Perspectiva Filosófica, vol. 49, n. 1, 2022

EL MAL SEGÚN ERIÚGENA

The evil acoording to Eriugena

Oscar Federico Bauchwitz[1]

RESUMEN

Exposición de la concepción del mal de Juan Escoto, el Eriúgena. Primero, se presenta las líneas generales de la Controversia de la Predestinación, desarrollada en el siglo IX a partir de las ideas de Godescalco de Orbais acerca de la concepción agustiniana del libre albedrío de la voluntad humana y de la gracia divina, enseñando una doble predestinación. Eriúgena condena la teoría de Godescalco, justificando que en la naturaleza divina no hay cualquier tipo de dualidad, al tiempo que señala la inexistencia verdadera y la ignorancia divina acerca del mal. Después, la exposición centrase en la antropología del *Periphyseon*, que hace del hombre una imagen perfecta de su creador, incluso en lo que se refiere a la omnipotencia divina, siendo infinitamente libre y apto a construir un mundo bueno, dónde el mal no es sino un error intelectual. Finalmente, presentaremos un caso más cercano a nuestros tiempos y a nuestra historia, que creemos ilustrar la concepción eriugeniana del mal, a partir de una experiencia narrada por el escritor argentino, Jorge Luis Borges.

Palabras-Llave: Mal. Predestinación. Libertard. Eriúgena. Jorge Luis Borges

ABSTRACT

This paper investigates the conception of evil of John Scottus Eriugena. First, the general lines of the Controversy of Predestination are presented, developed in the 9th century from the ideas of Gottschalk of Orbais about the Augustinian conception of the free will of the human will and of divine grace, showing a double predestination. Eriúgena condemns Gottschalk's theory, justifying that in divine nature there is no kind of duality, while he points out the divine true non-existence and ignorance about evil. Afterwards, we will focus on the anthropology of *Periphyseon*, which makes man a perfect image of his creator, even in what refers to divine omnipotence, being infinitely free and capable of building a good world, where evil is nothing but an intellectual error. Finally, we will present a case closer to our times and to our history, which we believe illustrates the Eriugenian conception of evil, based on an experience narrated by the Argentine writer, Jorge

[1] Professor Titular de Metafísica do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: bauchwitz1930@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3240-0434.

Luis Borges.
Keywords: Evil. Predestination. Eriugena. Jorge Luis Borges

1. Introducción

Juan Escoto, llamado Eriúgena, es ampliamente conocido por sus labores de traducción del *Corpus Dionysianum* y por el *Peryphyseon* o *De divisione naturae*, obra que permite hacerse una idea de las fuentes textuales que un intelectual del siglo IX podía contar para ejercer su oficio. Ahora bien, si bien es cierto que Eriúgena es el gran nombre del llamado renacimiento carolingio, eso no puede significar que tan sólo despierte intereses del historiador de la filosofía, ni mucho menos que su pensamiento se encuentre restricto a temas y problemas de su época. Es decir, lo que encontramos en el pensamiento eriugeniano y que es objeto de esta exposición es que su concepción acerca del mal no se limita a una disputa teológica-doctrinal y tampoco a una pequeña o casi intranscendente parte de los manuales de la filosofía, sino que a partir de una tal concepción parece posible echar un poco de luz en el mundo en que vivimos. Para ello, presentaremos, en un primer momento, su original – y no menos temeraria – contribución a la conocida *Controversia de la Predestinación*, para luego, centrarnos en la comprensión presente en el *Periphyseon.* Finalmente, presentaremos un caso más cercano a nuestros tiempos y a nuestra historia, que creemos ilustrar la concepción eriugeniana del mal, a partir de una experiencia narrada por el escritor argentino, Jorge Luis Borges.

2. El Mal en *De Divina Praedestinatione Liber (850-51)*

La *Controversia de la Predestinación* agazapó la atención y la producción intelectual del siglo IX. Los límites e intereses de este trabajo no permiten profundizar en detalles lo que significó para el pensamiento teológico-filosófico de esa época enfrentarse a las cuestiones emergentes de esa controversia, que ponen en juego el significado del cristianismo y de las relaciones tejidas entre la naturaleza divina y la humana: la libertad humana frente a la providencia divina, bien y mal, pecado y castigo. En tales consideraciones ¿qué es el mal y de dónde procede?, ¿qué puede la libertad hu-

mana?, ¿Cómo no perderse?, ¿Qué podemos esperar? Una avalancha de interrogantes y disyuntivas se aproxima. En realidad, es la propia existencia humana la que se ve cuestionada en sus mismos fundamentos.

Aunque distantes tantos siglos, nos sentimos, verdaderamente, cuestionados por muchas de esas cuestiones. Para algunos de nuestros contemporáneos, quizás pueda parecer tan sólo una "ingenuidad" de una época o, en lo mejor de los casos, un momento de la historia de la filosofía desarrollada en el ámbito del espíritu cristiano. Y es que en la época de los dioses huidos y de la muerte de dios, lo que menos se deja ver es el propio ser humano, que es de lo que se trata aquí.

