

## LA NATURALEZA COMO CLAMOR DEL SILENCIO: LA DOCTRINA DE LA TEOFANÍA SEGÚN ERIÚGENA

Oscar Federico Bauchwitz  
Universidad de Natal (Brasil)

### RESUMEN

La doctrina de la teofanía es un punto central de la filosofía de Juan Escoto, llamado Eriúgena. Confluyen en tal doctrina elementos neoplatónicos que ponen en evidencia la relación entre Creador y creación, al tiempo que expresan el sentido fundamental de la diferencia que nombra la naturaleza en cuanto aparición y ocultamiento.

**Palabras clave:** Eriúgena, teofanía, neoplatonismo medieval.

### ABSTRACT

The doctrine of theophany is one of the central point of the philosophy of John Scot, called Eriugena. In this doctrine Neoplatonic elements evidence the relation between Creator and Creation and express the significance of the fundamental difference that determines Nature as apparition and concealment.

**Key words:** Eriugena, theophany, medieval neoplatonism.

La idea de la participación en la filosofía de Juan Escoto, llamado Eriúgena, evidencia una relación íntimamente lógica entre las causas primordiales y sus efectos que, incluso, es legítimo pensar que la creatura puede ser vista como eterna. Esta aparente contradicción se explica: se entiende que es creada cuando se manifiesta en las condiciones de tiempos y lugares y en sus razones y diferencias específicas, al tiempo que puede ser vista como eterna en la medida en que sus causas permanecen en la sabiduría divina, que no es otra cosa que el medio dónde ellas subsisten. Con ello se funda una perspectiva que entiende que por medio de la creatura es Dios quien se manifiesta, por lo que todas las creaturas pueden ser entendidas como ciertas apariciones divinas, esto es, las teofanías.<sup>1</sup> En este sentido, la teofanía, nombra la paradoja de la *ineffabilis diffusio*, que dice que lo infinito deviene finito, que lo incomprendible deviene comprensible, que el silencio deviene clamor.

El término surge en las primeras páginas del *Periphyseon* y está relacionado con la posibilidad y el sentido de la visión beatífica del Creador. Eriúgena entiende que Dios permanece en su invis-

---

1 Cf. Alonso, J.M.: «El concepto de teofanía es siempre un concepto que realiza la función de salvar la trascendencia divina», 364, en «Teofanía y visión beata en Escoto Eriúgena», *Revista Española de Teología*, 10, 1950, 361-389.

ble unidad, por lo que toda contemplación de Dios es indirecta, es decir, por medio de ciertas apariciones. Lo fundamental en la doctrina de las teofanías es la reunión que supone entre Dios y el intelecto humano, por medio del mundo en que vive el hombre. Y, puesto que el mundo se gesta en la palabra humana, es en ella que Dios se manifiesta, o por mejor decir, Dios aparece haciendo del hombre su medio. Por medio del hombre, por medio de su palabra, es Dios quien viene a manifestarse – «*non enim alibi habitat Deus, nisi in humana et angelica natura, quibus solis donatur contemplatio ueritatis*».<sup>2</sup> La enseñanza de esta doctrina, sin embargo, no sólo determina la salvación de cada uno de los seres humanos y del resto de la creación, sino que también es la apertura para pensar que la búsqueda de la verdad infinita muestra ser y es la superación del ser humano y de su conversión en Dios, *théosis*, y que, sobre todo, es una conclusión de la dialéctica.

Como indica su etimología, *theophania*, por una parte designa a Dios, que Eriúgena entiende traducir *Theós*, pues este término deriva de los verbos griegos *theoró* y *théo*, y significa «el que ve» y «el que corre», respectivamente. Dios es el Vidente porque ve todo las cosas en sí mismo, pues fuera de él no hay nada y, por otra parte, corre todas las cosas dándoles existencia (I.452C); *phanía*, a su vez, está relacionada con *pháos*, luz, y al verbo griego *phaíno*, que Eriúgena traduce por aparecer,<sup>3</sup> esto es, ser visible, venir a la luz, de donde proceden también *phantasia* o *phantasma* o *phantastico*. Por tanto, una teofanía es una apariencia o aparición de Dios.<sup>4</sup>

El problema que se asoma por detrás de tal empresa etimológica no es otro que la ambigüedad de propio término respecto a su status ontológico. Uno de los modos de la diferencia fundamental entre ser y no ser consiste en entender que aquello que aparece en tiempos y lugares es, mientras que lo que no aparece, sus causas, no es. Eriúgena utiliza el ejemplo de la semillas que, mientras no fructifican y se mantienen en el silencio de su virtualidad pueden ser entendidas que no son, y cuando sus frutos nacen y crecen y se dan a la vista, se dicen que son. Hacer aparición, es decir, aparecer, venir a ser y a mostrarse, subsistiendo en las causas y en las razones de cada diferencia específica. Ahora bien, si lo que es, viene a ser en la palabra, como exige la definición primordial de *physis*, entonces es en el conocimiento del alma humana, donde el mundo viene a ser. En ella se define, en ella tiene lugar y llega a aparecer como mundo. Y esto es así, no sólo para el mundo visible, sino también para lo invisible, corpóreo e incorpóreo y todas las demás cosas que son aprehendidas por los sentidos o por la inteligencia, pues como dice el Maestro, citando a Máximo, confesor, en la naturaleza humana: «confluyen todas las cosas que son creadas por Dios, componiendo una armonía singular de diversas naturalezas como de distantes sonidos».<sup>5</sup>

Es propio de la naturaleza humana dar lugar al tránsito de toda la creación y hacer que sean vistas como obra de Dios. Por tanto, en ningún otro lugar se pueden dar aquellas apariciones que no sea en el conocimiento del alma humana. Luego, es hacia el movimiento del alma humana donde

