

## El lugar de Juan Escoto Eriúgena en el programa filosófico de Bertoldo de Moosburg

Resumen: El siglo de mayor influencia de Eriúgena fue el XII. Luego, hasta Nicolás de Cusa, en el XV, la presencia de Eriúgena se debilita. Una razón obvia de este declive es la condena del *Periphyseon* en 1225. Sin embargo, dado que el pensamiento del Irlandés continuó en la práctica a disposición de los intelectuales mediante otros canales, también podría explicarse dicho declive observando que el sistema de Eriúgena no se prestaba para el programa intelectual del siglo XIII. Evidentemente, el pensamiento de Eriúgena no respondió a los intereses de la época, signada por el rechazo o la aceptación, más o menos apasionada, de la obra del Estagirita. Salvo por el extremadamente fragmentario (e inconsciente) uso que de algunas de sus intuiciones, los escolásticos lo evitaron. Pero en el *Studium* dominico de Colonia fundado por Alberto Magno, en la primera mitad del siglo XIV, el pensamiento de Eriúgena formó parte de uno de los proyectos intelectuales más ambiciosos e innovadores de la última Edad Media: la composición de una suerte de *summa ad mentem platoniorum*, tal como alguien llamó al comentario de Bertoldo de Moosburg a la *Elementatio theologica*. En nuestro trabajo nos proponemos señalar cómo y para qué Bertoldo empleó el sistema eriugeniano para ofrecer una interpretación filosófica y cristiana del politeísmo procleano.

Palabras clave: Escoto Eriúgena, Bertoldo de Moosburg, Escuela de Colonia, metafísica escolástica

Abstract: XII century was the century under most influence by Eriugena. Later, until Nicholas of Cusa, in the XV century, the presence of Eriugena weakens. The obvious reason for this decline is the condemnation of *Periphyseon* in 1225. However, since the Irishman's thought remained available in practice to the intellectuals through other channels, said decline can be explained by observing that Eriugena's system was not prepared for the intellectual agenda of the XIII century. Evidently, Eriugena's thought did not respond to the interest of the times, which were marked by more or less passionate acceptance or rejection of the work of the Stagirite. Except for the extremely fragmentary (and inconsistent) use of some of his institutions, the scholastics avoided it. However, in the Cologne Dominican *Studium* founded by Albertus Magnus in the first half of the XIV century, Eriugena's thought became part of one of the most ambitious and innovative intellectual projects of the late Middle Ages: the making up of some sort of *summa ad mentem platoniorum*, the same name someone gave to Bertoldo di Moosburg's commentary, *Elementatio theologica*. This research sets to indicate how and why Bertoldo applied the Eriugenian system to offer a philosophical and Christian interpretation of Proclean polytheism.

Keywords: Scotus Eriugena, Bertoldo di Moosburg, Cologne School, scholastic metaphysics

En las últimas décadas han crecido considerablemente los estudios dedicados al pensamiento neoplatónico cristiano del irlandés Juan Escoto Eriúgena (ca.800-ca.877), filósofo predilecto del nieto de Carlomagno -Carlos el Calvo- y sin duda la más importante figura intelectual del llamado Renacimiento Carolingio<sup>1</sup>. A su vez, han aumentado también las monografías dedicadas a la influencia de su pensamiento en el Medievo posterior<sup>2</sup>. De acuerdo con estos estudios, el momento de mayor influencia del pensamiento eriugeniano fue el siglo XII. Luego, hasta Nicolás de Cusa, en el XV, la presencia de Eriúgena parece desdibujarse. Una razón de este declive podría ser la condena del *Periphyseon*<sup>3</sup> -la obra maestra del Eriúgena- en 1225. Sin embargo, el pensamiento del Irlandés continuó en la práctica circulando bajo la forma de obras pseudo-epigráficas. Con todo, los Escolásticos hicieron escaso uso del pensamiento eriugeniano. Ahora bien, el avance reciente de las investigaciones permite señalar que en el siglo XIV, en el *Studium* dominico de Colonia fundado por Alberto Magno en 1248, el pensamiento de Eriúgena formó parte de uno de los proyectos intelectuales más ambiciosos de la última Edad Media: la composición de una suerte de *summa ad mentem platoniorum*<sup>4</sup>. De ese modo ha sido definido el único comentario a la *Elementatio theologica* del neoplatónico Proclo del que tenemos noticia en la Edad Media: la *Expositio super Elementationem theologiam*