Como sabemos, Eriúgena fue convocado por Carlos Calvo a intervenir en la contienda sobre la predestinación; el *Libro de la Divina Predestinación* es el fruto de sus especulaciones sobre el tema. Lejos de alcanzar el reconocimiento de las partes en disputa – por poco no es condenado por herejía – la obra es un ejercicio hermenéutico que anticipa muchas de las cuestiones desarrolladas en aquella que es, sin lugar a dudas, la gran obra del siglo IX, el *Periphyseon*. La Controversia de la Predestinación reunió nombres famosos de su época: Rábano Mauro, Hincmaro, Prudencio de Troyes, Lupo de Ferrières, Floro de Lyon y, por supuesto, Godescalco de Orbais, el verdadero estopín de este debate.[2]

Godescalco (805-68) era un noble sajón cedido por su padre al monasterio de Fulda, bajo la tutela de Rábano Mauro. Al parecer, no satisfecho con su destino, abandona el monasterio sin autorización y da inicio a una polémica interpretación del *De libero arbitrio* de Agustín de Hipona. En líneas generales la teoría de Godescalco supone existir una doble predestinación divina – *gemina praesdestinatio* – que haría de cada individuo humano el portador de un destino determinado por la gracia divina, de tal manera que la libertad tendría su autonomía comprometida en sus raíces, una vez que por más libre que pudiera sentirse, el ser humano ya y siempre estaría

[2] Acerca de la Controversia de la Predestinación, véase: MORAN, D. *The Philosophy of John Scottus Eriugena - A study of idealism in the middle ages*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989; WOHLMAN, A. "Introduction to the English Translation", In: ERIUGENA, J.S. *Treatise on Divine Predestination*, U. Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1998; LUDUEÑA, E. *Eriúgena*, Galerna, Buenos Aires, 2014; PIEMONTE, G. "Eriúgena y la controversia sobre la Predestinación", *Scintilla- Revista de Filosofia y mística medieval,* vol.10, nº2, Curitiba, 2013, pp.11-37.

destinado por una disyuntiva fundamental, sea para la gracia futura, sea para la damnación eterna. Fácilmente se puede imaginar lo confuso que esto podría resultar, una vez que al comprometerse la libertad humana, condicionándola a la voluntad divina, uno se quedaría sin respuestas esenciales para la propia existencia, puesto que, en ultima instancia, si Godescalco lleva la razón, lo que dios manda *es* lo que realmente puede ser, más allá de lo quiera uno mismo. La argumentación de Godescalco, no obstante ponga en entredicho la libertad del albedrío humano, puede configurar una interpretación viable de la posición de Agustín, probablemente muy a su contra-gusto. De hecho, se puede reconocer la aparente ambigüedad que acarrea el influjo de la gracia como determinante del destino individual. Si por un lado, Agustín atestigua la libertad de elección en los actos humanos, por otro lado, reconoce que "no sabe" porque se da el caso de que, vez por otra, los hombres se decanten por elegir el mal. El pasaje que ilustra esta ambigüedad es la conclusión del *Libro* II, XX, 54*,* donde dice Agustín:

> Todo bien procede de Dios; no hay, por tanto, ser alguno que no proceda de él. Considera ahora de dónde puede proceder aquel movimiento de aversión, que decimos que es un pecado, por ser un movimiento defectuoso y todo defecto procede de la nada (*omnis defectus ex nihilo est*), y no dudes que no procede de Dios. Defecto, sin embargo, que, por ser voluntario, es potestativo nuestro. Si lo temes, preciso es que no lo quieras, y si no lo quieres, no se dará. ¿Qué mayor seguridad para nosotros que vivir esa vida, en la que no nos puede suceder nada que no queramos? Mas, puesto que el hombre, que cae voluntariamente (*sponte*), no puede igualmente levantarse por su voluntad, asgámonos con fe firme a la mano derecha que Dios nos tiende desde el cielo, esto es, a Jesucristo, Señor Nuestro […] (SAN AGUSTIN, 1973)

La meditación de Agustín es un ejemplo de una existencia pensada en la vecindad de lo divino. Al tiempo que es optimista cuanto a la fuerza de la voluntad humana – "¿qué mayor seguridad que vivir esa vida, en la que no nos puede suceder nada que nosotros no queramos que nos suceda?" – también reconoce que, aunque "está bajo nuestro poder" *(in nostra est positus potestate)*, la voluntad humana suele ceder a extraños movimientos de aversión al bien – el pecado no es otra cosa que un movimiento defectuoso – por medio del cual, el ser humano es atrapado en una realidad cuya existencia *propiamente* no es.