2 Periphyseon, V.982C

3 V.962D: «phaíno, cuius interpretatio est appareo».

4 J. Fousard aborda el tema de la fantasía analizando los diversos usos del término, y considera que en él se encuentra un concepto fundamental de la filosofía de Eriúgena: «Les variations de l'idée de phantasia, loin d'être le signe d'un manque de rigueur, attestent tout au contraire que nous sommes ici dans l'un lieux où l'érigénisme s'elabore», «Apparence et apparition. La notion de 'phantasia' chez Jean Scot», en *Jean Scot et la histoire de la Philosophie* (Roques, 1977), 337-348. Ver también los comentarios de Jeuneau en la edición del *Commentaire sur l'évangile de Jean*, 180 n 5: «Sa forme latinisée (phantasia) revient ... pas moins 149 fois dans le *Periphyseon*».

5 II.530D

debe dirigirse la búsqueda del sentido teofánico. Eriúgena entiende que también el hombre puede ser visto como manifestación y ocultamiento a la vez. Se oculta en sí mismo y no es en su *intimus motus* y viene a manifestarse y ser, por medio de las imágenes que produce dentro de sí mismo y que expresa por medio de las palabras y otros señales. En sí misma, la esencia humana, esto es, su intelecto permanece informe y silencioso, como dice el Maestro:

«mientras aparece externo en varias figuras comprensibles a los sentidos, permanece siempre interno y no abandona el incomprensible estado de su naturaleza; y antes que llegue a ser aparente, se mueve el mismo dentro de sí mismo; y por lo tanto, silencia y clama, y mientras silencia clama y mientras que clama silencia; y lo invisible es visto, y mientras que es visto es invisible; y lo incircunscrito es circunscrito, y mientras está circunscrito persevera incircunscrito; y cuando quiere se incorpora en letras y voces, y mientras se incorpora, en sí mismo subsiste incorpóreo».<sup>6</sup>

Mas, ¿qué es lo que clama el hombre y qué silencia? y ¿cómo puede estar en silencio cuando clama? El clamor del hombre gesta mundos, él es el hacedor, la *officina omnium*, en él todas las cosas aparecen y son. El clamor designa la propia aparición del hombre. El hombre manifestándose a sí mismo aparece como clamor. Este es su modo de aparecer y su modo de realizarse como creatura. Todas las cosas ocultas en la unidad inefable de las causas primordiales, vienen a aparecer en y por la palabra humana. Sin embargo, puesto que su aparición, esto es, su clamor coincide con la aparición del mundo, el hombre se muestra como mundo y, por eso mismo, como lo que no es. Por ello, el silencio nombra lo que se oculta del hombre, su esencia, el *intellectus* o *mens* o *animus*, que permanece en sí mismo incomprensible e invisible. Ahora bien, que el hombre pueda conocer el mundo de los efectos no significa que llegue a conocer qué es este mundo. El ser del mundo, y el suyo mismo, permanece oculto por lo que se ve. Ninguna creatura puede conocer la esencia de su existencia, pues elude toda comprensión y es más propiamente conocida por la negación y por la ignorancia.<sup>7</sup> Conociendo como es el mundo el hombre conoce lo que no es. Y en esto no hay pena o castigo, sino que es propio del ser humano ser *summi boni speculum*,<sup>8</sup> en ello se constituye su privilegiada posición en medio de la creación. Ser hombre es, pues, reflejar aquello de lo que él mismo es imagen: Dios. Su esencia, por tanto, consiste en la infinita mostración de lo que ni es él mismo, ni es la naturaleza divina en sí misma, sino la manifestación de todas las cosas que en ella participan. De este modo, clamando, el hombre se encamina hacia el silencio de la unidad inefable, la sapiencia del no saber que da acceso a Dios y a sí mismo. Infinita y paradójica vocación la del hombre: por medio de su palabra dar voz a, y ponerse en camino hacia, el silencio.

El hecho de que en el hombre se dé una cierta paradoja, pues se dice que su clamor silencia y su silencio clama, no es sino la expresión del modo por el cual Dios mismo se manifiesta en su cre-

6 III.633BC: «dum sic extrinsecus apparet semper intrinsecus inuisibilis permanet dumque in uarias figuras sensibus comprehensibiles prosiliter semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit et priusquam exterius patefactus fiat intra se ipsum se ipsum mouet, ac per hoc et silet et clamat et dum silet clamat et dum clamat silet et inuisibilis uidetur et dum uidetur inuisibilis est et incircunscriptus circunscribitur et dum circunscribitur incircunscriptus perseuerat et dum uult uocibus et litteris incorporatur et dum incorporatur incorporeus in se ipso subsistit (...)»

7 Para una nuestra exposición más detallada del papel de la ignorancia en la filosofía de E., véase «El conocimiento de la Ignorancia según Eriúgena», en ACTAS DEL III CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA MEDIEVAL, Zaragoza, 1999.

