



Revista de Cultures Medievales

Núm. 21 (Primavera 2023), 90-109 | ISSN 2014-7023

**LA METÁFORA *LUMEN MENTIUM* EN LA
ARGUMENTACIÓN FILOSÓFICA. EL RECURSO
EN SAN AGUSTÍN Y EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA**

Claudio Calabrese

Universidad Panamericana, México

ccalabrese@up.edu.mx

ORCID: 0000-0001-9844-3368

Ethel Junco

Universidad Panamericana, México

ejunco@up.edu.mx

ORCID: 0000-0002-3369-0576

Rebut: 02 juliol 2022 | Revisat: 22 juliol de 2023 | Acceptat: 24 juliol 2023

| Publicat: 28 juliol 2023 | doi:10.1344/Svmma2023.21.5

Resumen

Del trazo neoplatónico que dibujan san Agustín y Escoto Eriúgena, nosotros seguimos las consecuencias del diálogo entre la metáfora *lumen mentium* y la argumentación filosófica, en clave gnoseológica y aplicada a la exégesis de *Génesis* 1, 1; en este diálogo se plantea la continuidad sensible – inteligible, según el modelo que encontramos en Plotino. Tanto la iluminación agustiniana como la comprensión de lo que se cree en Escoto Eriúgena expresan el modo en que el creyente puede aproximarse al conocimiento del Incognoscible, en el libro del mundo y en las Escrituras. Ambos autores conducen la reflexión sobre Dios a partir del modo en que el creyente se relaciona con Él y, únicamente en esta circunstancia, examinan la jerarquía del ser. Por ello, el punto común entre ambos neoplatónicos está en que la unidad del ser es entendida mediante la forma triádica de nuestro pensamiento: medida, número y peso (Sab. 11, 21). La exégesis de Génesis 1,1 fundamenta el vínculo profundo entre *religio et philosophia*, no tanto como determinaciones en sí mismas, sino como realidades actuantes en el ser humano: la revelación de las Escrituras y la razón de la exégesis; esta identidad implica la imposibilidad de contradicción entre ellas.

Palabras clave

san Agustín, Juan Escoto Eriúgena, Dios, neoplatonismo, Escrituras, exégesis, teología apofántica, *religio et philosophia*

Resum

Del traç neoplatònic que dibuixen sant Agustí i Escot Eriúgena, nosaltres seguim les conseqüències del diàleg entre la metàfora *lumen mentium* i l'argumentació filosòfica en clau gnoseològica i aplicada a l'exegesi del *Gènesi* 1, 1; en aquest diàleg es planteja la continuïtat sensible-intel·ligible, segons el model que trobem en Plotí. Tant la il·luminació agustiniana com la comprensió d'allò que es creu en Escot Eriúgena expressen la forma en què el creient pot aproximar-se al coneixement de l'Incognoscible, en el llibre del món i en les Escripures. Ambdós autors condueixen la reflexió sobre Déu a partir de la manera en què el creient es relaciona amb Ell i, únicament en aquesta circumstància, examinen la jerarquia del ser. Per això, el punt comú entre ambdós neoplatònics està en què la unitat del ser és entesa mitjançant la forma triàdica del nostre pensament: mesura, número i pes (Sv 11, 21). L'exegesi del *Gènesi* 1, 1 fonamenta el vincle profund entre *religio et philosophia*, no tant com a determinacions en si mateixes, sinó com a realitats actuants en l'ésser humà: la revelació de les Escripures i la raó de l'exegesi; aquesta identitat implica la impossibilitat de contradicció entre elles.

Paraules clau

sant Agustí, Joan Escot Eriúgena, Déu, neoplatonisme, Escriptures, exegesi, teologia apofàntica, *religio et philosophia*

Abstract

From the Neoplatonic line drawn by Saint Augustine and Scotus Eriugena, we follow the consequences of the dialogue between the *lumen mentium* metaphor and philosophical argumentation, in epistemological terms and applied to the exegesis of Genesis 1, 1; in this dialogue the sensitive-intelligible continuity is raised, according to the model that we find in Plotinus. Both the Augustinian illumination and the understanding of what is believed in Scotus Eriugena express the way in which the believer can approach the knowledge of the Unknowable, in the book of the world and in the Scriptures. Both authors conduct the reflection on God from the way in which the believer relates to Him, and only in this circumstance, they examine the hierarchy of being. For this reason, the common point between both Neoplatonists is that the unity of being is understood through the triadic form of our thought: measure, number and weight (Wis. 11, 21). The exegesis of Genesis 1,1 bases the deep link between *religio et philosophia*, not so much as determinations in themselves, but as realities acting in the human being: the revelation of the Scriptures and the reason for exegesis; this identity implies the impossibility of contradiction between them.

Keywords

St. Augustine, John Scotus Eriugena, God, Neoplatonism, Scriptures, Exegesis, Apophantic Theology, *Religio et philosophia*

Introducción

Desde sus orígenes homéricos, la semántica griega de la luz y de la luminosidad estuvo estrechamente vinculada con la vida en general: el instante glorioso de un héroe, lo divino, la sabiduría y la inteligencia; estos sentidos convergieron cuando Platón comparó, en la *República*, el Bien con el sol y aplicó dicha comparación a la comprensión cósmica de lo divino. Desde esta perspectiva, la luz quedó estrechamente ligada a la percepción y a la comprensión, a partir de su contenido fundamentalmente físico, llegando a comparar intuitivamente la capacidad intelectual del alma con la luz del sol. Si tenemos presente que Aristóteles reconvino a Platón por el uso de metáforas (*Met.* 991 a 20-22), debemos fundamentar este recurso, hasta alcanzar un contenido estrictamente filosófico en expresiones como “luz de las inteligencias” o “luz interior”; por ello, nos proponemos mostrar en nuestro artículo que a) hay una argumentación filosófica en la metáfora de la luz; b) la expresión “Dios es luz” tiene un sentido fuerte, aquel que afirma que la luz es más verdadera en la sustancia espiritual; c) en el seguimiento de los procesos cognitivos del ser humano se cumple, en el nivel de ser que le corresponde, lo apuntado en b).