Como no puede proceder de dios, esa fantasiosa realidad procede *ex nihilo*. Inmerso en una realidad que no existe verdaderamente, el humano caído recibe "una mano de dios" para levantarse de su atestada temporalidad y descubrir en sí mismo el poder y la seguridad de una voluntad que puede elegir no al mal, puesto que este no es sino distancia y privación del bien, sino elegir entre los muchos caminos que llevan al bien, a las cosas mismas creadas por dios. La posición agustiniana resguarda el origen adámico de lo humano y le agrega la novedad cristiana. La elección entre bien y mal está en el origen de la naturaleza humana. A ésta le fue concedido el poder de discernir entre ambos, siendo el pecado únicamente una mala elección, una especie de alejamiento del bien, procedente de un mal juicio humano. El reconocimiento de este equívoco es ya la irrupción del Hijo en el alma y el camino hacia cosas más elevadas.

Veamos ahora qué tiene a decir el Eriúgena. Para el irlandés las ideas de Godescalco constituyen una herejía, una "estulticia y crudelísima insanidad" (*stultissima crudelissimaque insania*); ignora la Autoridad y desconoce las reglas de la razón puesto que la doble predestinación divina por él defendida divide el género humano en dos bandos – buenos y malos, justos e impíos – y convierte la justicia divina, puesto que distribuye vida eterna y suplicios eternos, en una justicia a medias, respecto a la cual uno no tiene mucho que hacer, una vez que ya se encuentra determinado, inexorablemente, en uno de los bandos.

Siempre que tiene oportunidad, Eriúgena remite a la Escritura que para él, es la Autoridad. Como ejemplo, el salmo 24 que advierte la condena de Godescalco: "todos los caminos de dios, son de misericordia y verdad". Sin embargo, la autoridad otorgada al texto bíblico no deviene por fuerza de ley o por tradición, sino por la razón misma. Filosofía y religión, verdaderamente, son lo mismo: *"veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam"* (MADEC, 1978, I, 1). La filosofía debe tratar de las reglas de la verdadera religión, por la cual la causa suprema y primordial es humilde y razonablemente buscada. Para Eriúgena filosofía y religión existen a partir de lo mismo y a lo mismo se dirigen.

En el rechazo a la argumentación de Godescalco, Eriúgena encuentra apoyo en su método dialéctico y expone una visión metafísica de las relaciones entre dios, mundo y el ser humano que suscitará un efecto inesperado en medio de la contienda. Al final del primer libro de su *Divina Predestinación* Eriúgena expone la doctrina de Godescalco:

> Una predestinación, él (Godescalco) dice, es la del justo, otra la del impío, de tal forma que nadie, sino por la necesidad inmutable de una predestinación, puede alcanzar su justa recompensa o su más elevado fin, que es la vida eterna, y tampoco nadie, sino por una similar necesidad de la otra (predestinación), es compelido a caer por su merecida impiedad en su fin, que es el castigo eterno (MADEC, 1978, I, 4).

Para responder a Godescalco, Eriúgena se ampara, de modo fundamental, en la concepción una de dios. Es a partir de la idea de unidad, desde dónde se construye la refutación a Godescalco: puesto que el ser de dios, su conocimiento y su voluntad no representan una partición trina sino que forman una única unidad, no se puede aceptar que aquello que es por él conocido sea algo distinto de sí mismo. Dios sólo conoce a sí mismo, porque todo lo existente proviene de él; éste no es, evidentemente, el caso del mal que proviene de las malas elecciones humanas. De este modo, inmediatamente se descubre un aspecto de la naturaleza divina que es lícito destacar: su ignorancia del mal. Piensa Eriúgena,

> Si el mal no es sino una corrupción del bien y todo bien, o es dios, que no puede corromperse, o proviene de dios y puede corromperse, toda corrupción no desea sino que el bien no exista, ¿quién dudaría de que malo es lo que desea destruir el bien para que no exista? Por tanto, el mal ni es dios ni proviene de dios. Y por esto, así como dios no es autor del mal, así tampoco ni conoce de antemano el mal, ni lo predestina. (MADEC, 1978, X, 3)

Dios no conoce el mal porque no es algo creado por él. Ser principio, medio y fin de todo lo creado, en ello consiste la eterna difusión de la Bondad divina. Considerando que todo lo creado es bueno porque procede de dios y subsiste eternamente en el conocimiento divino, entonces, como ya enseñaba Agustín, el mal sólo puede tener origen en el propio ser humano y, en consecuencia, no se puede admitir ninguna predestinación divina que haya destinado el ser humano hacia el mal.

La ignorancia divina acerca del mal no deja de ser razonable aunque perturbadora, es decir, por un lado la teoría de Godescalco sucumbe al admitirse que dios desconoce el mal y en consecuencia no podría – y tampoco tendría que – separar los buenos de los malos; por otro lado, la ignorancia divina parece poner en entredicho el sentido del pecado y de su debido castigo; puesto que el mal originado por una mala voluntad humana, que aleja el ser humano del bien y de la feliz bienaventuranza, no es conocido por dios y, en conseuencia, su castigo no puede ser otro que el propio alejamiento y la ausencia de la felicidad. En este sentido, escribe Eriúgena que "los pecados y los castigos ni son hechos por dios, ni son conocidos de antemano ni son predestinados por él" (MADEC, XV, 9), sino que "no hay pecado que no castigue al pecador. Pues en todo pecador, tienen un origen simultáneo el pecado y su castigo, porque no hay pecado que no se castigue a sí mismo" (MADEC, XVI, 6).