8 IV.790C: «Et animus quidem, in quo tota animae uirtus constat, ad imaginem dei factus, et summi boni speculum, quoniam in eo diuinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat».

ación. Como vimos, de él se considera que es principio, medio y fin, porque todas las cosas participan del flujo de la divina bondad. De este modo, «todas las cosas que se dicen ser, son sus teofanías pues en ella misma subsisten verdaderamente».<sup>9</sup> Por tanto, concluye, el Maestro:

«Todo lo que es entendido y sentido no es nada más que la aparición de lo no aparente, manifestación de lo oculto, afirmación de la negación, comprensión de lo incomprensible, clamor de lo inefable, acceso de lo inaccesible, sentido de lo ininteligible, cuerpo de lo sin cuerpo, esencia de lo superesencial, forma de lo sin forma, medida de lo inmensurable, número de lo innumerable, peso de lo que no tiene peso, materialización de lo espiritual, visibilidad de lo invisible, lugar de lo que no tiene lugar, tiempo de lo que no tiene tiempo, definición de lo infinito, circunscripción de lo incircunscrito y todas las otras cosas que son consideradas y percibidas únicamente por el intelecto y no pueden ser retenidas en los recesos de la memoria y que escapan a la mirada de la mente».<sup>10</sup>

Es la disposición del mundo, ordenado por la inefable difusión de la bondad divina, la que sitúa el conocimiento humano en la posición de hacer ver lo que es invisible, de mostrar lo que se oculta, de dar voz al silencio. Así, el mundo que el hombre toma y hace suyo, en sus usos,<sup>11</sup> se da como imagen o fantasía. «Una fantasía, escribe Eriúgena, es un tipo de imagen o aparición tomada de una forma visible o invisible impresa en la memoria».<sup>12</sup>

Cabe al movimiento del alma hacer que esta imagen acabe por mostrar aquello de lo que ella es imagen. Su conocimiento consiste en una Analítica de imágenes, esto es, de hacer ver lo que no se muestra en la imagen; de conducir la imagen de lo sensible hacia aquello de lo que ella es la imagen, su propia causa. Se trata de encontrar para cada imagen el original que la imagen copia, ésta es la labor humana: reconducir las copias a sus prototipos. Con ello, el conocimiento humano determina un mundo propio, *tercius mundus*, escribe Eriúgena,<sup>13</sup> y es en él donde las apariciones divinas deben ocurrir, pues ahí se reúne lo que es sensible, y habita la multiplicidad de las diferencias, con lo que es invisible y espiritual, y de ellos forma en sí mismo un conocimiento:

«Pues de lo que le es inferior el alma recibe las imágenes de las cosas sensibles, que los Griegos llaman *phantásai*, como de lo que le es superior, es decir, de las causas primordiales, implanta dentro de sí misma las cogniciones que son comúnmente llamadas por los Griegos *theopháneiai* y por los Latinos *divinae apparitiones*».<sup>14</sup>

9 III.633A: «Caetera enim quae dicuntur esse ipsius theophaniae sunt quae etiam in ipsa vere subsistunt»; y III.681A: «omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania, id est diuina apparitio, potest appellari».

10 III.633B: «Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, inuisibilis uisibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti deffinitio, incircunscripti circunscriptio et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt».

11 I.498A: «Circa nos sunt omnia sensibilia quibus utimur».

12 V.962C: «Phantasia uero est imago quaedam et apparitio de uisibili uel inuisibili specie memoriae impressa».

13 Homilia 294B

14 II.576D-577A: «ut enim ex inferioribus sensibilibus rerum imagines quas Greci phantasai uocant anima recipit ita ex superioribus, hoc est primordialibus causis, cognitiones quae a Grecis theopháneiai, a Latini diuinae apparitiones solent appellari».

Una imagen, por tanto, es una fantasía cuando se refiere a los efectos y una teofanía respecto a las causas primordiales. Con ello se establece una diferencia entre estas imágenes, puesto que las fantasías parecen oponerse a las teofanías en función de lo que ellas son imágenes, aunque por sí mismas, como impresiones de la memoria ellas poseen el mismo valor y ni siquiera podrán ser falsas.<sup>15</sup> Una fantasía, necesariamente, es una imagen tomada de la naturaleza, pues nada que sea desprovisto de substancia o forma puede ser concebido en ella.<sup>16</sup>

Según Eriúgena, el mundo es una «medicina para el espíritu»,<sup>17</sup> en él y por él el alma humana puede llegar a curarse de su pecado, que nada más es que el movimiento irracional y que se dirige para fuera de Dios. Por ello, con las fantasías se inicia el proceso de curación del ser humano. Este proceso parte del mundo y conduce a Dios, por medio de la más elevada contemplación del alma humana. Una contemplación que cura, pero que, como veremos, también puede ser entendida como muerte.

Las fantasías establecen el punto de partida de una contemplación más elevada. En este sentido, ellas designan la capacidad y el modo del conocimiento humano. Es a partir de lo que aparece que el hombre debe procurar la verdad. Y esto, como vimos, no es una opción, como si fuera posible alcanzar algún conocimiento por otro medio. Las fantasías, en este sentido, son necesarias e inevitables. Ellas son el medio por el cual el alma entra en contacto con lo que es exterior a ella, primero por los «guardianes de la ciudad del alma»,<sup>18</sup> los sentidos corporales, y luego, en esa parte del alma llamada sensibilidad. Eriúgena asigna al alma un movimiento trino y al mismo tiempo uno, pues esta sensibilidad, aunque es el comienzo del conocimiento, no es la esencia del alma, es decir, si el hombre se embarca en busca de algún conocimiento, es en función de su propio intelecto que guarda en sí mismo la inclinación natural y esencial de procurar a Dios. El intelecto exige esta búsqueda pues en ella se realiza. Intelecto y sensibilidad son como los extremos del alma humana y encuentran en la razón su intermediario, que relaciona las imágenes que la sensibilidad deposita en su memoria, con los prototipos de estas mismas imágenes y percibe que en ellas es Dios quien se manifiesta. En este sentido, aunque posee un origen exterior, la fantasía no es ajena al alma humana, sino que le pertenece y forma junto a la razón y al intelecto su propia unidad. Los tres momentos del conocimiento humano son, en realidad, uno. Por tanto, si el mundo es una manifestación del Uno, el alma es la imagen de la Trinidad divina.