La argumentación filosófica y la metáfora de la luz

Los argumentos para la consolidación filosófica de la metáfora de la luz surgieron con Aristóteles y sus consideraciones sobre su materialidad; si la luz es una actualización de lo diáfano en cuanto diáfano (*De anima* 418 b 9; 419 a 11), entonces, este agente es una presencia cualitativa en lo diáfano, porque, cuando este sufre una actualización, la luz puede llegar a ser el color de un objeto. A partir de estas consideraciones de Aristóteles, Plotino estableció una línea de continuidad con lo inteligible; en efecto, cuando el maestro neoplatónico fundamentó su comprensión de esta realidad, hizo intervenir fundamentalmente los conceptos de movimiento y actividad. Al igual que el Estagirita, consideró que la luz no es un cuerpo, sino que depende de este en calidad de actividad o *energeia*, es decir, se debe tener en cuenta que está en movimiento (V, 3, 9, 10-13). La continuidad inteligible de la luz está pensada como una perfección de su naturaleza física: «una fuente no tiene luz en cuanto que cuerpo, sino en cuanto que cuerpo luminoso, por otro poder que es incorporeal» (VI, 4, 7, 31-32; CORRIGAN 2005: 125-127). La actividad física de la luz constituye, en cuanto tal, la fuente de su realidad inteligible; en V, 5, 7, Plotino avanzó sobre estas ideas: una visión efectiva tiene como objeto tanto una forma sensible cuanto el medio por el cual dicho objeto es visto (la luz); así surge la comparación con la mirada del intelecto, pues expresa la actividad como luz en sí misma y como fuente.

La recepción del concepto neoplatónico “luz de los entendimientos”, a través de la filosofía/teología cristianas, abre un área central de problemas acerca del modo en que se plantea la comprensión del mundo y de Dios, mediante la

hermenéutica de la palabra revelada; para ello, nos detenemos en dos autores, san Agustín y Eriúgena; consideramos, en el primero, la maduración inicial del tratamiento del problema y, en el segundo, la formulación de los términos en que la cuestión llegará hasta san Buenaventura y Meister Eckhart, aunque no nos ocupamos de este tránsito en el presente artículo.

En este sentido, y con palabras de Cürsgen, el neoplatonismo antiguo constituye una de las cumbres de la metafísica, cuyos esfuerzos especulativos no tuvieron una dirección única, si bien en todos los casos partió de las ideas fundamentales del Uno y sus hipóstasis, del espíritu y del alma (CÜRSGEN 2007: 36-38); así, cuando autores del llamado neoplatonismo tardío como Proclo (412 – 485) y Damascio, el último escolarca de la Academia, muerto después del 538, comentaron el *Parménides* de Platón, se concentraron en la exégesis de las estructuras ontológicas y henológicas de las relaciones entre los principios (SCHÜRMAN 1996: 37-38; CÜRSGEN 2007: 38); esta exégesis permitirá al neoplatonismo tardío tratar y fundamentar las cuestiones metafísicas centrales, es decir, el fenómeno de la unidad como concepto nuclear de la filosofía, lo que permite alcanzar una comprensión de la estructura fundamental del conjunto de la realidad (CÜRSGEN 2007: 12).

En la captación de aquella realidad, el recurso de la metáfora conlleva un doble movimiento: por un lado, sustenta el argumento filosófico, mediante el cual se transmuta la imagen de la luz en un símbolo natural del mundo espiritual y, por otro, el argumento antes mencionado entra en diálogo como hermenéutica de la metáfora. En efecto, si -como dijimos más arriba- el sol es de naturaleza divina, la luz no solo es causa física de percepción, sino de desarrollo de las facultades del hombre; de aquí se colige que la luz solar manifiesta el poder determinante del alma en el universo físico. En nuestro texto, se trata de ver cómo la lectura agustiniana, y la recepción del Eriúgena, recibió la teoría de la luz de Plotino, desarrollada a partir del pensamiento aristotélico; el replanteo agustiniano, a su vez, contribuyó al recurso de la luz como metáfora y como especulación filosófica de una realidad espiritual, y como unificación de la comprensión directa de los universos inteligible y sensible (LADRIÈRE 1984: 124-125). Sin lugar a duda, el pensamiento que podemos seguir en el despliegue del arco que va entre san Agustín y el Eriúgena es producto del diálogo entre (neo)platonismo, cuya pretensión cardinal¹ es no solo que sea compatible con la *religio*, sino que fundamentalmente constituya una unidad significativa con ella: una filosofía fundada en la autoridad y en la argumentación. Por esta razón, la relación que podamos establecer entre neoplatonismo y pensamiento cristiano significará, en principio, una delimitación del problema, según los términos de la bibliografía que constituye el horizonte interpretativo del presente artículo. Tal esquema de jerarquización metafísica del ser como un todo, que ve a Dios y la materia como medidas desiguales del ser, comprende diferentes razones para la

1. ord. 2,4: *Cum Deo est quidquid intellegit Deum.*

“graduación” del cognoscente, según su proximidad y distancia respecto de lo que se conoce. La finalidad de lo anterior es que la fe no pierda el carácter docto ni la razón el piadoso, modelando el encuentro de ambas en diálogo con la revelación (en cuanto naturaleza y en cuanto Escritura) y así salir al encuentro de los fundamentos que permitieran establecer la necesaria concordia entre neoplatonismo y cristianismo (HARRINGTON 2020: 64-92).

La Patrística hizo propia esta línea de argumentación acerca del *continuum* sensible – inteligible (HERMOSO FÉLIX 2015: 30-31; CALABRESE 2020: 105-128), cuya consolidación se debió a san Agustín, para quien la afirmación acerca del carácter luminoso de Dios trasciende el nivel metafórico (de Gen. Ad litt. 12, 32). En el cristianismo primitivo, la reflexión sobre la luz no se circunscribió al orden cosmológico (su naturaleza y sus tipologías), sino que se centró en la continuidad de lo sensible a lo inteligible; de este modo, la luz no aparece solo como parte de la creación, sino fundamentalmente como una dimensión del misterio de Dios (CAMPELO 1986: 151-153). La lectura que hace san Agustín de Plotino, según la cual Dios es la causa de todas las cosas, la luz de las inteligencias, el fin de todas las acciones, tiene una clara continuidad temática y también una evidente ruptura: así como para Plotino la luz expresa, al mismo tiempo, materialidad e inteligibilidad, para san Agustín determina el modo en que se manifiesta la creación; se trata, en efecto, del Verbo del Padre, por quien fueron creadas todas las cosas (Jn. 4, 3-4; Col. 1, 17); el proceso de esta iluminación se realiza desde la luz divina (Enn. In Psalm. 44, 4), es decir, está en Dios, lugar de las verdades eternas. La concepción metafísica agustiniana depende de aquel origen indeficiente:

De Ioanne enim dictum est: Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Potest quidem dici lumen, et bene dicitur et ipse lumen; sed illuminatum, non illuminans. Aliud est enim lumen quod illuminat, et aliud lumen quod illuminatur: nam et oculi nostri lumina dicuntur, et tamen in tenebris patent, et non vident. Lumen autem illuminans a seipso lumen est, et sibi lumen est, et non indiget alio lumine ut lucere possit, sed ipso indigent caetera ut luceant (In Ioan. Evang. 14, 1).