La concepción eriugeniana de mal – su existencia impropia o su inexistencia – conlleva una reflexión acerca del pecado que cuestiona el sentido del castigo o de la damnación futura. ¿Cómo podría sufrir algún castigo aquello que se origina, está y se dirige a dios? Como dice Eriúgena, "ninguna naturaleza puede punir a otra naturaleza" (MADEC, XVI, 6) o sea, lo creado por dios no puede ser objeto de pena o castigo. Ahora bien, si se supone haber, como afirman las Escrituras, "justos suplicios" y profundísima miseria" a los pecadores, esto se debe entender como un tropos del lenguaje, en un sentido translaticio y abusivo que habla de presciencia y predestinación divina como si antes o después, o cualquier intervalo de tiempo pudiera ser indicado en la eternidad divina.

Las consecuencias de la participación de Eriúgena en la controversia sobre la predestinación no fueron propiamente favorables a sus ideas. Por una persistente mediación de Floro, su obra acabaría condenada en concilios provinciales en Valencia (855) y su condena ratificada en Langres (859). Quizás la amistad con el rey Carlos haya impedido que sufriera sanciones más duras. Sin dudas, Eriúgena pone en cuestión la sabiduría y el juicio divinos para discernir los impíos de los creyentes, una actitud que podría suscitar malas interpretaciones y constituir un desvío del camino del buen pensar y del bien creer. Lo cierto es que Eriúgena no da señales de simpatía

por enseñanzas heterodoxas, sino que se aproxima de las autoridades respaldadas por la misma iglesia cristiana, aunque, es bien probable que su interpretación haya llevado la visión agustiniana más allá de lo que le gustaría al hiponense. El aspecto fundamental de su contribución, por un lado, la ignorancia divina respecto al mal y, por otro lado, el reconocido carácter metafórico del lenguaje acerca de la naturaleza divina, serán tematizados en el *Periphyseon*, dónde la ignorancia divina es, incluso, ampliada y servirá de prototipo para su antropología, y el lenguaje será objeto de análisis, sea en relación al conocimiento categorial de las creaturas, sea respecto al creador.

3. El mal en el *Periphyseon*.

No son pocas las intuiciones y doctrinas que componen la gran obra del pensamiento de Eriúgena, el *Periphyseon*. Más allá de la conocida cuaternidad de la naturaleza y los modos de interpretación sobre la diferencia fundamental entre ser y no ser como indicación del sentido de *natura* o *physis*; más allá de la doctrina de la teofanía como vía de acceso a una comprensión del mundo como manifestación divina, y de una antropología pensada en términos de igualdad predicativa entre el ser humano y dios, si algo caracteriza el *Periphyseon* es la confianza que Eriúgena deposita en la capacidad humana de medirse a dios en búsqueda de sus propios límites. La metáfora que introduce el Libro IV, dónde se propone una reflexión sobre la naturaleza humana es capaz de indicar esta confianza. Misto del temor de aproximarse de doctrinas poco conocidas, especialmente de Gregorio de Nyssa, y de la consciencia del propio límite humano y de su origen adámica. La metáfora es como la presenta el Alumno :

> Despleguemos velas y naveguemos. Pues la razón experimentada en estas aguas (*perita huius ponti*) nos impulsa a no temer ninguna amenaza, a no tener miedo a las Syrtes, ni a los remolinos, pues para ella es más delectable ejercitar su capacidad en los misterios del océano divino que permanecer ociosa en aguas calmas y abiertas donde no puede manifestar su poder. (JEAUNEU, 744 AB).

Según ésta imagen, embarcar en esta navegación y singlar el océano de la divinidad es un destino a ser alcanzado. El naufragio, aunque posible, no es sino la imagen de la condición humana en este mundo. En este senti-

do, naufragar denota la sombra del error y de la ignorancia en la cual se sitúa el ser humano desde la Caída del primer humano, algo que siempre estará presente en su existencia temporal: "en esta vida sombría, ningún estudio puede ser perfecto o carecer totalmente de errores" (Idem, V, 1021B).

El reconocimiento de la posibilidad del error, inmanente a la naturaleza humana, no designa un pesimismo por parte del irlandés. Al contrario, aquellos que buscan a dios, son curados por sus errores. La postura del Alumno, proclamando el infinito poder de la razón humana y evocando la navegación, evidencia no sólo una confianza en las virtudes humanas que reflejan la propia esencia divina, sino que además ve posible el cumplimiento de su destino. Infinito es el mar a por navegar, como infinitas son las formas de ver a dios. El espíritu del navegante, como metáfora de una confianza ética, puede ser suficiente para ilustrar el sentido de la filosofía de Eriúgena, especialmente en su *Periphyseon*. La navegación no ilustra tan sólo la superficie del océano, sino que también supone su profundidad y los peligros inherentes a los que se somete el navegante. Y, entretanto, ambos aspectos confluyen en una misma labor. En ella se expresa la condición humana que, en su búsqueda por la verdad, al tiempo que se manifiesta en la superficie de su palabra, permanece oculta en su infinita profundidad.

