, que ninguna otra cosa, sino Ella misma, se presenta ante toda inteligencia, pese a que por sí misma de ninguna de las maneras puede manifestarse.

A: Veo plenamente cuanto quieres darme a entender. Lo que todavía no se me alcanza con entera claridad es la vinculación de estas cosas con las palabras del Santo Padre Agustín.

M: Préstame aún algo más de atención y volvamos a aquellas palabras tuyas con las que empezamos. Creo que fueron éstas, del vigésimo segundo libro de *La Ciudad de Dios*: «Por medio del cuerpo que otrora llevamos, en cualquier cuerpo por entero, doquiera volvamos los ojos de nuestro cuerpo, contemplaremos al mismo Dios con diáfana claridad»⁴². Advierte la fuerza de las palabras. No dijo «Por medio del cuerpo que otrora llevamos contemplaremos al mismo Dios», ya que por sí mismo es imposible verle. Mejor afirmó: «Por medio del cuerpo que otrora llevamos, sin excepción en cualquier cuerpo que veamos, contemplaremos al mismo Dios.» Se le verá, pues, por medio de los cuerpos en los cuerpos, no por sí mismo. De manera similar se manifestará la esencia divina en las inteligencias por medio del intelecto, en las razones por medio de

41. Ejemplo ya clásico, que se remonta quizás a Posidonio, según Séneca: *Quaestiones Naturales*, 11. Se halla también en Plutarco y en Plotino: *Enéada*, IV, 5, 2, 56-57.

42. *De Civitate Dei*, 22, 29.

la razón, no por sí misma. Con tanta excelencia de poder divino⁴³ se manifestará en la vida futura a quienes fueren dignos de su contemplación, que ninguna otra cosa sino Ella brillará tanto en sus cuerpos como en sus intelectos. Dios será, pues, todo en todos, tal como abiertamente lo anuncia la Escritura: «Sólo Dios aparecerá en todos»⁴⁴. Por ello el santo Job asegura: «Y en mi carne veré a Dios»⁴⁵, como si dijera: En esta mi carne, que se aflige con múltiples pruebas, será tanta la gloria futura que, así como ahora no se manifiesta otra cosa que muerte y corrupción, así en la vida futura nada veré en ella sino a Dios, que verdaderamente es vida, inmortalidad e incorrupción. Y si promete tal gloria de la felicidad de su cuerpo ¿qué debe esperarse de la dignidad de su espíritu? Especialmente si, tal como explica Gregorio, el gran teólogo, el cuerpo de los santos se transformará en razón, la razón en intelecto, el intelecto en Dios⁴⁶ y, en consecuencia, toda su naturaleza se transformará en el mismo Dios⁴⁷. Hermosísimos ejemplos de ello nos los ofrece el ya citado Máximo en la exposición del texto de Gregorio⁴⁸. Uno ya lo recordamos al hablar del aire. Añadiremos ahora el del hierro y el fuego⁴⁹. Cuando el hierro inflamado en el fuego se disuelve en líquido, a los sentidos les parece que nada de su naturaleza se ha conservado, sino que todo se transforma en calidad ígnea. Sólo la razón conoce que conserva su naturaleza, aun licuado. En consecuencia, así como todo el aire parece ser luz, y todo el hierro licuado ígneo —como dijimos— e, incluso, de hecho ser fuego, y pese a ello permanece la substancia propia de ellos, así también debe ser admitido con sana intelección que, finalizado este mundo, parezca ser sólo Dios toda la naturaleza, tanto la corpórea como la incorpórea, permaneciendo la integridad de la naturaleza; y que Dios, que por sí mismo es incomprensible, se comprenda en la creatura de alguna manera, y la misma creatura se transforme en Dios por un inefable milagro. Y pongamos punto final, si te quedaron claras estas cosas.

A: Tan claro, en verdad, cuanto lo pueden ser tales cosas para

43. Poder divino = *divinae virtutis* (= *dynamis*). A este manifestarse, permaneciendo a la vez absolutamente inmanifestado, del Poder o Esencia divina, le llama «la radiación de la Oscuridad divina» el Pseudo-Dionisio: *De mystica theologia*, I, 1, 1.000 A 2.

44. I *Cor.* 15, 28.

45. *Job*, 19, 26.

46. *Corpus hermeticum*, 5, 9.