---

<sup>1</sup> Entre los mejores trabajos de las últimas décadas cabe citar en particular el libro de S. Gersh: *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, Brill, 1978; la monografía de D. Moran: *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; los trabajos de W. Beierwaltes recogidos en: *Eriugena: Grunzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994; los de E. Jeaneau, reunidos en: *Etudes erigeniennes*, Paris, 1987; y los de nuestro compatriota G. Piemonte, especialmente: "Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriúgena", *Sapientia* 23 (1968) 37-58, 115-132; y "L'expression quae sunt et quae non sunt: Jean Scot et Marius Victorinus", en G.-H. Allard (ed.), *Jean Scot écrivain*, Paris, Vrin, 1986, pp. 81-113.

<sup>2</sup> Dos trabajos indispensables en este sentido son: P. Lucentini, *Platonismo medievale: Contributi per la storia dell'eriugenismo*, Firenze, 1980; y W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena Redivivus: Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1987.

<sup>3</sup> Iohannis Scotti seu Eriugena, *Periphyseon* (=PP) - *Liber primus*, ed. por E. Jeaneau, Turnhout-Leuven, Brepols, 1996; *Liber secundus*, ed. por E. Jeaneau Turnhout, Brepols, 1997; *Liber tertius*, ed. por E. Jeaneau, Turnhout, Brepols, 1999; *Liber quartus*, ed. por E. Jeaneau, Turnhout, Brepols, 2000; *Liber quintus*, ed. por E. Jeaneau, Turnhout, Brepols, 2003.

<sup>4</sup> R. Imbach, "Le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande", *Revue de Théologie et de Philosophie* 110 (1978) 427-448; en este caso, p. 438.

*Procli*<sup>5</sup> compuesta por Bertoldo de Moosburg (†1361), intelectual germano del que no se sabe mucho más que el hecho de que obtuvo su formación principal en la Universidad de Oxford, alrededor del año 1316; que a partir de 1335 fue *lector primarius* en el *Studium* Albertino de Colonia<sup>6</sup>. La obra de Bertoldo terminó de publicarse en 2011. Los estudios sobre su obra son, pues, muy pocos. Creemos que es interesante abordar el estudio de esta obra monumental que, en la edición moderna, abarca 8 volúmenes. Al estudiar la presencia del pensamiento eriugeniano en la *Expositio*, nuestro trabajo se inserta también en la línea historiográfica que pretende definir con mayor precisión la profundidad de la influencia de Eriúgena en la Edad media. En particular, nos proponemos señalar cómo y para qué Bertoldo empleó el sistema eriugeniano para ofrecer una interpretación filosófica y cristiana del politeísmo procleano. En el presente trabajo nos limitaremos a señalar el papel que el pensamiento eriugeniano, y en especial la noción de “causa primordial”, juega en el prólogo de la *Expositio*. Allí, Bertoldo sienta las bases de su interpretación de la metafísica procleana.

### 1. Las causas primordiales de Escoto Eriúgena

La expresión “causa primordial”, tomada de algunos textos de Agustín<sup>7</sup>, es la fórmula predilecta del Eriúgena para referirse a las *rationes* divinas que tradicionalmente, en el pensamiento Patrístico, de Orígenes a Agustín y al falso Areopagita, constituyen el contenido del Logos. Sin embargo, en dicha tradición, en la práctica, no siempre queda claro cuál es el contenido del Logos o, dicho de otro modo, no siempre puede responderse claramente la pregunta: ¿de qué hay Ideas? En el caso de Eriúgena, la respuesta parece clara. En efecto, llega a dar hasta 15 ejemplos de diferentes “causas primordiales”: el Bien

---

<sup>5</sup> Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, vol. I: *Prologus. Propositiones 1-13*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese- L. Sturlese, Hamburg, 1984; vol. II: *Propositiones 14-34*, ed. L. Sturlese - M. R. Pagnoni-Sturlese - B. Mojsisch, Hamburg, 1986; vol. III: *Propositiones 35-65*, ed. A. Sannino, Hamburg, 2001; vol. IV: *Propositiones 66-107*, ed. I. Zavattero, Hamburg, 2003; vol. V: *Propositiones 108-135*, ed. F. Retucci, Hamburg, 2011; vol. VI: *Propositiones 136-159*, ed. F. Retucci, Hamburg, 2007; vol. VII: *Propositiones 160-183*, ed. U. R. Jeck und I. Johanna Tautz, Hamburg, 2003; *Propositiones 184-211*, ed. L. Sturlese, Roma, 1974.