Es preciso señalar que, según Eriúgena, no se puede pensar que el ser humano haya podido existir alguna vez sin el pecado que caracteriza su origen. Su existencia en el mundo y en el tiempo es el fruto del pecado simbolizado por el primer hombre. Ello no significa que el mundo designe el mal por sí mismo, sino que sería más adecuado pensar en el mundo como una especie de medicina para el espíritu y el único medio de remediar el olvido de su condición original. Lo original en lo humano es, pues, como establece el relato bíblico, ser imagen y semejanza de dios. Por ello, alcanzar el paraíso es más más bien un destino que tiene como punto de partida el conocimiento de sí mismo, y no tanto una condición perdida en algún momento. En su proceso de curación, el ser humano debe descubrir en sí mismo la virtud que en él es natural, esa capacidad de ponerse a la escucha y corresponder al silencio del Creador. En tal corresponder, se descortina la posibilidad de ser como dios, tanto cuanto una imagen puede ser *como* aquello de lo que

es imagen. Es decir, una imagen debe ser fiel a su prototipo, reflejando a no poder más, lo que está en aquello del cual ella es la imagen.

El juego dialectico entre imagen y prototipo determina en el *Periphyseon* una identidad predicativa entre lo que se dice de dios-prototipo y ser humano-imagen. Con esa perspectiva identitaria, la antropología eriugeniana permite comprender cómo el ser humano corresponde a los predicados que, en un primer vistazo, pertenecerían exclusivamente a dios. La omnipresencia, la omnisciencia y la omnipotencia divinas, también se reflejan en el modo del ser humano. Ello se explica por el protagonismo humano en dar lugar, por medio de su conocimiento y sus definiciones, a todas las creaturas, siendo, por esa razón, dice Eriúgena, la *officina omnium* (JEAUNEAU, II, 530 D). Así, no sólo el ser humano conoce todas las cosas, sino que también todas las cosas tienen lugar en él.

Cuanto a la omnipotencia, es preciso reconocer la dificultad del tema, pues en este aspecto debe suponerse, conforme exige la relación entre la imagen y el prototipo, que el ser humano posee una libertad infinita y, algo aún más osado, la posibilidad de llegar a desear lo mismo que dios. La libertad exige que el ser humano otorgue un sentido divino al mundo, bajo el riesgo de, lejos de ser como dios, se destine a construir su propia desdicha. Tal es la enseñanza de la doctrina de la teofanía, o sea, que las imágenes producidas por el humano, impresas en su memoria permanecen en él para siempre.

La relación inmediata entre el conocimiento humano y la manifestación divina fundase en el hecho de que el conocimiento unifica todas las creaturas en sí mismo, descubriendo en ellas lo que poseen de divino. El conocimiento del mundo es el modo de conocer a dios, al tiempo que aquél que conoce, de un modo extraordinario, en aquello mismo se convierte. Y se convierte en dios, no sólo como una metáfora de una vida correcta, sino porque el intelecto es formado por su imagen, pues "cualquier cosa que el intelecto puede comprender en aquello mismo se convierte" (JEAUNEAU, I, 450A). Volverse dios, significa *théosis*, es decir, el ultrapasar de la finitud humana en su correspondencia hacia lo infinito. Por ello, *theophania* y *deificatio*, nombran una misma experiencia, la contemplación de la verdad. Del punto de vista ético, la posibilidad de hacerse con una teofanía deposita so-

bre el ser humano el más pesado de los pesos: la responsabilidad otorgada por una infinita libertad, esto es, que el cielo y el infierno son productos humanos. La infinita libertad hace del ser humano el artífice tanto de su felicidad eterna cuanto de su proprio infierno.

Puesto que la naturaleza humana está capacitada para la experiencia de la verdad, las teofanías están al alcance de todos los humanos. Si esto no ocurre con frecuencia, no se debe a alguna limitación humana, sino únicamente al error, fruto de un movimiento irracional que toma por verdadero lo que es falso. El error designa, por lo tanto, el olvido por parte del ser humano de sus propia capacidades y esto significa desviarse de su propia esencia y perderse en la cosas sensibles y temporales, creando un mundo de fantasías que más merecerían ser llamadas de sombras, un mundo que propiamente no existe, mas que implantado en su memoria permanecerá siempre presente.

Que el error determine la existencia ensombrecida del mal no significa que el movimiento errático sea un fruto defectuoso de la infinita libertad humana: incluso cuando peca el ser humano está en su búsqueda de dios. Y, caso no lo encuentre, y permanezca en su error, dirigiéndose hacia la inconsistencia de lo falso, ello no se debe a una mala formación de la imágenes en su memoria, es decir, no es la capacidad humana la causa de lo falso, sino el desviar de sí mismo por parte del ser humano, la ignorancia de sí mismo y de la eternidad que subyace en él, algo que es más propio de las bestias que del ser humano (JEAUNEAU, IV, 761A).