En sede agustiniana, la iluminación es una impresión de luz y claridad que procede del Verbo y llega a la realidad: en la inteligencia del ser humano, para poder realizar la tarea de comprender a partir de sí mismo; en los objetos, para hacerlos diáfanos, a fin de que más fácilmente pueda la mente conocerlos. Ambas fases se integran en el modo en que san Agustín plantea el conocimiento; en efecto, la iluminación tiene un doble alcance: a) el sostenimiento de la inteligencia humana y b) el resplandor de la verdad en los objetos. Mediante el auxilio de Dios, entonces, el ser humano puede seguir el efecto de una luz superior a él, pero que, sin embargo, se encuentra en sí mismo; también es superior a las cosas, aunque también está en ellas; si bien es una *energeia* propia de las sustancias espirituales, también es la más

sutil de las cosas materiales, la más cercana a la inmaterialidad (ULRICH 2010: 69-70; KENNEY 2021: 551-552).

Esta perspectiva metafísica implica, por un lado, una comprensión de la realidad articulada en un orden jerárquico, cuya unidad disminuye a medida que nos alejamos de un núcleo y, por otro, que este alejamiento no implica necesariamente un descenso lineal, sino un movimiento circular, en cuyo centro se encuentra lo Uno o principio, donde todo está contenido de manera indeterminada (COLLETTE-DUČIĆ 2007: 96-100); en fraseo plotiniano, este principio se encuentra más allá de las formas, es decir, de la inteligibilidad:

Puesto que la Esencia originada es Forma y Forma no particular sino universal, se sigue que aquél [lo Uno] es informe (ἀνείδειον). Y si es informe no es esencia (οὐσία), puesto que la esencia es un “esto” (τόδε), es decir, algo determinado (ὀρισμένον). Ahora bien, al Uno no es posible concebirlo como un “esto” (τόδε); de lo contrario, ya no sería principio, sino únicamente aquello que has dicho que es un “esto”. (V 5, 6)

Del pasaje antes citado, se desprende que lo Uno es δύναμις πάντων o “potencia de todas las cosas”, aunque la potencialidad tiene un sentido diverso del que había establecido Aristóteles, pues se trata aquí de una potencia que hace (V 3, 15) y que, por ello mismo, es todo, como lo indica la expresión “potencia de todas las cosas”; de hecho, Plotino aquí plantea el problema de cómo lo Uno llega a ser algo diferente de sí, aún siendo todo. Si el primer generado, el Noûs o inteligencia, es idéntico a lo inteligible y al ser, esto implica que lo inteligible es acto primero; por ello, es importante tener presente esta afirmación de Plotino: «[Lo Uno] no es ninguno de los seres que se dan en la Inteligencia, sino que de él provienen todos los seres. Por eso, estos seres son además esencias (οὐσίαι)». Como explica D’Ancona, este pasaje plotiniano enfatiza que la trascendencia de lo Uno no puede separarse de su omnipresencia (D’ANCONA 1986: 356-385): no es ninguno de los seres que produce, pues de él proviene todo lo que es. Por eso mismo, lo Uno es potencia de todo y está más allá del ser sin que él sea el ser mismo (Plot. VI 8, 21, 25-27); ahora bien ¿cómo puede lo Uno ser causa del ser sin ser él mismo ser? Porque el Noûs es no-Uno, puesto que justamente es ya generado y no es idéntico a su causa; por ello, en cuanto no-Uno, es múltiple: «Si algo procede de lo Uno debe ser distinto de lo Uno. Si es distinto, no será uno. Si no es uno, sino dos, forzosamente será ya pluralidad porque habrá en él alteridad, identidad, cualidad y demás» (V 3, 15, 37-40; NYVLT 2009: 15-29). El ser, entonces, coincide con el primer grado de multiplicidad y se encuentra ausente en el principio simplísimo (AUBRY 2000: 9-32; TONELLI 2015; ZAMORA CALVO 2016: 134-135).

La recepción en san Agustín

En el punto anterior hemos considerado uno de los aspectos centrales de la metafísica neoplatónica; en este que ahora nos ocupa, nos detendremos en la consideración del modo en que san Agustín lo interpretó. Esta lectura pasa, en primer término, por el modo en que comprende las nociones de forma y de materia, a la luz de la creación. Dicho en la clave antropológica del lenguaje, afirmamos que Dios obra según razón: primero se forja una “idea” y luego la traslada al mundo sensible. Ahora bien ¿qué entiende san Agustín por idea? Para él, estas son formas o razones de las cosas que posibilitan aquello que es estable en la realidad creada («stabiles atque incommutabiles»; Div quaest. 83, 46, 2), que no se han dado a sí mismas este modo de ser y que existen en la inteligencia de Dios. De esta referencia de san Agustín se deduce que Dios actúa teniendo en cuenta un modelo que está en el creador, pues aquellas *ideae/formae/rationes rerum* permanecen inmutables en la eternidad. De hecho, san Agustín profundiza y renueva el paso que había dado Plotino respecto de Platón, quien había desplazado las ideas del κόσμος νοητός hacia la Inteligencia o Noús; en efecto, el Hiponense afirma la igualdad absoluta del Padre y el Verbo, donde están las ideas; ello implica que, cuando san Agustín define esta relación entre el Padre y el Hijo, retoma el vocabulario con que había definido el término “ideae”: «Verbum Dei [...] est incommutabilis veritas» (trin. 4, 13). La relación intratinitaria quedaba salvada, porque en ella todo existe al mismo tiempo («simul sunt omnia», trin. 4, 13).