Una vez que se ha evidenciado el papel de las fantasías y el modo por el cual el hombre ocupa un papel decisivo y único en la manifestación divina, resta considerar en que consiste una teofanía. La definición eriúgeniana de una teofanía confirma la paradoja que ella supone, pues una teofanía se entiende tanto de la creatura cuanto del Creador:

«La teofanía no proviene de otro, sino de Dios; y surge por condescendencia de la Palabra divina, (...) 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

15 V.962D: «Qua igitur ratione phantasia ueritati opponeretur, cum et ipsa ueritas per seipsam inconspicua in suis phantasiis, quam uocant theophanias, quarentibus se occurrit et ineffabili modo manifestat?».

16 V.963A: «Omne quippe, quod omnino caret substantia et forma et qualitate, nulla potest imaginari similitudine seu apparitione, ac per hoc nulla phantasia».

17 V.959B: «Eo enim modo spiritualis medicinae imaginem suam Deus uoluit et in seipsam et ad seipsum reuocare».

18 V.977C: «ucluti per quinque portas ciuitatem animae intrant» y II569D.

la misma Palabra. Y no hablo de aquella condescendencia ya pasada de la humanización, sino de la que se realiza por *théosis*, esto es, deificación de la creatura». <sup>19</sup>

Este movimiento, de descenso y ascenso, de la Palabra divina y de la naturaleza humana respectivamente, expresa el modo del encuentro entre Dios y hombre, la deificación. Lo que es fundamental en el encuentro es su virtualidad, es decir, que sea posible, que pueda acontecer. Ya sea en función de la gracia o del amor divino, el hombre puede descubrir en sí mismo la capacidad de su naturaleza, de ver en sí mismo a Dios y ser parte de la inefable unidad. Por ello, cuando se nombra Dios, se puede entender también, la forma que Dios asume en el intelecto humano. Como escribe Eriúgena:

«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 (...) los griegos suelen denominar este modo *theopháneia*, esto es aparición de Dios». <sup>20</sup>

Con esta definición se pone de manifiesto que la teofanía depende de la actividad intelectual y racional de la creatura, por tanto se entiende que es en el hombre —o en el ángel— donde la teofanía ocurre. Ahora bien, Eriúgena dice según la *capacitas* de cada uno, es decir, todos los hombres son aptos y fueron creados para la contemplación de Dios; si hay diferencia entre una teofanía y otra, ella no se origina en la naturaleza humana, como si unos fueran más capaces que otros de alcanzar esa contemplación, sino porque la *inexhausta diffusio* de la bondad divina desde la nada, sólo puede ser percibida a partir de aquellas imágenes que el alma de cada hombre forma en sí mismo. La diversidad de teofanías es también la afirmación de la plena libertad del alma humana en su búsqueda de verdad: «Yo digo 'en las teofanías' en plural porque las naturalezas intelectuales y racionales no contemplarán la verdad de la misma manera, sino según el nivel de contemplación proporcionado y definido en cada uno de acuerdo con su apropiada proporción». <sup>21</sup>

A la relación inmediata entre el conocimiento humano y la manifestación de Dios, se denomina teofanía. Esta relación, como vimos, se funda en la virtud analítica del conocimiento, que unificando toda la naturaleza, viendo a Dios en las creaturas, en él mismo se convierte. Y, se convierte en Dios, no sólo como metáfora de una vida correcta, sino porque el intelecto es formado por su imagen, pues, «cualquier cosa que el intelecto pueda comprender en aquello mismo se convierte». <sup>22</sup> Hacerse Dios, esto es, *théosis*, significa la superación de la finitud humana. En este sentido, *theophanía* y *deificatio*, nombran una misma experiencia, a saber, la contemplación de la verdad.

19 I.449AB: «Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri uero ex condescensione diuini uerbi, (...) ueluti deorsum uersus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et exaltatione sursum uersus humanae naturae ad praedictum uerbum per diuinum amorem. Condiscensionem hic dico no eam quae iam facta est per incarnationem sed eam quae fit per theosin, id est per deificationem, creaturae».

20 I.446D: «Non enim essentia diuina deus solummodo dicitur sed etiam modus ille quo se quodam modo intellectuali et rationali creaturae prout est capacitas unius cuiusque ostendit deus saepe a sancta scriptura uocitatur. Qui modus a Grecis theopania, hoc est dei apparitio, solet appellari».

21 V.905B: «In theophaniis autem dixi pluraliter, quoniam nec intellectuales nec rationales naturae eodem modo ueritatem contemplaturae sunt, sed unicuique earum secundum propriam analogiam altitudo theoriae distribuitur atque definitur».

22 I.450A: «quodcunque intellectus comprehendere potuerit id ipsum fit».

Puesto que la naturaleza humana está capacitada para la experiencia de la verdad, las teofanías parecen estar al alcance de todos los hombres. Si eso no ocurre con frecuencia, ciertamente no se debe a alguna limitación propia del ser humano, sino únicamente al error, que es lo que ocurre cuando el movimiento del hombre es irracional y toma por verdadero lo que es falso. Como veremos más adelante, para Eriúgena, el error acabará por ser identificado con el mal y el pecado. El error designa, pues, el olvido de la capacidad del alma, y esto significa desviarse de su propia esencia y regocijarse en las fantasías de las cosas sensibles y temporales, creando un mundo de fantasías que más merecerían ser llamadas de sombras,<sup>23</sup> un mundo que propiamente no existe,<sup>24</sup> mas que, implantado en su memoria, permanecerá para siempre. Este es un punto decisivo de la escatología eriugeniana, su teoría del cielo e infierno, pues la bendición o la condena supone la memoria de cada uno, fantástica en el caso del pecador, de Dios para los agraciados. Entretanto, que el error determine la existencia del mal, no significa que el movimiento errático sea fruto de la infinita libertad que posee el hombre: incluso, en sus pecados el alma está en búsqueda de Dios.<sup>25</sup> Y si no lo encuentra, si yerra y, al contrario de dirigirse a Dios, se dirige hacia lo falso, no se debe a la mala formación de las fantasías en su memoria, es decir, no es la capacidad humana la causa de lo que es falso, sino el desvío del fin de su propio movimiento natural, la ignorancia de sí mismo y de la eternidad que subyace en él. Lo que es más propio de las bestias que de un ser humano.<sup>26</sup>