47. Gregorio Nacianzeno: *Orationes*, 21 (*Patrología Griega Migne*, 35, 1.084 C).

48. Máximo el Confesor: I *Ambigua* (*Patrología Griega Migne*, 91, 1.076 A; 1.088 C).

49. Orígenes: *De principiis*, II, 6, también lo usa.

nuestras mentes. De una cosa inefable ¿quién podrá explicarlo con tal transparencia que quite al deseo la apetencia de seguir preguntando? En particular cuando no se nos promete otra gloria en la vida futura que el conocimiento por experiencia de aquellas cosas que aquí se creen por la fe y, en cuanto es posible, se buscan y persuaden por la razón.

M: Juzgas cauta y razonablemente. Pero creo que ya debemos retornar a aquellos temas que se propusieron, es decir, a las divisiones de la naturaleza.

A: Con toda evidencia debemos volver a ellas, pues es necesario guardar un orden en las cosas que se han de hablar si descamos alcanzar algún provecho.

La naturaleza creante y no creada

M: De las divisiones de la naturaleza ya enunciadas, la primera que habíamos descubierto es aquella que crea y no es creada. Y no sin razón, ya que tal especie de la naturaleza se predica rectamente sólo de Dios, quien, creador único de todas las cosas, se entiende que es *ánarchos*, es decir, sin principio, ya que sólo Él es la causa principal de todo cuanto es hecho sólo desde Él mismo y por Él mismo, y, a consecuencia de ello, es el fin de todo cuanto desde Él existe, y todo tiende hacia Él mismo. Es, por lo tanto, principio, medio y fin⁵⁰. Principio, ciertamente, porque desde Él es todo cuanto participa de la esencia. Medio porque en Él mismo y por Él mismo subsisten y se mueven. Y también fin porque hacia Él mismo se mueven por la querencia de la quietud propia de su movimiento y la estabilidad propia de su perfección.

A: Firmísimamente creo y, en cuanto nos es dado, entiendo que esto sólo se predica rectamente de la causa divina de todo, ya que sólo todo cuanto es por sí, crea y no es creado por ninguna cosa superior y que la preceda. Ella misma es la suma y la única causa de todo cuanto desde ella y en ella subsiste.

Con todo, quisiera conocer tu opinión acerca de un punto. Me admira mucho leer con gran frecuencia en los libros de los Santos Padres que intentaron especular acerca de la naturaleza divina que no sólo creó todo cuanto existe, sino que también se crea, si verdaderamente, como dicen, hace y es hecha, crea y se crea. Si es así,

50. Véase el escolion a *Leyes*, IV, 715 E de Platón. El tema adquiere considerable relieve en el neoplatonismo; véase Proclo: *Platonica Theologia*, VI, 8, 368.

no encuentro fácilmente cómo podrá permanecer firme nuestro raciocinio, ya que afirmamos que Ella únicamente crea y no puede ser creada por nada.

452 B

M: Con razón quedas perplejo, pues también yo me asombro grandemente y desearía poder conocer gracias a ti de qué manera estos enunciados, que parecen ser contrarios entre sí, no pueden oponerse uno a otro, y cómo tomar una resolución de acuerdo con la razón verdadera.

A: Te ruego que comiences, pues en tales cuestiones confío en tu sentencia y en tu método de raciocinio, y no en los míos.

Acerca del nombre «Dios»

M: Si a ti te parece bien, creo que primero debe ser considerado el nombre que le aplica tantísimas veces la Escritura, el de Dios. Aun cuando se designe a la naturaleza divina con muchos nombres, como son Bondad, Esencia, Verdad y otros semejantes, con todo, la Escritura divina usa frecuentísimamente aquel nombre.

A: Fácilmente se advierte.

452 C

M: Los griegos han aceptado una etimología que o bien le hace derivar del verbo *theorô* —esto es: «ver»—, o bien del verbo *théo* —esto es, «corro»⁵¹, o bien rectamente se admite ya que es más probable por radicar en ellos un único y mismo concepto, que deriva de ambos. Pues cuando deriva del verbo *theorô*, *Theôs* se interpreta «Vidente», pues ve todo cuanto hay en Él, mientras que nada contempla fuera de sí mismo porque nada hay fuera de Él mismo. Cuando, por lo contrario, deriva del verbo *théo*, *Theôs* justamente se entiende como «El que corre», y, en efecto, Él corre en todas las cosas y de ningún modo permanece, ya que es corriendo como a todas llena, tal como está escrito: «Rápidamente corre su Palabra»⁵².