De este modo quedó comprendida la materia; en efecto, el hecho de que el mundo de las cosas sensibles se encuentre en mutación continua pone también de manifiesto la existencia necesaria de un sustrato permanente, que posibilite aquel cambio o «ipsa capax est formarum omnium» (conf. 12, 6). Sin embargo, detrás de esta afirmación subyacen las dificultades para establecer la condición ontológica de la materia, debido a que, en perspectiva neoplatónica, lo informe propiamente no es algo, aunque, sin embargo, tiene que poseer algún tipo de realidad para ser de algún modo: la materia está próxima a la nada, porque es informe, pero es algo, en cuanto es formable: «Ipse [materiam] informem ac formabilem instituit» (Gen litt 8, 39; cf. Gn. litt. inp. 15, 51 y f. et symb. 2, 2). De este modo, la matriz neoplatónica de este concepto (materia increada) es reconsiderada a la luz de la creación, en la cual distinguimos dos operaciones: Dios crea la materia informe y al tiempo su capacidad de ser formada. El latín expresa dicha distinción mediante los verbos *facere* y *perficere*; según el primero, Dios da el ser a la materia, que tiende a la nada por su propia informidad; el segundo expresa que Dios crea como Verbo, es decir, conforma la materia en movimiento de conversión hacia sí o imitación de la cohesión de las personas de la Trinidad; crear, en efecto, es tanto producir algo informe, cuanto un llamado de Dios a esta materia para que alcance la forma:

An cum primum fiebat informitas materiae sive spiritualis sive corporalis, non erat dicendum: Dixit Deus, fiat ... Sed tune imitatur Verbi formam, semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura ... ? Fit autem Filii commemoratio, quod etiam Verbum est, eo quod scriptum est: Dixit Deus, fiat; ut per id quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae; per id autem quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille (Gen litt 1, 9; GILSON 2003: 259-260).

En consecuencia, el ser de la cosa existe de dos maneras: en el pensamiento de Dios o en sí mismo; en sentido estricto, esto significa también que el ser real en las cosas es ontológicamente inferior a su ser ideal en Dios. Así surge el entendimiento de la creación en clave neoplatónica: lo creado (cada creatura) es una copia imperfecta de las ideas o modelos perfectos en el Verbo, en quien se verifican tres pasos: 1) llamado a sí a la materia informe; 2) regreso de esta al modelo; 3) establecimiento en la forma. Por ello, se denomina ser verdadero el adecuarse de la cosa a su idea en el Verbo; contrario a lo que sucede con nuestro modo de conocer, para el cual la verdad de lo conocido reside en su adecuación a lo real. En este punto, conviene insistir en que todo este proceso se da estrictamente en el ámbito de la *natura* (GILSON 2003: 260).

En continuidad con lo anterior, san Agustín plantea el co-principio de la forma en el ser espiritual; nuevamente un texto del gen. Litt. 5, 13: «Non temporali sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset» La forma y la materia son principios de todo ser creado, aunque estas son aquí nociones análogas, no unívocas: la forma, en efecto, es el principio de unidad de los seres espirituales y principio de unidad de las partes en los cuerpos (sol. 2, 32; COUTURIER 1955: 70). Cuando san Agustín busca las huellas de la Trinidad en el mundo, encuentra que este está conformado de manera triádica; así, cuando leyó en las Escrituras que Dios creó según medida, número y peso (Sab. 11, 21), aplicó para su elucidación los principios de la filosofía neoplatónica, pues, en efecto, ya desde Platón, la idea es ser verdadero, inteligible, modelo del que participa lo que no es en sí: un demiurgo ordena la materia caótica, configurando así el cosmos, a partir de la dignidad intrínseca de cada ser. Para san Agustín, la frase bíblica explica el modo en que Dios constituyó el mundo; no se trata del establecimiento de un orden solo formal, sino cualitativamente determinado e inteligible (a una, acto de creación y realidad creada), en el que la estructura histórico-salvífica del mundo se da también como su apertura a la obra de la providencia.

Nos proponemos presentar las implicaciones filosóficas de la interpretación agustiniana; *Mensura, numerus y pondus* deben entenderse, con palabras de Beierwaltes,

como lo constitutivo inteligible de lo creado, en cuanto un cierto orden en el mundo, que también lleva lo desordenado (el mal) y lo integra en sí mismo, de modo que lo desordenado o mal solo debe pensarse como una ausencia o desviación de lo ordenado o bueno (BEIERWALTES 1969: 52-53). San Agustín afirmó que, en la formación del ser, se verifica una triple complementariedad en la forma: «mensura, numerus, ardo: ubicumque ista sunt forma perfecta est» (lib. arb 11, 54); la forma es *mensura*, es decir aquello, a partir de lo cual, algo es en cierta medida, es decir sale de lo indefinido; también es *numerus* o *species*, lo que se imprime y hace ser lo que cada uno es y, por último, *pondus* o "peso" que lo lleva a ser uno: todo ser está movido por un *pondus* radical por el que tiende a su lugar (*locus*), con cuya consecución queda ordenado. El orden externo del universo resulta como consecuencia de este ordenamiento intrínseco de cada ser: todos los seres están jerárquicamente dispuestos según su dignidad ontológica (conf. 13, 10 y civ. 11, 28; BEIERWALTES 1969: 53-56; PEGUEROLES 1971: 134-149). Peso o gravedad (*pondus*), entonces, significa que la dirección de los sentidos (la intencionalidad, en términos más próximos a nosotros) sostiene la autocomprensión posible del ser humano y, consecuentemente, san Agustín llama *officium* (c. faust. 21, 6) a la función que se asigna a cada ser según su naturaleza; este es, entonces, un lugar esencial que un ser ocupa o tiene que alcanzar para realizar el *telos* que está en su esencia: «Corpus ponderis suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt» (conf. 13, 9); la misma idea, pero en términos teológicos: «Ecclesia tendit in caelum» (en. ps. 29, 10). Este horizonte de pensamiento se aplica también al ser humano: «amor meus pondus meum» (conf. X, 9; civ. 11, 28), en tanto que es el motor que lo conduce a Dios como a su propio lugar; por ello, movimiento aquí significa esencialmente ascensión (BEIERWALTES 1969: 59).