La teofanía en cuanto contemplación de la verdad, supone, por tanto, un procedimiento correcto de la razón, y en cuanto tal, determina el destino del ser humano; la posibilidad de superar lo que es circunstancial y accidental y de encontrar en ello *aliquod unum individuum quod solui nequit neque destrui* (I.479C). La cuestión, entonces, debe ser ¿qué legitima este procedimiento, es decir, cómo evitar el error y el horror de un conocimiento falso? Las palabras del Maestro son claras:

«cuando surge la pregunta sobre como la naturaleza creada puede subir más allá de sí misma para ser capaz de unirse a la Naturaleza creadora, cada examen de los que estudian la potencialidad de la naturaleza fracasa. Pues ahí no vemos una razón de la naturaleza sino la inefable y la incomprensible excelencia de la gracia divina. Pues en ninguna substancia creada naturalmente existe el poder para sobrepasar los límites de su naturaleza propia y directamente lograr al mismo Dios en sí mismo. Pues esto es de la gracia sola, no de ninguno poder de la naturaleza».<sup>27</sup>

23 V.963A: «Siquidem phantasiae, quae de falsis fictisque corporibus immundorum spirituum in sensibus hominum, quos deludunt, effigiantur, umbrae proprie appellandae sunt, non autem phantasiae».

24 Cf. Cristiani, M.: «le pêché n'a pas de réalité ontologique propre: le désordre qu'il peut provoquer n'arrive jamais à dépasser les limites, le lois éternelles... la perfection de l'universitas», «La notion de loi dans le De praedestinatione de Jean Scot», 287 en *Jean Scot Érigène et l'histoire de la Philosophie* (Roques, 1977), 277-288.

25 V.919A: «etiam in delictis suis peruersisque antractibus Deum suum, a quo est, et ad quem contemplandum condita est, semper quaerit». La búsqueda es inevitable. Cf. Alonso, J.L.: «Dios no simplemente falta, sino que hace falta», «Pecado y Existencia. Notas sobre el pensamiento de Escoto Eriúgena», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3, 1996, p.170.

26 IV.761A: «Sed decepta et lapsa, prauae suae uoluntatis tenebris obcaecata, et seipsam et creatorem sui obliuioni tradidit (...) irrationabilibus uero mortalibusque animantibus proxima turpissimaque similitudo»; y V.941C: «Non enim longe a brutis animalibus distat, qui seipsum communemque humani generis naturam ignorat».

27 II.576AB: «(...) dum peruenitur ad considerandum quomodo natura creata extra se ipsam potest ascendere ut creatrici naturae ualeat adhaerere omnis de potentia naturae ratiocinantium inquisitio deficit. Non enim ibi naturae ratio sed diuinæ gratiae ineffabilis et incomprehensibilis altitudo conspicitur. Nulli siquidem conditae substantiae naturaliter inest uirtus per quam possit et terminos naturae suae superare ipsumque deum immediate per se ipsum attingere. Hoc enim solius est gratiae, nullius uero uirtutis naturae».

La diferencia entre naturaleza y gracia es determinante en la búsqueda de la verdad y está relacionada propiamente con la posibilidad de la deificación. Ambas, sin embargo, provienen de una misma causa, que es la infinita bondad, mas, mientras la naturaleza, *data*, es entendida de todas las creaturas que vienen a existir, la gracia, *donum* es reservada para aquellas creaturas que pueden llegar a contemplar la verdad y convertirse en ella. Pues, «una cosa es retornar al paraíso», algo exigido por el retorno que se manifiesta en la naturaleza, «otra es comer del árbol de la vida», la visión eterna que sólo algunos obtienen.<sup>28</sup>

La gracia como elemento diferenciador de fantasías y teofanías, sigue el principio que dice que lo que define debe ser mayor que lo que es definido, por éste, ninguna creatura puede definirse a sí misma. En el caso de la creatura racional e intelectual que es el hombre, su definición sólo podrá estar dentro de la mente divina que conoce lo que ha creado. Así, el hombre nunca podría llegar a conocer la causa de la que es imagen, salvo por una condescendencia divina, que parece premiar y adorar con sus apariciones la vida de aquellos que lo procuran. En este sentido, la gracia es un obsequio divino, un *donum* que permite a los hombres sabios, por un inefable modo, la contemplación de la verdad: «y estos que son buenos, por la abundante gracia, reciben de arriba, una inefable belleza más allá de sus propios poderes».<sup>29</sup>

La gracia, por tanto, es condición necesaria para la meta más elevada de la contemplación intelectual. Sólo por su intervención es posible lo imposible: que la verdad infinita encuentre límites y que sea contemplada por aquellos que la procuran y se mueven naturalmente, es decir, aquellos que siguen su vocación de imagen y que están constantemente en búsqueda de la verdad, llegarán a encontrar la verdad que anhelan, no la propia verdad sino las imágenes que la muestran, las teofanías. Es como escribe el irlandés acerca del movimiento del alma humana:

«siempre busca y por un algún admirable modo, descubre lo que busca y no lo descubre, porque no se puede descubrir. Descubre por las teofanías, no descubre por la contemplación de la naturaleza divina misma. Teofanías, es decir, las especies visibles e invisibles, de las cuales, por su orden y belleza, se conoce que Dios existe, y descubre no qué es, sino únicamente que es, pues la propia naturaleza de Dios ni se dice ni se entiende: pues la luz inaccesible supera a todo intelecto».<sup>30</sup>

La búsqueda de la verdad, de sí mismo y de su causa, es infinita por naturaleza, de modo que por medio de las teofanías, con la gracia que le permite descubrir sus capacidades, el hombre puede llegar a encontrar lo que no puede ser encontrado. En este sentido, la teofanía no es únicamente una fantasía que se dirige hacia las causas primordiales y a Dios mismo, sino que nombra el modo del ser humano, la disposición de esperar por lo inesperado: que lo infinito devenga finito, que lo ocul-

28 V.979A: «Aliud enim est in paradysum redire, aliud de ligno uitae comedere».

29 V.950C: «ut in his, qui boni sunt, quandam ineffabilem pulchritudinem ultra suas uirtutes gratia largiente de sursum accipiat».

30 V.919C: «semper quaerit, mirabilique pacto quodammodo inuenit, quod quaerit, et non inuenit, quia inuenire non potest. Inuenit autem per theophanias, per naturae uero diuinae per seipsam contemplationem non inuenit. Theophanias autem dico uisibilium et inuisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus esse, et inuenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur: superat namque omnem intellectum lux inaccessibleis».



to se manifieste. Asimismo, el horizonte que determina la espera no tiene límites, toda la creación puede mostrar a Dios, esto es, devenir teofanía y evocar en el hombre la consciencia de la eternidad como el fin de su propia existencia.

Es a partir de las diferencias que la naturaleza manifiesta, como la búsqueda de la verdad puede ser recompensada con las teofanías. Por tanto, para poder encontrarla, es necesario estar ya en camino hacia ella. La presencia de la gracia designa, pues, la posibilidad de este encuentro, del contacto entre la imagen y el prototipo. Eriúgena hace uso de una metáfora que posee una larga tradición para mostrar de que forma la teofanía nombra el encuentro entre Dios y el hombre:

«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 el mismo se le tiene por luz, así la naturaleza humana unida a Dios, en todo se dice que es Dios, no porque deje de ser 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 perceptible 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 se mezcla con el aire puede ser aprehendido por ellos».<sup>31</sup>

La imagen del aire iluminado, que es aire y aparece como luz viene a ilustrar la plenitud y realización del ser humano. Por medio de la teofanía el hombre se une a Dios y aparece como Él, no porque pierda parte de su naturaleza, sino porque él mismo se descubre de tal modo en la verdad, que su palabra, es decir su manifestación, ya no muestra nada que no sea Dios. Asimismo, como la luz no es percibida sino por medio del aire, la inefable unidad de la naturaleza divina no se manifiesta salvo por medio de la palabra humana, el lugar natural para su aparición. Mas, en la medida en que el hombre muestra la naturaleza divina como verdad, él mismo es de tal modo formado por ella que ya no es más el hombre quien se muestra sino únicamente Dios. Haciendo de su palabra el ámbito para la aparición de la verdad, el hombre mismo se muestra como Dios, y esa es su verdadera vocación, es decir, su palabra da luz y descubre lo que no puede mostrarse fuera de ella misma, su palabra muestra a Dios:

«Y por esto entiende que la esencia divina es por sí misma incomprendible, mas unida a la creatura intelectual, por un modo admirable, aparece, de modo que ella misma, es decir, la esencia divina, aparece únicamente en aquella, es decir, en la creatura intelectual. Pues su misma inefable excelencia, supera a toda naturaleza que participa en ella, que ninguna otra cosa, sino ella misma se presenta a las inteligencias, mientras que por sí misma, como dijimos, de ningún modo aparece».<sup>32</sup>

31 I.450A: «Sicut enim aer a sole illuminatus nihil aliud uidetur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat sed quia lux in eo praeualeat ut id ipsum luci esse aestimetur, sic humana natura deo adiuncta deus per omnia dicitur esse, non quod desinat esse natura sed quod diuinitatis participationem accipiat ut solus in ea deus esse uideatur. Item absente luce aer est obscurus, solis autem lumen per se subsistens nullo sensu corporeo comprehenditur; cum uero solare lumen aeri misceatur tunc incipit apparere ita ut in se ipso sensibus sit incomprehensibilis, mixtum uero aeri sensibus possit comprehendi».

32 I.450B: «Ac per hoc intellige diuinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adiunctam uero intellectuali creaturae mirabili modo apparere ita ut ipsa, diuina dico essentia, sola in ea, creatura intellectuali uidelicet, appareat. Ipsius enim ineffabilis excellentia omnem naturam sui participem superat ut nil aliud in omnibus praeter ipsam intelligentibus occurrat dum per se ipsam, ut diximus, nullo modo appareat».