Eriúgena entiende que la condición primera y la condición rebajada por el pecado designan el modo del ser humano, como aparición y ocultamiento de una misma naturaleza; muestra en el tiempo manifestándose a sí mismo por medio de la palabra y, permanece en sí mismo en el silencio de aquello que en él es eterno y no se corrompe por el pecado. El pecado es, por tanto, la línea que separa la condición esencial del ser humano de su existencia temporal. A esta división se refiere el quinto modo de interpretar la diferencia fundamental entre ser y no-ser:

> [...] es observado únicamente en la naturaleza humana que al pecar abandona la dignidad de la divina imagen en la cual propiamente subsistía y merecidamente pierde su ser y, por lo tanto, se dice no

> ser; pero cuando restaurada por la gracia del Hijo es reconducida al prístino estado de su substancia, en la cual es creada según la imagen de dios, comienza a ser y a vivir" (JEAUNEAU, I, 445C).

La interpretación del irlandês está de acuerdo con la tradición, mas una diferencia es determinante: el abandono no puede ser pensado sino como una figura de lenguaje, puesto que, en realidad, nunca hubo un paraíso en el cual haya existido un primer humano y un primer error, sino que, según Eriúgena, el creador, sabedor de la Caída ha creado el humano de un tal modo tal que su condición original hecha a la imagen divina pudiera desarrollarse y, por algún inefable modo, alcanzara su destino, a saber, el paraíso que le había sido determinado. En este sentido, ser humano es ser en el tiempo. No hay humano sin la culpa que el tiempo determina y que la narración bíblica expresa, bien como nunca hubo un primer humano fuera del tempo y que hubiera permanecido en el paraíso. Comentando un pasaje de Agustín, donde se analiza la existencia de mal en el paraíso, escribe: "por eso se entiende que el ser humano nunca careció de pecado, como nunca subsistió sin cambios de voluntad" (JEAUNEAU, IV, 808C).

La certeza del pecado no puede significar una nota indeleble de la naturaleza humana. Que nunca haya existido un hombre libre del pecado no implica aceptar que sea imposible que pueda existir. Como una enfermedad del alma, el pecado encuentra en el mundo su remedio. La curación designa el retorno a la condición original de aquella criatura hecho a la imagen de dios. Un retorno que, dadas las circunstancias en las cuales se desarrolla la existencia humana, exige una disposición que supera la propia temporalidad donde se encuentra inmerso el proprio humano. Por ello, para llegar a ser humano, en la plenitud de sus capacidades similares a las de dios, debe dejar de ser humano, es decir, debe abandonar los movimientos que no pertenecen a su razón de ser, debe reconocer la causa que lo determina como el único animal entre todos los animales, capaz de dialogar y de dar lugar en sí mismo a todas las creaturas en función del creador. Y así, una vez reconocida la grandeza de su ser-imagen, cumplir el mandamiento natural de su existencia y ser como dios.

La breve exposición que afianza al ser humano su capacidad de conocer a dios *teofanicamente* no puede ser vista como una afirmación de la

superioridad del conocimiento disciplinado por las artes liberales y la interdicción de un discurso teológico. Si bien es cierto que los predicamentos son inadecuados para considerar la naturaleza divina, también lo es que las posibilidades del lenguaje pueden mostrar algo o al menos suscitar una reflexión y una experiencia de lo divino. Más allá del sentido metafórico, simbólico o traslaticio del lenguaje teológico y de sus particiones afirmativa y negativa, Eriúgena ensaya un camino superlativo, por el cual afirmar y negar coinciden en expresar un lugar plasmado por el lenguaje que deja verse como *nihil*, extraño lugar que no tiene límites y desde el cual todo emerge señalándolo. Tal es la fuerza especulativa de la negación de todo lenguaje teológico. Se niega con convicción, se sabe que no se sabe, el fundamento de una *docta ignorantia*. Considerando los límites del conocimiento y del lenguaje, es necesario reconocer que lo que se dice acerca de la naturaleza divina no es propiamente un saber. En consecuencia, sólo resta considerar un lenguaje impropio para *hablar* de dios. De inmiscuirse en aquél lugar dónde lo dicho no vale como dicho, allí donde conocer es ignorar, dónde todo es nada. Ahora las características compartidas por dios y ser humano, el hecho de que todo sepan, su ubicua presencia y su pleno poder, parecen perder fuerza frente a la descubierta del carácter meontológico que emerge de la propia naturaleza, entendida, desde el comienzo, como término que incorpora todo que es y todo lo que no es, es decir, aquello que puede ser conocido y aquello que sobrepasa cualquier conocimiento (JEAUNEU, I, 443A). Dicho eso, lo que importa es investigar en qué medida aquello que no puede ser conocido se muestra como no ser. Tratase de descubrir lo que no puede ser descubierto, de conocer que la ignorancia es ya una nota esencial de lo que se investiga: "la mente humana es más loable por su ignorancia que por su conocimiento [...] Pues la semejanza divina en la mente humana es más claramente discernida cuando sólo sabe que es, e ignora lo que es" (Idem, IV, 771C). Si por ignorar el humano se asemeja a dios, la cuestión debe dirigirse a él, y procurar entender cómo la ignorancia puede ser compartida por ambos. Cuando el ser humano pretende expresar algo sobre dios se encuentra con el sentido impropio de todos los nombres. Uno puede pensar que la ignorancia se refiere únicamente a la temporal – y por ello imperfecta – existencia humana, mas tal ignorancia, para el Eriúgena designa la más ele-

vada contemplación que se puede alcanzar sobre aquél "cuya ignorancia es verdadera sabiduría y quien es mejor conocido ignorando" (idem).