De este modo, la dignidad de cada cosa significa el rango de ser que Dios le asignó en la creación; se trata, en efecto, del fundamento lógico y ontológico que es actual en sentido metafísico, es decir, permanente o *lex aeterna*, en vocabulario agustiniano, que depende indiscutiblemente de la tradición neoplatónica (THEILER 1934: 182 ss). Si el orden es la integración, en estado de reposo, de todo lo que es diferente, entonces, el movimiento hacia un *telos* que aún está por alcanzarse es también orden, aunque en menor medida que lo que está en calma, es decir, aquello que ya ha pasado por todos los movimientos (BEIERWALTES 1969: 60). Desde la perspectiva de nuestro tema, esto significa que Dios es la quietud de la inquietud inherente a la naturaleza humana. Desde el punto de vista ontológico, por lo tanto, la sentencia tantas veces citada corre el riesgo de ser gravemente malinterpretada, si únicamente se la considera en parámetros psicológicos: «inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (conf. 1, 1; cf. gen. litt. 4, 16; civ. 11, 31). Esto significa que el ser humano se ordena a Dios, cada vez que descansa en el orden del mundo, es decir, lo contempla; en términos agustinianos, este es el sentido último del *ordo*

mundi en perspectiva cosmológica, ética, social y religiosa, es decir, aquello que el Hiponense denominó “paz”: «*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*» (civ. 19, 13).

La recepción del Eriúgena

En *Periphyseon* (en adelante, PP), el Eriúgena presenta la visión de que Dios Padre ha establecido en el Principio, es decir en su Hijo, las causas primordiales de todo, al mismo tiempo eternas y creadas. Es posible esbozar una concepción sobre la Primera Causa, si se la considera en el horizonte conceptual de la Trinidad; en principio, recordemos que el Eriúgena, y el conjunto de la tradición neoplatónica, no distinguía entre conceptos “filosóficos” y “teológicos” y, consecuentemente, su modo de argumentar sobre estos problemas no estaba ordenado de manera disciplinar (BEIERWALTES 1990: 53-55; CROUSE 1996: 209 – 220; KIJEWSKA 1996: 173-193; Harrington 2020: 64-92): en efecto, puede principiar tanto por argumentos filosóficos como por las Escrituras y por último echar mano a otras autoridades, pues frecuentaba la patrística griega con asiduidad. Su conocimiento de la patrística latina y de la literatura clásica en esta lengua es considerable, aunque difícil de ponderar puntualmente, porque recorre su prosa con una naturalidad que vuelve espinoso el tema de señalar una fuente concreta; a pesar de ello, podemos señalar como evidente la presencia del *Timeo* en la traducción de Calcidio, la *Historia natural* de Plinio el Viejo y el comentario de Boecio a las *Categorías* de Aristóteles y a la *Isagogé* de Porfirio (McKITTRICK 1992: 85-86; MARENBNON 2008: 29-30). Por el contrario, la presencia de san Agustín se vuelve diáfana, pues la Escritura constituye el punto de partida de la *inquisitio veritatis* sobre Dios, la naturaleza y el hombre (CANTÓN ALONSO 1996: 127); el comentario aporta una metodología refinada de interpretación como requiere una exposición racional (SCHRIMPF 1977: 289-305; O’MEARA, J.J. 1977: 191-200). Queda de manifiesto así el horizonte sobre el que se articula el conjunto de su pensamiento: comprender en profundidad lo que se cree («*quae vere creduntur intelligi*» (PP II, 556b)).

El Libro I presenta el concepto de naturaleza y su división en cuatro partes; el maestro (*nutritor*) lo enseña del siguiente modo: en el conjunto de la realidad, es posible distinguir entre las cosas que son y las que no son, es decir, las que se encuentran agrupadas en los términos *physis/natura* independientemente de que su conocimiento esté o no al alcance de la inteligencia humana (PP 441a). A partir de lo anterior, el maestro plantea cuatro distinciones (PP 442 a) en la noción de naturaleza: a) la que crea y no es creada (la causa del conjunto de la realidad, es decir, Dios), b) la que es creada y también crea (las causas primordiales de todo), c) la que se crea y no crea (la realidad material), d) lo que ni crea ni es creado (Dios como fin del proceso creador; O’MEARA, M. D. 1977: 225-234.). Según este orden, las causas primera y última dependen directamente de Dios y las dos restantes

afectan a la totalidad de la realidad (GERSH 1996: 71-72). Esta cuádruple división proporciona caminos de acceso para comprender la realidad creada, es decir, refleja el modo en que el ser humano conoce lo que puede conocer y lo que queda fuera de sus posibilidades (MORAN 1989: 261). Este modelo pone de manifiesto la estructura del conocimiento humano de lo propiamente cognoscible y de lo que escapa a este y, en cuanto tal, organiza el *Periphyseon* como un comentario de los seis días de la creación, a través de los dos primeros versículos del *Génesis* (ALLARD 1973: 147); el Eriúgena plantea esta exposición de “la obra de los seis días” *secundum historiam*, es decir, atento a la exégesis histórica y literaria, sin tener en cuenta, de manera especial, la comprensión alegórica (PP III, 693c). El tipo de comentario que nuestro autor pone en práctica tiene como finalidad descubrir la estructura del mundo, lo cual implica investigar la realidad en cuanto creada. Las Escrituras y el Universo fueron considerados como dos libros, que se refieren al mismo acontecimiento de la creación. Desde esta perspectiva, se comprende la razón por la cual el Eriúgena argumentó con imágenes originadas en la naturaleza, aunque sin perder de vista las relaciones causales, cuyo fundamento es la causalidad absoluta de la Causa Primera, que actúa de inmediato sobre cada cosa (KIJEWSKA 2011: 42-45).

Los sentidos, que constituyen el punto de partida para la comprensión del mundo físico, pueden enturbiar las facultades intelectivas del alma (STEEL 1996: 253-255). Por ello, la división cuádruple de la naturaleza no se corresponde con cuatro niveles ontológicos diferentes, ya que la primera y la cuarta formas representan una realidad enteramente simple e indivisible. Esto nos permite considerar que la cuádruple división de la naturaleza es una forma convergente de explicar la realidad divina (MORAN 1989: 261-262). El alumno considera que aquella división no existe propiamente en Dios sino en nuestra razón, en cuanto lo consideramos Principio y Fin. Estos no se encuentran en la naturaleza divina, sino en la relación de la inteligencia con las cosas: Principio, porque todo parte de Él y Fin, debido a que en Él cesan (PP 450 c - d).