<sup>6</sup> Cf. L. Sturlese, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2007, p. 134.

<sup>7</sup> Cf. *De Genesi ad litteram* VI, 6, 9; 10, 17; 11, 19; 18, 29.

por sí, el Ser por sí, la Vida por sí, etc.<sup>8</sup> Las causas primordiales son, pues, las determinaciones primeras de todo lo creado<sup>9</sup>. Por eso, según Eriúgena, son “creadoras”. Es decir, prolongan el acto creador de la *Causa omnium*. Por otra parte, son, a su vez, “creadas” por la *Causa omnium*. En esto, la doctrina de las *rationes* divinas de Eriúgena se diferencia de la concepción agustiniana, para continuar la línea de pensamiento expuesta en el *De divinis nominibus* del falso Areopagita<sup>10</sup>. De hecho, la lista de las causas primordiales no es sino el índice mismo del anónimo tratado *De divinis nominibus*, en el cual los nombres divinos son presentados como *dynámeis*, potencias divinas que permiten que lo esencialmente ignoto, en cierto sentido, se manifieste. No constituyen, pues, la esencia divina sino su manifestación y, como tales, son resultado de la *processio* creadora<sup>11</sup>. Desde este punto de vista, Eriúgena retoma la postura dionisiana.

Ahora bien, según Eriúgena, tales productos primordiales de la *processio* divina han sido “hechos” en el Logos<sup>12</sup>. En este sentido, forman parte de la esencia misma de lo divino, de suyo inalcanzable. Por ello, las causas primordiales escapan al poder del pensamiento humano. De ellas, como de Dios, sólo podemos saber que existen pero no qué son. Por ello, también es que Eriúgena

---

<sup>8</sup> En la obra de Eriúgena la lista más completa de las causas primordiales -cuyo número el Irlandés considera infinito (cf. PP 623D-624A)- se halla al comienzo del III libro del *Periphyseon*. Allí, Eriúgena menciona diez causas primordiales: “per seipsam bonitas, per seipsam essentia, per seipsam vita, per seipsam ratio, per seipsam intelligentia, per seipsam sapientia, per seipsam virtus, per se beatitudo, per seipsam veritas y per seipsam aeternitas”; y luego concluye: “Eadem ratio est de magnitudine, de amore et pace, de unitate et perfectione; per has enim primordiales causas a summa omnium causa descendunt, quaecunque magnitudinis, amoris, pacis, unitatis, perfectionis participantia sunt”. En total, pues, 15 ejemplos de causas primordiales. Cf. PP 621C-623C.

<sup>9</sup> Cf. Ch. Crouse, “Primordiales Causae in Eriugena’s Interpretation of Genesis: Sources and Significance”, en G. Van Riel, C. Steel, J. McEvoy (eds.), *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*, Leuven, University Press, 1996, pp. 209-220.

<sup>10</sup> Cf. G. Piemonte, “Notas sobre la *Creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena”, *Sapientia* 23 (1968) p. 45, n. 28.

<sup>11</sup> “Transeundum autem nunc in vere existentem vere entis theologicam essentiae nominationem. Tantum autem admonebimus, quia rationi intentio est, non superessentialem essentiam (*hyperousíon ousía*), quae superessentialis est, manifestare (*ekpháinein*). Ineffabile enim hoc et incognoscibile est, et universaliter inexplañabile, et ipsam superexaltatam unitatem, sed substantificam (*tèn ousiopoión*) in existentia omnia divinae essentiae principalis processionem (*próodos*) laudare”. DN V, 1, 816B. Trans. Eriug. PL 122, 1147A.

<sup>12</sup> Tal es la interpretación eriugeniana del comienzo del *Génesis*. Cf., por ejemplo, *Periphyseon* 553C-556B; 639A-B; 664A-C.

observa que en sí mismas -si pudieran ser consideradas en sí mismas- advertiríamos que conforman una unidad indisoluble y no la multiplicidad que la misma expresión “causas primordiales” podría sugerir<sup>13</sup>. Las causas primordiales, o mejor: la causa primordial, se manifiesta en una diversidad de géneros y especies, sus efectos. Sólo a partir de dicha diversidad concluimos que hay varias causas primordiales. Y ni siquiera. En verdad, si la conociéramos en sí misma, sólo diríamos que hay diversos aspectos de la acción causal de una única causa primordial.