La fuerza persuasiva de la ignorancia divina no es para nada desdeñable. El lenguaje se muestra capaz de mostrar algo de asertivo sobre la naturaleza divina y, al paso en que el propio humano comparte con ella esa ignorancia, abre un camino para saber de sí mismo y saber, en la medida de lo humano, cómo actuar divinamente, es decir, en esa búsqueda constante de existir por su deificación. El conocimiento de tal sapiente ignorancia guarda la verdad más profunda que puede ser alcanzada y nombrada, una paradójica, y no menos atractiva situación: para conocerse, debe ser como dios. De ello se sigue que el destino humano no es otro que unirse y ser como dios.

Es fundamental para Eriúgena evidenciar que la ignorancia divina se refiere al hecho de que el conocimiento divino no puede ser pensado como un símil del conocimiento humano pautado por las definiciones disciplinares; también al hecho de que dios sólo conoce lo que él mismo ha creado y, en cuanto tal, subsisten en al conocimiento, sino que también respecto al mal se impone la ignorancia: "dios desconoce el mal" (JEAUNEAU, II, 596AB). Puesto que siendo dios el bien y fuente de existencia de todo los que es, todo en él se origina y es necesariamente bueno y existente. La ignorancia divina se justifica por esa extraña y divina limitación que hace con que sólo pueda conocer aquello que él mismo ha creado. No es el caso del mal…que no existe!

Para Eriúgena la existencia del mal es la existencia del error, o sea, que el alma olvide a sí misma y a su creador y, al contrario de dirigir sus esfuerzos en dirección a lo que es superior – esta búsqueda infinita que supone la doctrina de las teofanías –, se distraiga y se entretenga con imágenes de lo sensible. Imágenes que, no obstante no sean verdaderas, permanecerán guardadas en su memoria, incluso cuando aquellas cosas de las cuales son imágenes dejen de existir. Por ello, el infierno consistiría en la memoria de estas imágenes, un mundo de fantasías sólo existente en sí mismo. Privado de una existencia verdadera, puesto que no procede de dios, este mundo se convierte en el infierno de cada hombre: direccionado para lo que es inferior, el hombre puebla su mente con imágenes de cosas inferiores que no subsisten por sí mismas. En ello consiste el peso de la infinita libertad: que el hombre

pueda, incluso, actuar irrazonablemente y disfrutar del mundo que genera en su pensamiento y que se manifiesta por y en su palabra, cuando, en realidad, su salvación y su perfección se encuentran siempre más allá de este mundo visible, en el silencio de la infinitud que a todo momento clama por su atención.

4. Borges y Eriúgena

La filosofía del Eriúgena, sus ideas respecto al mal y su concepción del ser humano como hacedor de su propio mundo, provoca un cierto desparpajo en sus lectores, sean estos filósofos o no. Tal vez, la idea de un mundo en el cual el mal se desvanezca en un sin sentido, en imágenes fantasiosas sea demasiado optimista o, al contrario, aterradora. Quizás, algunas de nuestras experiencias existenciales, más o menos próximas, puedan echar luz en lo que señala el irlandés. Para ello, una reflexión del escritor argentino Jorge Luis Borges puede ser un gran ejemplo de la concepción eriugeniana del mal.

Desde la *Historia de la Eternidad* (1930) hasta el ciclo del Teatro Coliseo, en 1977, *Siete Noches*, las citas a Eriúgena son frecuentes en la obra de Borges. No sería exagerado considerarlo como uno de sus autores favoritos, por la cuantidad de referencias que hace al irlandés. Borges aprecia especialmente la idea del carácter infinito de la lectura, el tratamiento de la *creatio de nihilo*, la tipología de los discursos teológicos, la doctrina de la teofanía y, claro, su concepción del mal.

En *Otras inquisiciones*, Borges publicó *Anotación al 23 de agosto de 1944*. La fecha marca el momento en que recibe la noticia de la liberación de Paris y la retirada de la tropas del invasor alemán. Describe tres aspectos sobre la fecha: "el grado físico de mi felicidad cuando me dijeron la liberación de Paris; "el descubrimiento de que una emoción colectiva puede no ser innoble; el enigmático y notorio entusiasmo de muchos partidarios de Hitler" (BORGES, 1992, p.321). De estos aspectos, Borges se dedica a interpretar el ultimo, que conlleva una paradójica dificultad: "¿cómo explicar lo inexplicable: los nazistas – consanguíneos del caos – entusiastas de su propia desdicha?"