El segundo libro del *Periphyseon*, donde explica los primeros versículos del *Génesis*, el Eriúgena discute la Causa Primera de todas las cosas. A fin de presentar su pensamiento, primero, enseña una serie de cuestiones esenciales para comprender su complejidad: a) el problema de las relaciones intra-trinitarias (en especial, la procesión del Espíritu Santo del Padre por el Hijo); b) la fundamentación de la existencia de las causas en el Verbo. Luego que ha plantado y esbozado una respuesta a estas cuestiones, el Eriúgena bosqueja su concepción de la Causa Primera. Según él, Dios creó todas las cosas simultáneamente, puesto que puso la creación en su Verbo, identificándolo con la Sabiduría del Padre. En el texto del *Génesis* se designa al Verbo con el nombre de “Principio”, pues allí se encuentran el principio, la sabiduría y el verbo (PP II, 563 b). Por este motivo, Dios, en tanto que eternidad, no tiene principio; la designación del Hijo como Principio se hace en vista de su relación con las causas primordiales, que han sido establecidas en Él. Esta noción de Principio no debe

entenderse en sentido temporal, respecto la cual, las causas primordiales son eternas, porque nunca hubo un momento en el que comenzaron a existir en la Palabra o, más bien, el tiempo mismo no existió en absoluto, ya que *stricto sensu* es una característica del tercer aspecto de la naturaleza, la que se crea y no crea. Además, no puede haber diferencia de tiempo entre la causa y su efecto inmediato, pues ella requeriría otra explicación, es decir, el recurso de otra causa (SOTO-BRUNA 2016:36-39). Por ello, el Eriúgena considera que las causas primordiales de las cosas son coeternas con Dios, si consideramos que subsisten el Él, sin principio en el tiempo, es decir, consideradas en Dios; al mismo tiempo se puede afirmar que no son coeternos en cuanto no reciben su principio de sí mismos (PP. 561d – 562 a). Las causas primordiales, entonces, pueden describirse como eternas y creadas: son eternas en la medida en que no se les aplica la categoría de tiempo; son creados en la medida en que dependen para su origen y subsistencia de su Creador. La mención en el *Génesis* de “cielo y tierra” representa el establecimiento de las causas primordiales: en efecto, por principio debemos entender las causas primordiales de todo ser, creado por el Padre en el Hijo (nombre del principio antes de que las cosas fuesen creadas); luego, con “cielo”, el texto bíblico denominó las causas de las esencias inteligibles y con “tierra”, las de las causas materiales (PP 545B-556 a; SOTO-BRUNA 2016:39-41).

La naturaleza de la materia comprende el conjunto de realidades que se encuentran contenidas en las coordinadas de espacio y tiempo. Las causas primordiales que comprenden el segundo aspecto de la naturaleza proporcionan el modelo según el cual se modelan las cosas contenidas en el ámbito del tercer grado del concepto naturaleza, es decir, todas las cosas circunscritas por el tiempo y el espacio. Por ello, el Maestro se pregunta si es posible creer que la naturaleza corpórea hubiera sido creada de manera eterna y perfecta, antes de que el mundo sensible fuese llamado vacío y desolado («vacuum atque inane» (PP, II 549 a-b)): estaba vacío de toda cosa sensible en sus efectos hasta que se convirtió en los géneros y especies de naturaleza sensible en lugares y tiempos; e “inane”, porque el entendimiento del Profeta que se había adentrado en los misterios divinos aún no había contemplado en él ninguna cualidad, ninguna cantidad, nada denso por la masa corporal, nada mudable en el tiempo (PP 549B). Por ello, ambos términos implican la perfección más elevada, puesto que significan la naturaleza primordial, aquella creada por el Verbo antes de todos los seres. Las causas permanecen todavía invisibles, es decir, no compuestas, dado que únicamente serán visibles en sus efectos. Las causas primordiales, al ser creadas en la Palabra inaccesible, participan, en cierto grado, de esa condición propia del ser divino. El texto sacro hace especial referencia a la imposibilidad de su conocimiento: «Et tenebrae erant super abyssum».² Esta lectura permite al Eriúgena plantear la Trinidad, a partir de la acción específica de cada una de las Personas. En sus propias palabras:

2. La referencia se encuentra en PP II, 554d-555a.

‘Et spiritus dei fouebat aquas’ uel ‘Et spiritus dei foecundabat aquas’, sequi uolueris, diuinam pietatem altitudine suae clementiae tenebrosam [555 C] primordialium causarum abyssum superantem eamque fouentem et fecundantem, ut ex occultis incognitisque suae naturae sinibus in cognitionis facultatem per generationem perque in genera ac formas speciesque proprias sensibilibus intelligibiliumque substantiarum multiplicem processionem in suos uarios innumerabilisque prodirent affectus, his uerbis insinuatam reperies: ‘Et spiritus dei fouebat aquas’. Ac per hoc summam ac singularem ómnium causam, sanctam dico trinitatem, aperte declaratam his uerbis intellige: ‘In principio facit deus caelum et terram [...] Non enim de alio spiritu hunc locum sancta [555 D] scriptura protulit.

En el momento de presentar las características de cada una de las Personas de la Trinidad, el Eriúgena sigue a san Agustín; en efecto, las propiedades que se predicán individualmente de las Personas son atribuidas a la Trinidad en común (trint. 5, 11) y se identifican con el ser de Dios (Esencia o Sustancia), mientras que las Personas particulares se distinguen por sus rasgos individuales, que San Agustín denomina “misiones” (trint. 4, 20). El Eriúgena discierne esta especificidad de las Personas del análisis de las primeras líneas del *Génesis*: Dios Padre crea las causas primordiales en la Palabra, el Espíritu Santo divide estas causas en sus efectos: una causa sustancial no engendrada y que engendra; una causa sustancial engendrada y que no engendra; y, por último, una causa sustancial que procede y no es ingénita ni engendrada ni engendradora; y las tres Causas sustanciales son una causa esencial (PP II, 600 a-b).