Las causas primordiales son, así, el primer germen de toda multiplicidad determinada en el seno mismo de la naturaleza divina. En cuanto germen, les adjudicamos cierta multiplicidad. En cuanto existen en el Logos, sólo podemos pensarlas como unidad. Son la primera manifestación de la *Causa omnium*. Esto significa la fórmula *per se* de expresiones como “Ser por sí”. No significa que las causas primordiales gocen de una independencia metafísica. No indica, en suma, que sean *per se subsistentes*. Sólo la *Causa omnium* es, en el pensamiento del Eriúgena, *per se subsistens*<sup>14</sup>. Aplicadas a las causas primordiales la fórmula *per se* sólo indica immediatez. Ellas representan, pues, una suerte de instancia intermediaria entre las cosas sensibles e inteligibles determinadas por los géneros y las especies y la *Causa omnium*. Son participaciones “obsequiadas” por la *Causa omnium* para que las cosas participen de ellas. Son, así, un producto de la voluntad divina. De este modo, queda salvada la trascendencia divina.

“Summae siquidem bonitatis, quae nullius particeps, quoniam per se ipsam bonitas est, primam donationem et participationem asserit esse per se ipsam bonitatem, cujus participatione, quaecunque, bona sunt. Ideoque per seipsam bonitas dicitur, quia per seipsam summum bonum participat. Cetera enim bona non per seipsa summum et substantiale bonum participant, sed per eam, quae est per seipsam summi boni prima participatio. Et haec regula in omnibus primordialibus causis uniformiter observatur”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. PP 624Ay ss.

<sup>14</sup> S. Gersh, “*Per se ipsum: the Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors*”, en R. Roques (ed.), *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1977, pp. 367-376, p. 375.

<sup>15</sup> PP 622B-C.

Las cosas participan de las causas primordiales y no de la *Causa omnium*. De este modo, la multiplicidad encuentra una explicación y la absoluta simplicidad divina queda a resguardo de una relación directa con las cosas, lo que pondría en peligro su esencial simplicidad.

## 2. Las fuentes eriugenianas de Bertoldo

El pensamiento eriugeniano llegó a Bertoldo mediante cuatro canales distintos. El primero de ellos es, en parte, la obra misma del Eriúgena. Pues aunque Bertoldo no conoció el *Periphyseon* de primera mano, sí conoció la homilía sobre el prólogo de *Juan*. Y, como era usual en la época, la creyó obra de Orígenes<sup>16</sup>.

En segundo lugar, Bertoldo manejó el muy poco estudiado *Liber de causis primis et secundis et de fluxu quod ad ea consequitur*<sup>17</sup>. Este opúsculo es una suerte de collage de pasajes de Eriúgena, Avicena, el *Liber de Causis*, Aristóteles, Agustín y el falso Areopagita. Fue durante mucho tiempo atribuido a Avicena. Según de Vaux, es posterior al año 1180 y anterior al 1250. Bertoldo lo creyó obra de Alfarabi<sup>18</sup>.

En tercer lugar, conoció -directa o indirectamente- el *Corpus* dionisiano de la Universidad de París estudiado por Dondaine<sup>19</sup>. Obra de un anónimo compilador, el *Corpus* incluye las traducciones dionisianas de Eriúgena y de Juan Sarraceno acompañadas por los escolios de Máximo el Confesor y Juan de Scitópolis que Anastasio el Bibliotecario había traducido con ese fin en el siglo IX<sup>20</sup>. Ahora bien, a dichos escolios, el editor del *Corpus*, posiblemente un dominico de París, le añadió además una serie de pasajes del *Periphyseon* que sirven de comentario a muchos pasajes del falso Areopagita. Una de cada quince páginas del *Periphyseon* pasó a formar parte del grupo de escolios, grupo que el compilador hizo pasar por entero como de Máximo. Gracias al *Corpus*, el pensamiento del Eriúgena pasó a formar parte del instrumental de todo doctor escolástico. Alberto Magno, en particular, se sirvió de los escolios

---

<sup>16</sup> Cf. *Expositio*, vol. II, p. 196, 200-215.

<sup>17</sup> El *Liber* está editado en: R. De Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1934, pp. 83-140.