Recuerda Borges que los hombres suelen desconocer los móviles de sus acciones, por lo cual interrogar a ellos mismos seria una tarea en vano. Cogita que el encuentro de dos palabras – Paris y liberación – pudiese haber suscitado una cierta magia capaz de hacer olvidar la derrota de sus pares. Noches después, Borges adivina una respuesta al enigma, cuando recuerda a Bernard Shaw, quien por su parte remite a la doctrina de otro irlandés, el Eriúgena.

Ya en *Historia de la Eternidad*, Borges muestra que conoce la doctrina de Eriúgena. Allí escribe: "Erígena enseñó un dios que no percibe el pecado ni las formas del mal". Con Eriúgena en mente, la explicación de Borges a la actitud de los nazistas que celebraban la derrota de sus armas es la siguiente:

> Ser nazi (jugar a la barbarie enérgica, jugar a ser un viking, un tártaro, un conquistador del siglo XVI, un gaucho, un piel roja) es, a la larga, una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erígena. Es inhabitable, los hombres sólo pueden morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él. Nadie en la soledad central de su yo, puede anhelar que triunfe. Arriesgo esta conjetura: Hitler quiere ser derrotado (ídem, p.322)

¿Qué entra en cena cuando se admite que el propio Führer desea su derrota? La respuesta parece pasar por los infiernos de Eriúgena y por los puntos principales de su escatología, esa manera tan original de pensar que cielo e infierno son obras humanas e individuales. Frente a esta escatología, que trata de lo que está por venir, el hombre es desafiado de un modo radicalmente decisivo, pues lo que está en juego es un porvenir determinado a cada paso por la búsqueda incesante de dios. Una búsqueda perpetua que consiste en una espera. La espera de lo que viene al encuentro, la propia deificación de la creatura.

La espera que busca no es determinada por una creencia. Sin bien la condescendencia divina es esperada, lo que se impone como verdadero desafío, como una navegación arriesgada, es aceptar la paradójica naturaleza del hombre, una paradoja tan viva cuanto la propia existencia de cada uno: "siempre busca, y de un modo admirable encuentra lo que busca, y no encuentra porque (ello) no puede advenir" (JEAUNEAU, V, 919C). El admirable modo que abre la posibilidad del encuentro no es otro que la teofanía. En el

ocultamiento que ella supone – *occulti manifestatio* – el dios se esconde, al tiempo que se muestra en su obra. Tratase, por lo tanto, de llegar a ver a dios por medio del mundo, o mejor, de conceder al mundo un sentido divino, un sentido extraordinario, oculto y fundamental.

Para concluir nos resta un último movimiento para explicar el comportamiento de los nazistas. La respuesta es que la vigencia del mal, representado por el nazismo, es inauténtica, siendo una falsa existencia del punto de vista ontológico – ser es sinónimo de bien – y expresa un error del punto de vista epistemológico en la medida en que se mantiene en el nivel de la fantasías, imágenes desposeídas de fundamentación. Es, como escribe Borges: "el mal adolece de irrealidad", sufre las consecuencias de una falsa existencia, una existencia centrada únicamente en la realización de una voluntad desviada, un querer perdido en un mundo que aparentemente él mismo controla. Vivir en un mundo con esta disposición errática sólo es posible en la inconsciencia del error y en la ilusión que hace de lo falso lo verdadero.

Eriúgena enseña que aquél que no alcanza a ver dios en esta vida, no lo hará después, pues él es *Nihil*. Cielo e infierno, en este sentido, son engendrados por nuestras propias acciones, e impresos en la memoria de cada uno. Un mundo falseado por imágenes inmediatas que no se sostiene por sí mismo, un mundo cuya inclinación natural es esfumarse en un sin sentido, como una mala idea. Vivir en mundo desproveído de bondad no es una alternativa de un individuo o de una nación cegada por un querer, supuestamente colectivo, nadie busca hacer o vivir en y por el mal. Incluso pecando se está a camino del bien – *ambitus, cursus et recursus* de todo lo existente. Nada de lo que dios manda está fuera del propio bien, razón por la cual, el mal, figurado por las ideas intolerantes de los partidarios de Hitler (y por tantos grupos que aún hoy se esfuerzan en mostrar qué bajo pueden llegar a caer los hombres) no existe propiamente, sino que subsiste como la expresión de un querer que, hace mucho, en su neurótica enfermedad, ya no sabe pensar.

Recebido em 18/03/2021 e aprovado em 20/04/2021

REFERENCIAS

BORGES, J.L. *Obras Completas II*, Emece-Circulo de Lectores, Barcelona, 1999.

JEAUNEAU, E. *Iohannes Scottus Seu Eriugena: Periphyseon*, Brepols, Turnholt, 1996-2002.

MADEC, G. *Iohannis Scotti Eriugenae de diuina praedestinatione liber*, CCCM 50, Brepols, Turnholt, 1978.

Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.