El Eriúgena es completamente consciente de que la predicación sobre Dios consiste en conceptos derivados de la creación y que, por lo tanto, se relacionan con Él de manera indirecta; conocemos la causalidad a partir de la realidad creada y, por ello, cuando aplicamos este proceso cognoscitivo a Dios solo podemos afirmar que está ahí, pero no cómo está ahí. Nos encontramos, por ello, en el corazón de la teología apofántica: Dios es una realidad radicalmente trascendente al saber y, entonces, no puede ser conocido por lo que es. El conocimiento humano procede por medio del número, lo que puede describirse como “medir” y “pesar” las cosas; Dios, sin embargo, rehúye a estas categorías, pues se encuentra por encima de los órdenes de la naturaleza, debido a la profundidad de su sabiduría: Él es la medida sin medida, el número sin número y el peso sin el peso («mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere»), ya que ninguna de estas cosas lo contiene, pues sólo Él existe verdaderamente en todas las cosas, siendo infinito sobre todas las cosas (PP II, 590b).

Para el Eriúgena, Dios es incognoscible en Su Ser y va más allá, en una frase difícil de precisar en sus alcances: Dios es incognoscible no solo para el hombre, sino también para sí mismo, y en esto consiste su infinitud (PP 593 C). Todo

saber consiste en distinguir y, a la vez, circunscribir una cosa, en determinarla en una definición, y Dios, como absolutamente infinito, no puede ser circunscrito por ningún límite, sean estos límites meramente cognitivos e impuestos por Él mismo (BEIERWALTES 2009: 173-175, 180-188).

Concebía imposible saber qué es Dios: todo lo que se puede saber de Él es que Él es. El camino privilegiado para conocer la existencia de Dios es el estudio del “libro del mundo” y del libro del alma humana. Eriúgena siguió aquí el camino abierto por Agustín: la estructura interior del humano es la “imagen” de la Santísima Trinidad; se trata, en definitiva, de la senda hecha por el neoplatonismo cristiano del pseudo-Dionisio o de san Gregorio de Nisa. Se implica así la afirmación de la contemplación y la disposición para comprender lo que se cree con la mayor claridad posible, todo lo cual se congrega en el ideal de buscar en sí mismo la imagen de la Trinidad: descender al devenir como a aquello que se experimenta y buscar allí el modo en que resplandece la Bondad, es decir, la semejanza del Padre (PP II, 579 a-b). De este modo, hay una imagen del Creador en el alma humana y gracias a ella el hombre puede descubrir a Dios en su ser, aunque la esencia divina permanezca inaccesible al entendimiento (ALVIRA 2000: 36-37). El ser humano ocupa una posición privilegiada dentro del universo, pues, en su esencia, resplandece la Causa Primera y, por ello, está incluido todo el orden de las criaturas. Se concentra aquí el tema del hombre como microcosmos, que será ampliamente desarrollado en los restantes libros del *Periphyseon*, en particular en el libro cuarto; su importancia para nuestro artículo consiste en señalar el hecho de que el ser humano es el *locus* privilegiado, en el que se vuelve accesible la realidad creada por Dios (KURDZIAŁEK 1971: 35-75; SOTO-BRUNA 2020: 59-87).

Conclusiones

Hemos seguido el modo en que la metáfora *lumen mentium* dialoga con la conceptualización filosófica, acrecentado mutuamente las posibilidades especulativas y exegéticas; en efecto, la metáfora de la luminosidad se remonta a los orígenes de la semántica griega, que siempre conjuntó las nociones de divinidad y de inteligibilidad; en los autores latinos de los que nos hemos ocupado, dicho *lumen* se encuentra delimitado por un genitivo objetivo (*mentium*), que acentúa la perspectiva del cognoscente. En efecto la recepción de este concepto, “luz de los entendimientos” en la filosofía / teología cristianas abrió nuevas vías para plantear en conocimiento y la comprensión de Dios y del mundo creado. La interpretación de *Génesis* 1, 1, cada vez que se realiza en profundidad, plantea una transformación esencial del instrumento filosófico, haciendo posible eso que llamamos una nueva forma de pensar, pues pone de relieve la presencia de elementos conceptuales cristianos (Dios como Persona, la libertad del actor creador, la historia como salvación y su fin escatológico), en el modelo filosófico neoplatónico.

La relación del cognoscente, su proximidad o distancia del mundo que conoce, busca -en un mismo movimiento- sostener el conocimiento que proporciona la fe y una búsqueda piadosa de la razón; este parece el sentido último que pretende sustentar la metáfora que estudiamos, es decir, un modo completamente nuevo de plantear la continuidad sensible – inteligible tras las huellas de Plotino. San Agustín lo expresó en términos de iluminación: la luz del Verbo que ilumina la realidad de la mente humana, para que pueda conocer más y mejor, y de las cosas, para que puedan ser conocidas más fácilmente; se trata de una luz que proviene de Dios, pero que, al mismo tiempo, está simple y sencillamente en la realidad, según las operaciones asignadas a los verbos *facere* y *perficere*. Dios da el ser a lo material y la reclama para que abandone la informidad que marca su origen.

El Eriúgena sigue la senda agustiniana, en perspectiva también hermenéutica, aunque parte de la *inquisitio veritatis* o comprensión de lo que se cree. En este proceso, es necesario comprender la naturaleza de la materia y las cuestiones que esta búsqueda conlleva: ¿es posible creer que la materia corpórea haya sido creada eterna y perfecta? En cuanto el Eriúgena es completamente consciente de que el intento del conocimiento de Dios se lleva a cabo mediante nociones derivadas de la naturaleza creada y que, por lo tanto, conduce a Dios de manera indirecta. Esto nos lleva al núcleo de la teología apofántica: Dios no puede ser conocido por lo que es, sino indirectamente, mediante la comprensión metafísica de la palabra revelada. Sin embargo, la condición de microcosmos permite al ser humano ocupar una posición privilegiada: pueda aproximarse al Incognoscible mediante el libro de la creación y del autoconocimiento.

En el horizonte de nuestro artículo, san Agustín y el Eriúgena constituyen dos piedras miliarenses en la vía que no solo hace compatible *philosophia et religio*, sino que fundamenta una filosofía / teología fundada parejamente en la autoridad y en la fundamentación argumentativa. La tradición neoplatónica, de este modo, alcanza nuevos registros, por su estrecha relación con el pensamiento cristiano.

Bibliografía

ALLARD, Guy - H., 1973. “La structure littéraire de la composition du *De divisione naturae*”, J. J. O’Meara – L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*. Dublin, Irish University Press: 147-157

ALVIRA, Rafael, 2000. “Unidad y diversidad en el neoplatonismo cristiano”. *Anuario Filosófico* 33,1: 29-41.