Movimiento y reposo de Dios

Y, pese a ello, no se mueve de ninguna manera. De Dios, con toda certeza y verdad, se afirma un movimiento estable y un estado móvil. Permanece en sí mismo inmutable sin abandonar jamás su

51. Etimología propuesta por los Eleáticos y aceptada por Platón en el *Cratilo*. Pudo ser recogida de Gregorio Nacianzeno (*Oraciones*, 30, 18), pero este fragmento no se comenta en las *Ambigua* de Máximo el Confesor.

52. *Salmo* 147, 15. Ver más allá: 460 A.

natural reposo. A sí mismo mueve a través de todas las cosas para que sean aquellas cosas que esencialmente subsisten desde Él. Por su movimiento todas las cosas se hacen. Y es por esto por lo que resulta único e idéntico el concepto que late bajo ambas interpretaciones del único nombre, Dios. No es diferente en Dios «correr en todas las cosas» que «ver todas las cosas»: tanto al ver como al correr son hechas todas las cosas.

452 D

A: Suficientemente y con gran probabilidad percibo la etimología del nombre. Lo que todavía no alcanzo a ver es cómo puede moverse quien está en todas partes, sin quien nada podría existir, y fuera de quien nada se despliega. Él es el lugar de todas las cosas y el término de su espacio.

453 A

M: No dije que Dios se moviera fuera de Él, sino desde sí mismo, en sí mismo y hacia sí mismo. No puede creerse que se dé en Él otro movimiento que no sea el deseo de su voluntad por el que quiere que sean hechas todas las cosas. Como no debe entenderse su reposo como una quietud que siguiera al movimiento, sino como aquel propósito de su misma inmutable voluntad por el que define la permanencia de todas las cosas en la inmutable estabilidad de sus razones. Propiamente no se dice que en el mismo se dé reposo o movimiento. Estas dos cosas parecen opuestas entre sí y la recta razón prohíbe que se piensen o entiendan opuestos en Él; especialmente cuando el reposo, en sentido estricto, es el fin del movimiento, Dios no empezará a moverse para alcanzar determinada quietud. Tales nombres, como muchos otros semejantes, se trasladan de la creatura al Creador por una especie de metáfora divina, no irracionalmente si Él es la causa de todas las cosas que están en reposo o en movimiento. En efecto, desde Él comienzan a correr para llegar a ser, ya que es principio de todo; y por Él son llevadas hasta Él en un movimiento natural para que en Él reposen inmutable y eternamente, ya que de todo es el fin y el reposo. Fuera de Él nada apetecen, dado que en Él encuentran el principio y el fin de su movimiento.

453 B

En consecuencia, se dice que Dios corre, no porque corra más allá de Él, quien siempre reposa inmutablemente en sí mismo, sino porque hace que todo corra desde lo no existente a la existencia.

A: Puesto que ya aparece claro que sin irracionalidad se pueden afirmar, retornemos a nuestro tema.

M: Te ruego que me recuerdes de qué tema se trataba. Con muchísima frecuencia olvidamos el tema principal mientras intentamos esclarecer cuestiones marginales.

453 C

* que cuando me acordaba de esto por ser un estado de quietud que puede afirmarse.

Por qué se afirma que Dios crea y se crea

A: ¿Acaso no nos propusimos investigar según nuestras fuerzas la razón por la que quienes teorizan acerca de la naturaleza divina afirman que Ella crea y se crea? Que crea todo no ofrece dificultad para quien razone normalmente; pero no nos parece que se pueda pasar adelante con ligereza acerca de cómo se afirma que se crea.

M: Es justo, pero estimo que en lo que llevamos dicho ya ha quedado abierta una amplia puerta para la solución de este problema.

Es un dato adquirido para nosotros que por movimiento de la naturaleza divina no hay que atender sino el propósito de la voluntad divina de establecer el conjunto de las cosas que deben ser hechas. Se dice, por tanto, que en todo se hace la naturaleza divina, que no es nada más que la voluntad divina. Efectivamente, en Ella no difieren el ser y el querer, de tal manera que, cuando se trata de establecer todo cuanto parece que ha de ser hecho, son una e idéntica cosa el querer y el ser.

Por ejemplo, se puede decir «el movimiento de la voluntad divina tiende a que sean aquellas cosas que son». Por lo tanto, crea todas las cosas que arranca de la nada para que sean; pero también es creada, porque nada existe esencialmente fuera de Ella misma, ya que es esencia de todo.

Así como nada es un bien por su propia naturaleza fuera de Él mismo, de modo que todo cuanto se dice que es bueno, es bueno por participación del Único Supremo Bien, así también todo cuanto se afirma que existe no existe en sí mismo, sino que existe verdaderamente por participación en quien existe por naturaleza.