Si bien la teofanía designa un don divino, por el cual la infinitud divina permite ser contemplada por medio de lo que es finito y creado, también es cierto que la misma naturaleza humana está capacitada, e incluso pensada de una manera tal, que el descenso de lo que es infinito también puede ser visto como un ascenso de la finitud humana y, por tanto, como la superación de sí mismo. Sin la posibilidad de ver a Dios, de hacer que Dios se manifieste en su palabra, la laboriosa tarea humana nunca podría alcanzar la plenitud. Y en esto no hay ningún optimismo por parte de Eriúgena, sino la verdad de la propia naturaleza, que exige que lo que es creado alcance su fin y en él encuentre reposo. Por esa razón, una teofanía no es sólo una promesa de una vida futura sino una posibilidad que dormita en cada uno de los hombres. Asimismo, si esta posibilidad no llega a producirse, si el hombre se recrea en las fantasías de este mundo, sin percibir que debe ir más allá de las mismas, no solamente es el hombre quien no se realiza, sino que es Dios quien no se manifiesta ni da a conocer su existencia. Nada podría ser peor que esta ignorancia, no conocerse a sí mismo y por consecuencia, no conocer al Creador: es el propio mundo lo que carece de sentido. Sin el conocimiento del origen y del destino, la existencia humana pierde la dignidad racional e intelectual que posee. En este sentido, la teofanía es una enseñanza para la vida misma, le da sentido y orienta, es decir, la teofanía, en cuanto posibilidad de verdad, sirve de referencia para cada uno de los hombres, como si cuestionara a cada uno por el valor de su existencia y de su obrar. La teofanía es, pues, la hipótesis a partir de la cual el filósofo, en su búsqueda de verdad, debe orientar su pensamiento:

«Y si bien la naturaleza humana mientras lleva esta vida mortal no puede ella misma adherir a Dios, entretanto por la gracia de su Creador, le es posible y natural adherir, y no impropriamente se dice que adhiere. Pues, con frecuencia posibilidad suele ser entendido como experiencia, y lo que es determinado para ocurrir algún día, es considerado en el presente y ya realizado».<sup>33</sup>

La presencia de la gracia abre las puertas de la eternidad al ser humano. Es de hecho una apertura, una iluminación que permite al hombre recordar su propio modo de ser.<sup>34</sup> Fundamental es que la posibilidad de *adherere* a Dios es natural al ser humano. Para unirse a Dios, el ser humano sólo puede hacer uso de su capacidad y de su modo de ser, y eso parece ser suficiente, es decir, una vez iluminado por la gracia divina, despertando en sí mismo a sus facultades naturales y su verdadera vocación, el hombre se embarca en busca de la verdad. Tal búsqueda es infinita en virtud de lo que busca, pues lo que procura el hombre no puede ser encontrado en este mundo, y sin embargo, fuera de éste, ya no hay nada que buscar. No se encuentra en este mundo porque el mundo que se manifiesta no es sino la aparición de lo que no aparece, esto es, la procesión de la esencia divina; y, por otro lado, ¿qué podría haber fuera de Dios verdaderamente, si él abarca toda la creación?

La paradójica e incesante búsqueda, como vimos, nombra el modo del ser humano, buscar lo que no puede ser encontrado. Como la misma naturaleza humana cuando se manifiesta incorporándose en la palabra, aún así permanece en el silencio que la palabra oculta; así el mundo de los efec-

---

33 IV.759D-760A: «Et quamuis humana natura, dum in hac uita mortali uersatur, adhaerere deo re ipsa non possit, ueruntamen, quoniam possibile est ei et naturale creatori suo adhaerere eius gratia cui adhaeret, adhaerere non incongrue dicitur. Saepe enim possibilitas pro experimento solet accipi, et quod certum est quandoque fore, pro praesenti computari et iam peracto».

34 III.656D: «Suadere quoque eiusdem est quia potest solus aperire sensum quaerentium et intellectum».

tos y de las imágenes, ocultan la verdad de la que proceden. Esta verdad no es otra cosa que las causas primordiales que subsisten en la Palabra divina que da existencia a todas las creaturas. Ahora bien, puesto que las causas están en Dios, ellas mismas son apariciones divinas y por eso mismo, sus teofanías. Así, conocer las creaturas, es ya un modo de ver a Dios, de ver en la creatura lo que no aparece, ni puede aparecer. Y, por otra parte, en la medida en que el ser humano llega a contemplar estas apariciones divinas, él mismo está formado por ellas:

«Así como la mirada de nuestros ojos no puede captar las formas y los colores de las cosas sensibles a menos que estén mezcladas y unidas con los rayos del sol, así las almas de los santos no pueden recibir el puro conocimiento de las cosas espirituales trascendiendo toda inteligencia a menos que ellos primero hayan sido partícipes en la incomprensible verdad».<sup>35</sup>

En esto consiste la deificación, es decir, cuando el hombre alcanza la verdad, debe ser ya partícipe de ella y, sin embargo, ahí ya no es más el hombre quien participa, o mejor, ahí sólo puede haber la inefable unidad de la sabiduría divina. Participar en la verdad exige, por parte del hombre, una superación de sí mismo y de todas las cosas que vienen a ser en él, pues en la unidad donde habita la verdad no hay ningún tipo de diferencias o partes. Por ello, si alcanza la verdad, el hombre debe haber superado, incluso, la palabra en la cual se manifiesta en cuanto hombre, y justamente será visto como *plusquam homo*.<sup>36</sup> Y, por lo que posee de superación, la doctrina de la deificación también puede ser vista como un tipo de muerte. Es, de hecho, una muerte del alma, al paso que es la más elevada contemplación que puede alcanzar la mente humana. Es, como escribe Eriúgena:

«Tal es la muerte de los santos, que por la virtud de la contemplación se elevan hasta el mismo Dios, superando todas las cosas que son y a sí mismos deificados por la altitud de la gracia divina. Y así aquellos que son plenificados con la virtud y el conocimiento, aún constituidos en esta vida mueren sólo en la mente».<sup>37</sup>

La muerte que se asigna a aquellos que logran participar de la verdad, no es sino la plenitud del ser humano. Esta muerte, desde luego, no es mortificación, sino más bien vida perfecta, pues nombra la perfección de la vida humana, el punto más elevado que puede aspirar cada uno de los hombres, es decir, cumplir y perfeccionar su propia existencia. El hombre recupera su estado primordial, su verdadero ser y cumple con lo que se espera de una imagen, a saber, que en él mismo no se encuentre nada que no esté ya en su causa. De modo que Dios se da a conocer en cada uno de los hombres, como por infinitos espejos.<sup>38</sup> Entretanto, si es vida plena ¿por qué se entiende muer-

35 Homilía 286A: «Ut enim radius oculorum nostrorum species rerum sensibilibus coloresque non prius potest sentire, quam se solaribus radiis immisceat, unumque in ipsis et cum ipsis fiat, ita animus sanctorum puram rerum spirituum, omnemque intellectum superantium cognitionem non suffert accipere, nisi prius incomprehensibilis veritatis participationem dignus efficiatur habere».