<sup>18</sup> Cf., por ejemplo, *Expositio*, vol. I, p. 9, 139-145.

<sup>19</sup> Cf., por ejemplo, *Expositio*, vol. I, p. 10, 155-174; p. 14, 302-303; y p. 122, 305-307. Sobre el *Corpus*, cf. H.-F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle*, Rome, 1953.

<sup>20</sup> Cf. M. Harrington, "Anastasius the Librarian's Reading of the Greek Scholia on the Pseudo-Dionysian Corpus", *Studia Patristica* 36 (2001) 119-125.



de “Máximo” en varias ocasiones. No sabemos todavía si Bertoldo conoció los escolios del *Corpus* a través de las citas de Alberto Magno o directamente<sup>21</sup>.

Por último, Bertoldo manejó de primera mano la *Clavis physicae* de Honorius Augustodunensis, el mayor testimonio de la difusión del eriugenismo en el siglo XII<sup>22</sup>. Compuesto entre 1125 y 1130, este compendio del *Periphyseon* circuló sobre todo en la Germania, donde se encuentra nombrada en los catálogos de numerosas bibliotecas<sup>23</sup>.

### 3. El papel de Eriúgena en el prólogo de la *Expositio*

El *prologus* a la *Expositio* deja en claro cuál es el propósito de Bertoldo: comentar la obra de Proclo en el mismo ámbito en el que fue concebida: la filosofía. Ofrecer un comentario filosófico de una obra filosófica. La *Elementatio* es una reflexión acerca de la realidad desde el punto de vista de lo que Bertoldo, siguiendo a Agustín y a Dietrich de Freiberg, denomina el orden de la “providencia natural”<sup>24</sup>. Ahora bien, el objetivo de ofrecer un comentario filosófico

---

<sup>21</sup> En este último caso, habría conocido también, en forma directa, el comentario eriugeniano a la *Jerarquía celestial*, el cual formaba también parte del *Corpus*.

<sup>22</sup> *Clavis physicae*, ed. P. Lucentini, Roma, 1974. Cf., por ejemplo, *Expositio*, vol. I, pp. 14-15, 307-320; p. 22, 544-553; y p. 82, 16-25.

<sup>23</sup> Podemos distinguir en la *Clavis* dos secciones, claramente diferenciadas. La primera resume los cuatro primeros libros del *Periphyseon*; la segunda reproduce en forma literal -con muy leves cambios- parte del cuarto y la totalidad del quinto libro. La obra es presentada, como su original, bajo la forma de un diálogo entre un *magister* y un *discipulus*. La intensidad del resumen respecto del original varía según los libros. El primer libro habría quedado reducido a un 36% de su totalidad; el segundo a un 27%; el tercero a un 52% y el cuarto a un 38%. Ahora bien, los intérpretes difieren entre sí en cuanto a la apreciación del modo de ejecución de la primera parte. Según d’Alverny, Honorius realizó “una suerte de *defloratio*, montando (*découpant*) largos extractos siguiendo el hilo de los cinco libros [...], sin, por otra parte, tratar de mejorar el plan. Pero si bien respeta la mayoría de las veces el texto de su autor, ocurre también que lo abrevia, que modifica ciertos términos, y que agrega, tal vez, alguna explicación o comentario de su cosecha que no queda sin consecuencias para el conjunto del desarrollo”. (M.-Th. D’Alverny, “Le cosmos symbolique du XIIe siècle”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 20 (1953) 31-81 (p. 34.) Lucentini, en cambio, habla no de simple *defloratio* sino de *rifacimento* (P. Lucentini, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell’Eriugenismo*, Firenze, 1980, p. 72), es decir, no ya de simple amalgama de pasajes sino de un resumen realizado en forma más consciente: de un *compendio* (P. Lucentini, *op. cit.*, p. 73).