Y no hay que entender que tan sólo en los casos que anteceden, la naturaleza divina «se hace», sino también que de un modo admirable e inefable la Palabra de Dios nace en quienes son reformados por la fe, la esperanza, la caridad y las restantes virtudes. Así lo asegura el Apóstol al hablar de Cristo: «Que en nosotros se hace por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención»^{52a}.

En consecuencia, no se dice incongruentemente que «es hecha», si en todas las cosas que son, aparece aquella que por sí misma es invisible. Pues también nuestro intelecto, antes de que comience a pensar y recordar, se dice razonablemente que no es. En efecto, por naturaleza es invisible, y nadie puede conocerle salvo Dios y nosotros mismos. Mientras que, cuando comienza a pensar y cuando recibe la forma de algunas fantasías, con toda justicia se dice

52a. I Cor., 1, 30.

ὅς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ,
δικαιοσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ
ἀπολύτρωσις

que fue hecho sabiduría para nosotros por Dios,
justicia y justicia y liberación

que «se hace». Se hace, ciertamente, en la memoria al recibir algunas formas de cosas, o voces, o colores, etc., de las cosas sensibles. Y quien era informe antes de comenzar a recordar, recibe después una especie de segunda información al constituir ciertos signos de formas o voces —me refiero a las letras, que son signos de las voces, y a las figuras, que son signos de las matemáticas— y otras señales sensibles por las cuales puede insinuarse en los sentidos de quienes son capaces de sentir. Esta semejanza, pese a que queda muy remota a la naturaleza divina, creo que puede sugerir cómo ésta de un modo admirable «se crea» en todas aquellas cosas que existen gracias a Ella, mientras lo crea todo y por nada puede ser creada. En efecto, del mismo modo como la inteligencia de la mente, el propósito, el razonamiento, o cualquier primero e íntimo movimiento nuestro se puede afirmar sin incongruencia que «se hace», cuando viene el pensamiento, y recibe las formas de ciertas fantasías, y después progresa hasta los signos de las voces y las señales de los movimientos sensibles, pues «se hace», conformado en las fantasías, lo que por sí mismo carece de toda forma sensible. Pues, igualmente la divina esencia, que subsistiendo por sí supera toda inteligencia, en las cosas que crea desde sí, por sí, en sí y para sí, rectamente se dice que «se crea», ya que por ellas es conocida por cuantos la buscan con rectitud, sea con el intelecto, si se trata de lo que sólo es inteligible, sea con los sentidos, si son sensibles.

A: Creo que el tema ha quedado satisfactoriamente explicado.

M: Ciertamente con esto basta, si no me equivoco.

A: Por lo contrario, ahora será necesario que expliques cómo de la naturaleza divina se dice que es creadora y no creada, cuando, en realidad y según nos persuadieron las razones aducidas antes, tanto crea como es creada. Aquí parece existir cierta contradicción.

M: Cautamente acechas. Pero también a mí me parece el tema digno de reflexión.

A: Sumamente digno.

M: Atiende, pues, a lo que va a seguir y acomoda la agudeza de tu mente a la brevedad de la respuesta.

A: Adelante, que yo seguiré atentamente.

M: No pones en duda que la naturaleza divina sea la creadora de todas las cosas.

A: Sigue adelante, que dudar de esto es nefasto.

M: ¿Similarmente percibes, por la fe y el intelecto, que por nada es creada?

A: Nada tan firme como esto.

M: Cuando oyes que Ella misma es creada, ¿acaso dudas de que pueda ser creada por algo que no sea Ella misma?

454 C

454 D

455 A

A: Ninguna duda.

455 B M: ¿Dónde está, pues, el problema? ¿Acaso no es siempre creadora, tanto de sí misma, como cuando crea las esencias creadas desde sí? Ya que cuando se dice que Ella crea a sí misma no se entiende rectamente otra cosa, sino que establece las naturalezas de las cosas y, en consecuencia, la creación —esto es, la manifestación en algo— de sí misma es ciertamente colocar en su lugar todas las cosas existentes.

A: Es precisamente ahora cuando parece probable cuanto se ha dicho. Pero desearía oír qué enseña la teología de la naturaleza inefable e incomprensible que es creadora y causa de todas las cosas: si existe, qué es, cómo es y cómo se define.