36 Idem 285CD: «Non ergo Iohannes erat homo, sed plusquam homo, quando et seipsum et omnia quae sunt superavit».

37 *Periphyseon*, V.897CD: «Talis itaque est interitus sanctorum contemplationis uirtute in ipsum Deum transeuntium, et omnia, quae sunt, et seipsos deificati altitudine diuinae gratiae superantium. Eo itaque modo, quo ii, qui uirtute atque scientia implentur, adhuc in hac uita constituti solo animo intereunt».

38 V.1010D: «inueniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, ueluti in quibusdam speculis, occurris mentibus, intelligentium te, eo modo, quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es, et quia es».

te? El hombre muere en la misma medida en que penetra en las divinas tinieblas del no conocimiento; muere no sólo para el mundo de las fantasías, sino para sí mismo, es su palabra y el mundo que habita en ella lo que muere y retorna a la unidad supraesencial, donde ya no hay palabras, sino únicamente el silencio de la ignorancia.

Como hemos visto, por medio de la palabra el hombre sólo puede alcanzar un conocimiento indirecto de Dios, es decir, por medio de las teofanías. Que este conocimiento sea indirecto no significa que sea imperfecto; si hay alguna imperfección ella se debe a lo que se procura conocer, que es infinito e inefable por naturaleza, y no por alguna deficiencia de la capacidad humana. Una vez más el apofaticismo del irlandés es intransigente: Dios se muestra en sus teofanías, y lo digno en ellas, es que permiten al hombre conocer no qué es Dios, sino simplemente que es. Así, la teofanía designa la superación del ámbito del conocimiento humano, pues, el lugar de la teofanía no es otro que la conjunción de la Palabra divina con el intelecto humano, de un modo tal que entre Dios y el hombre, por medio de la teofanía, ya no hay un «entre», sino una única naturaleza, el hombre muestra a Dios, o por mejor decir, él se muestra Dios. Convertirse en Dios significa, por tanto, el abandono de todo lo que es manifestación humana y, por otra lado, la restitución de él mismo en la unidad de la ignorancia divina. Citando al Areopagita, el Maestro evoca esta enseñanza: «abandona los sentidos y las operaciones intelectuales, y a las cosas sensibles y a las invisibles y a todo lo que es y no es, y restituye, cuanto es posible, a la misma unidad del no conocimiento que está más allá de toda esencia y todo conocimiento».<sup>39</sup>

Este es un punto crucial y decisivo en la doctrina de la deificación y se trata de considerar el sentido del mundo sensible que, como vimos, es el punto de partida de este proceso. Es, por tanto, *in mundo suo*, un mundo de fantasías ciertamente, que el hombre debe procurar ser lo que es esencialmente, es decir, efectuar lo que potencialmente guarda su causa, que es el sentido de la imagen. Para ello, para llegar a ser verdadera imagen, debe permitir que aquello que se predica de Dios pueda ser predicado de él.<sup>40</sup> Ahora bien, si es en su mundo dónde comienza la curación, entonces, ¿porqué el abandono? No se abandona al mundo como si éste fuera un obstáculo para su realización, pues, las imágenes que el hombre adquiere de las creaturas y que imprime dentro de sí mismo, son el comienzo de la curación, el medio para llegar a realizarse como hombre; tampoco se abandona el mundo para substituirlo por algo que no está ya en él, pues fuera del verdadero mundo no hay nada; se abandona al mundo justamente por lo que es, esto es, la aparición de lo oculto, metáfora y negación de lo infinito y posibilidad de ascensión. Una vez alcanzado lo que es superior, la naturaleza humana abandona el mundo y a sí mismo, no como quien abandona una escalera una vez utilizada, sino más bien como quien, restablecido de una enfermedad, abandona la medicina que le ha curado.

El abandono del mundo, tanto cuanto la muerte del alma, no designan otra cosa que la consumación de la naturaleza humana, esto es, cuando su palabra ya no muestra al hombre sino a Dios.

39 IV.759C: «sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et inuisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile, inscius restituere ipsius qui est super omnem essentiam et scientiam». *De mystica Theologia*, PL 122, 1173A; PG 3, 997B. También I.510C: «ad quem nemo potest accedere nisi prius corroborato mentis itinere sensus omnes deserat et intellectuales operationes et sensibilia et omne quod est et quod non est et ad unitatem (ut possibile est) inscius restitatur ipsius qui est super omnem essentiam et intelligentiam».

40 IV.778AB: «caetera quoque omnia quae de Deo praedicantur, de imagine eius praedicari posse, sed de Deo essentialitate, de imagine uero participatione».

En este sentido, el abandono de sí mismo nombra la deserción de la palabra, su retroceso inevitable ante la experiencia del silencio y de la divina ignorancia. Superando lo que se conoce y viene a ser en su palabra, el hombre se adentra en lo que no es el mundo, en la eternidad que él cobija dentro de sí: la Nada divina que en todo momento lo interpela como interlocutor.

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz  
Departamento de Filosofia  
Campus da UFRN  
59072-970 Natal -RN  
BRASIL  
Ofederico@uol.com.br