<sup>24</sup> Cf. *De Genesi ad litteram*, VIII, 9, 17: “De duplici providentiae actione erga creaturas. Hinc iam in ipsum mundum, velut in quamdam magnam arborem rerum, oculus cogitationis attollitur; atque in ipso quoque gemina operatio providentiae reperitur,

de un autor pagano, no es un fin en sí mismo. El fin último de la *Expositio* es mostrar que la filosofía de Proclo no sólo no contradice la teología cristiana sino que además es la exposición filosófica más perfecta del núcleo sapiencial del pensamiento cristiano. La prueba misma de que existe dicho acuerdo -parece decir Bertoldo- está en que la explicación de la obra de Proclo sólo es posible sobre la base de un diálogo entre dicha obra y la tradición cristiana. De ahí el método bertoldino de acercarse al pensamiento de Proclo explicando tal o cual pasaje o doctrina en cuestión cotejándolo con formulaciones similares, por la forma o por el sentido, halladas en pensadores (platónicos) cristianos. El artificio mismo de subrayar los paralelos o de sugerir las similitudes abre un diálogo colocando al lector cristiano de la *Expositio* en el umbral de la filosofía, que, en última instancia, está más allá de toda confesión. La construcción misma de la *Expositio* da cuenta de ello: cada proposición es explicada en dos instancias sucesivas: un *suppositum* y un *propositum*. Hay en cada una de las proposiciones, en la doctrina misma que intenta expresar cada proposición, un desarrollo implícito, “supuesto”. Sólo un recurso a la tradición puede volver explícito lo *suppositum*. Y sólo luego, sobre esta base, podemos acercarnos a lo que explícitamente cada proposición *propone*. Recién allí, podemos acceder luego a la demostración de lo propuesto. Es decir, sólo mediante la explicitación de lo supuesto podemos acceder a la intuición filosófica propuesta y demostrada. Pero he aquí que tal “explicitación” consiste generalmente

---

partim naturalis, partim voluntaria. Et naturalis quidem per occultam Dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum; voluntaria vero, per Angelorum opera et hominum. Secundum illam primam coelestia superius ordinari, inferiusque terrestria; luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiore naturalique motu geritur. In hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri, et quaeque alia sive in superna societate aguntur, sive in hac terrena atque mortali, ita ut bonis consulatur et per nescientes malos. Inque ipso homine eandem geminam providentiae vigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu quo fit, quo crescit, quo senescit; voluntariam vero, quo illi ad victum, tegumentum, curationemque consulitur. Similiter erga animam naturaliter agitur ut vivat, ut sentiat; voluntarie vero ut discat, ut consentiat”. Y Dietrich de Freiberg, *De sub. theol.* 3, 5-6: “Et quia totus iste liber tractat de rerum divinarum universitate secundum processum eius a summo bono et regressum in ipsum, et hoc secundum dispositionem et proprios modos earum inditos ipsis rebus divinis ab eo, quod est divinum principaliformiter sive secundum causam, et hoc secundum ordinem providentiae naturalis, non iam proprie voluntariae, iuxta distinctionem Augustini VIII Super Genesim ad litteram, necesse est omnia convenire, de quibus hic tractatur, in una ratione subiecti, propter quam etiam ista philosophia est una scientia”.



en la presentación de un *dossier* de textos relacionados con una concepción cristiana del universo que, según Bertoldo, ubica al lector en una situación óptima para la comprensión del *propositum* en cuanto prepara sus oídos mediante una suerte de traducción previa. Este método hermenéutico se repite rigurosamente en el comentario de las 211 proposiciones. Para Bertoldo, la “filosofía” es posible sólo sobre la base de un acuerdo común entre tradiciones intelectuales y religiosas en principio diferentes. Tal acuerdo preliminar, sin embargo, no es algo dado. Necesita ser construido. El prólogo de la *Expositio* da el primer paso en este sentido. Resulta, por ello, de una importancia fundamental, en cuanto Bertoldo ofrece allí lo que podríamos llamar el “a-b-c” de su interpretación.

Muy significativamente, el *prologus* consiste en la interpretación, a la luz de los testimonios escritos de las tradiciones cristiana, árabe, judía y pagana, del célebre pasaje de *Romanos* 1,20: “*Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*”.

Bertoldo sabe que comenta una obra de teología, en cuanto el objeto de la misma es el *summum bonum*. No se trata, pues, de una obra acerca de la constitución física del universo. Pero tampoco es una obra de teología dogmática. En este sentido, ninguna otra *auctoritas* hubiera sido más adecuada respecto del propósito de Bertoldo. Al recurrir al texto de *Romanos*, Bertoldo comienza su obra señalando la posibilidad misma de un conocimiento natural acerca de lo divino<sup>25</sup>.