AUBRY, Gwenaëlle, 2000. “Puissance et principe: la *dýnamis pánton* ou puissance du tout”. *Kairós* 15: 9-32.

BEIERWALTES, Werner, 1969. “Augustins Interpretation von *Sapientia* 11, 21”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques* 15 : 51-61.

1990. “Eriugena’s Platonism”, *Hermathena* 149: 53-72.

2009. “Autoconciencia absoluta”, W. Beierwaltes, *Eriugena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Pamplona, Eunsa.

CALABRESE, Claudio César, 2020. “Una comprensión de la realidad en clave neoplatónica. Dos pasajes del *De ordine* de san Agustín”, *Revista de Humanidades* 41:105-128.

CAMPELO, Moisés María, 1989. “Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana”. *Estudio Agustiniano* 21: 149-181.

CANTÓN ALONSO, José Luis, 1996. “Le rôle herméneutique de la foi dans la pensée érigénienne”, G. Van Riel – C. Steel – J.J. McEvoy. *IOHANNES SCOTTIUS ERIUGENA. The Bible and Hermeneutics*. Leuven, Leuven University Press: 127-154.

COLLETTE-DUČIĆ, Bernard, 2007. *Plotin et l’ordonnement de l’être*. Paris, Vrin.

CORRIGAN, Kevin, 2005. *Reading Plotinus: A practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette (Ind.), Perdue University Press.

COUTURIER, Charles, 1955. “Structure métaphysique de l’être créé d’après saint Augustin”, *Recherches de Philosophie* 1 : 57-84.

CROUSE, Robert Darwin, 1996. “Primordiales causae in Eriugena’s interpretation of Genesis: sources and significance”, G. van Riel - C. Steel – J. J. McEvoy (eds), *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and hermeneutics*. Leuven, Leuven University Press: 209–220.

CÜRSGEN, Dirk, 2007. *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

D'ANCONA COSTA, Cristina, 1996. "Plotinus and later platonic philosophers on the causality of the First Principle". L. P. Gerson (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press: 356-385.

Gersh, Stephen, 1996. *Concord in Discourse. Harmonics and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism*, Berlin/New York, De Gruyter Mouton.

GILSON, Étienne, 2003. *Introduction à l'étude de saint Augustine*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

HARRINGTON, Michael, 2020. "Eriugena and the Neoplatonic Tradition". A. Guiu (Ed.), *A Companion to John Scottus Eriugena*, Leiden, Brill: 64-92.

HERMOSO FÉLIX, María Jesús, 2015. "El filósofo y el teurgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo", *Éndoxa: Series Filosóficas* 35: 27-48.

KENNEY, John Peter, 2021. "Augustine of Hippo". M. Edwards (Ed.), *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, New York, Routledge: 549-561.

KIJEWSKA, Agnieszka, 1996. "The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian", in Van Riel, G. – Steel, C. – McEvoy, J. (eds.), *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*. Leuven, Leuven University Press: 173-193.

— 2011. "The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's *Periphyseon*", *Anuario Filosófico* Vol. 44/1: 29-52.

KURDZIAŁEK, Marian, 1971. "Der Mensch als Abbild des Kosmos", A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*. Berlin / New York, Walter de Gruyter: 35-75.

LADRIÈRE, Jean, 1984. *L'Articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*. Paris, Éditions du Cerf.

MARENBNON, John, 2008. "Logic before 1100. The Latin Tradition", Gabbay, D - J. Woods, J. (eds.). *Handbook of the History of Logic. Volume 2 Mediaeval and Renaissance Logic*. Amsterdam, Elsevier: 1-65.

McKITTERICK, Rosamund, 1992. “Knowledge of Plato’s Timaeus in the Ninth Century: The Implications of Valenciennes, Bibliothèque Municipale MS 293”, H. J. Westra, *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honor of Edouard Jeuneau*. Leiden/New York/Köln, E.J. Brill: 85-96.

MORAN, Dermot, 1989. *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press.

NYVLT, Mark J. (2009). “Aristotle to Plotinus on the Status of Nous: The Passage from Dualism to Monism”, M. Achard – W. Hankey – J. L. Narbonne (éds.) *Perspectives sur Le Néoplatonisme*. Québec, Les Presses de L’Université Laval : 15-29.

O’MEARA, John J. 1997. “Eriugena’s Use of Augustine in his Teaching of the return of the Soul and the Vision of God”, R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*. Paris, CNRS: 191-200.

O’MEARA, Dominique M. 1997. “L’investigation et les investigateurs dans le *De divisione naturae* de Jean Scot Érigène”, in R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*. Paris, CNRS: 225-234.

PEGUEROLES, Joan, 1971. “La Formación o Iluminación en la Metafísica de San Agustín”. *Espíritu* 20 : 134-149.

SCHRIMPF, Gangolf, 1977. “Die Sinnmitte von *Periphyseon*“ in Roques, R. (éd.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Paris, CNRS : 289-305.

SCHÜRMAN, Reiner, 2016. *Des Hégémonies Brisées*. Mauvezin : Trans-Europ-Repress.

SOTO-BRUNA, María Jesús, 2016. “Eriúgena y Spinoza frente a la dialéctica de la causalidad”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5/6: 37-76.

—2020. “Comprensión del orden universal desde una ontología dinámica en Eriúgena”. *Scripta Medievalia* 13/2: 59-87.

STEEL, Carlos, 1996. “The Tree of the Knowledge of Good and Evil”, G. Van Riel – C. Steel – J. McEvoy (eds.), *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*. Leuven, Leuven University Press: 239-259.

THEILER, Willy, 1934. *Porphyrios und Augustin*. Halle/Saale: Niemeyer.

TONELLI, Malena, 2015. “Afinidades conceptuales entre Plotino y Nicolás de Cusa”. *Revista de Filosofía y Teoría Política* 46, <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn46a05>, [2022/07/02].

ULRICH, Jörg, 2010. “Widersprüchlichkeit und Kohärenz. Beobachtungen zu einem Argument der Polemik und Apologetik im zweiten Jahrhundert”, F. R. Prostmeier – H. E. Lona. (Hrsg.), *Logos der Vernunft - Logos des Glaubens*. Berlin/New York, Walter de Gruyter: 53-76.

ZAMORA CALVO, José María, 2016. “El primer principio, ‘potencia de todas las cosas’, en Plotino”, *Éndoxa: Series Filosóficas* 38: 131-144.