455 C M: Tal vez la misma teología, que acabas de nombrar y versa sólo o en su mayor parte sobre la naturaleza divina ¿no persuade suficiente y evidentemente a cuantos buscan la verdad, de que lo único que es cognoscible de Ella a partir de sus creaturas es que subsiste esencialmente y en modo alguno qué es tal Esencia? Como ya dijimos frecuentemente, no sólo supera el esfuerzo del raciocinio humano, sino también a los purísimos intelectos de las esencias celestes. Sin embargo, los teólogos, con certera mirada de la mente, han establecido que era a partir de las cosas que son; que era sabio a partir de la división de estas cosas en esencias, géneros, especies, diferencias y números; que era viviente a partir del movimiento estable y el reposo móvil de todas las cosas⁵³.

La triple subsistencia de la Causa Única de todo

A partir de estas razones, también descubrieron con gran veracidad que la causa de todas las cosas tiene triple subsistencia. Pues, como dijimos, de la esencia de las cosas que son se desprende que existe; del admirable orden de las cosas, que es sabio; y del movimiento, que es vida. En consecuencia, la Causa de todo y Natural-

za creadora es, conoce y vive; fundándose en ello quienes nos transmitieron que en la Esencia es necesario ver al Padre, en la Sabiduría al Hijo, y en la Vida al Espíritu Santo.

455 D A: Tengo para mí que estas cosas han quedado suficiente y claramente tratadas y veo que son muy verdaderas. Con toda certeza es enteramente imposible definir qué es o cómo es, ya que aquello que absolutamente rechaza la intelección, no puede ser definido de ninguna manera. Pero me gustaría saber por qué razón los teólogos se han atrevido a predicar la unidad y la trinidad de la Causa de todas las cosas.

456 A M: Tu última cuestión no va a darnos mucho trabajo, especialmente cuando el santo teólogo Dionisio Areopagita nos explica los misterios de la unidad y trinidad divinas con gran verdad y solidez. Dice: «Por ninguna significación de palabras, o nombres, o voz articulada puede ser significada la suprema y causal esencia de todo»⁵⁴.

456 B No se trata, en efecto, de una unidad o una trinidad tales que puedan ser pensadas por un intelecto humano —aun cuando se le conciba purísimo—, ni por uno angélico —aun sin obstáculo alguno. Mejor se trata de algo inefable e incomprensible de lo que algo pueden pensar y afirmar las inclinaciones religiosas de las almas piadosas. Y se emplean en ello especialmente por causa de quienes solicitan de los católicos explicaciones acerca de su religión cristiana; si son buenos, para informarles de la verdad; si malos, para probarles y reprenderles según la ocasión. Los santos teólogos han buscado y transmitido estas expresiones religiosas en las que se simboliza la fe para que de corazón creamos, y profesemos con los labios⁵⁵ que la Bondad Divina está constituida en tres substancias de una esencia⁵⁶. Y esto no lo descubre mirada alguna sin una espiritual inteligencia y una investigación racional. En cuanto les iluminaba el Espíritu divino para contemplar una Causa inefable de todo y un Principio simple e indiviso universal, hablaron de unidad. Así mismo, viendo que la unidad no quedaba en una singularidad y esterilidad, adivinaron tres substancias en la unidad, a saber, la ingénita, la engendrada y la que procede. Y denominaron Padre al hábito —es decir, relación— de la substancia ingénita a la substan-

53. Los tres atributos divinos —Ser, Sabiduría, Vida— son estudiados por el Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, V-VII. Pero tal tríada tiene una larga historia, que, en lo referente al ámbito filosófico, por no citar precedentes mitológicos indoeuropeos, comienza con Platón: *El sofista*, 249 A. La mayor atención a tales atributos se la prestaron los neoplatónicos: Plotino: *Enéadas* I, 6, 7, 10-12; V, 4, 2, 44-46; VI, 6, 17-20; Proclo: *Elementos de teología*, Proposición 101 ss., y también en *In Timeo*, III, 6, 84. Precisamente, la formación de la ortodoxia trinitaria cristiana corre paralela a la evolución neoplatónica. Arrio (h. 256-336) y Concilio de Éfeso (431) frente a Plotino (fl. 250) y Proclo (410-485).

54. Pseudo-Dionisio: *De divinis nominibus*, 13, 3.

55. *Rom.* 10, 10.

56. Iscoto Eriúpena siempre usa la terminología trinitaria técnica de los teólogos griegos: tres substancias y una esencia, frente a una naturaleza y tres personas. En el libro V del *Periphyseon* advierte que considera ambas terminologías como equivalentes.