El comentario de Bertoldo se centra sobre el sentido de la expresión *conspiciuntur*: (1) su objeto: *invisibilia dei*, (2) aquello a partir de lo cual y en lo cual es contemplado dicho objeto: *a creatura mundi*, y (3) aquello a través de lo cual ocurre la contemplación: *per ea, quae facta sunt*<sup>26</sup>. Para llevar a cabo nuestro presente propósito basta con concentrarse en el primer punto.

Bertoldo, ante todo, aclara que la expresión *invisibilia dei* puede ser tomada en dos sentidos distintos: *intransitive* o *transitive*.

---

<sup>25</sup> “*Materialis quidem subiectiva, quia in ipso tractatur per elementorum coordinationem de bono divino secundum ordinem providentiae naturalis; unde dicitur elementatio non qualiscumque, sed theologica, ad differentiam elementationis physicae, quam etiam iste auctor dicitur edidisse*”, *Expositio*, vol. I, p. 45, 280-284. Según Flasch, tanto en la Escolástica como en la Patristica el texto de *Romanos* 1,20 fue siempre comprendido como la *auctoritas* por excelencia a la hora de garantizar la posibilidad de una teología natural, i.e. un pensamiento filosófico acerca de lo absoluto (cf. K. Flasch, “Die Intention Meister Eckharts”, en B. Liebrucks, H. Röttges (eds.), *Sprache und Begriff*, Meisenheim am Glan, Hain, 1974, pp. 292-318 (p. 295).

<sup>26</sup> Cf. *Expositio*, vol. I, p. 7, 60-62.

Tomada *intransitive* la fórmula *invisibilia dei* significa, entre otras cosas, las *rationes aeternae et incommutabiles in Verbo Dei Patris existentes*<sup>27</sup>. Éstas -señala Bertoldo- son las razones de las que hablaron Agustín y Dionisio.

Ahora bien, *transitive*, se llama *invisibilia dei* a aquellas realidades que reciben su substancia de la bondad divinidad, de los “invisibles rayos” de la bondad que está más allá de la unidad tales como “el ser por sí” y “la vida por sí”. Las citas están tomadas de la paráfrasis del *corpus dionysiacum* de Tomás Galo<sup>28</sup>.

Luego, Bertoldo aclara por qué los rayos divinos de los que hablan Galo-Dionisio son *invisibiles*. Para ello recurre a un pasaje de “Alfarabi”. Se trata, en verdad, del ya mencionado *Liber de causis primis et secundis* y, en especial, de una no explicitada cita del *Periphyseon*:

“de quibus invisibilibus prosequitur Alfarabius in libello De causa causarum... ‘Causae primae propter infinitam super omnia diffusionem et incomprehensibilem altitudinem ineffabilis puritatis suae excellentiae nullo percipiuntur intellectu eo, quod non distant a primo, qui eas in principio formavit’”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Expositio*, vol. I, p. 8, 106-107.

<sup>28</sup> *Expositio*, vol. I, p. 9, 134-137: “Si vero accipiantur invisibilia Dei transitive, quorum secundum Vercellensem super 11 cap. Dionysii De diuinis nominibus ‘divina bonitas dicitur esse substantificatrix’, scilicet ‘suorum invisibilium quasi radiorum superunitae bonitatis, ut sunt per se esse, per se vita, etc.’”.

<sup>29</sup> *Expositio*, vol. I, p. 9, 137-143. El pasaje, en la edición de de Vaux (p. 92, 12-16), es: “cause rerum prime propter infinitam sui diffusionem et incomprehensibilem altitudinem et ineffabilis puritatis excellentiam, nullo percipiuntur intellectu, excepto illo qui eas in principio formavit”. El modelo original del pasaje del *Liber* es PP 550C-551A: “Abyssus enim dicuntur propter earum incomprehensibilem altitudinem infinitamque sui per omnia diffusionem, quae nullo percipitur sensu, nullo comprehenditur intellectu, praeque ineffabili suae puritatis excellentia tenebrarum nomine appellari meruerunt. Nam et sol iste sensibilis intuitibus eum saepe ingerit tenebras non ualentibus eximium sui intueri fulgorem. Tenebrae itaque erant super causarum primordialium abyssum. Nam priusquam in caelestium essentiarum numerositatem procederent, nullus intellectus conditus cognoscere eas potuit quid essent. Et adhuc tenebrae sunt super hanc abyssum, quia nullo percipitur intellectu, eo excepto qui eam in principio formavit. Ex effectibus autem, hoc est processionibus eius in intelligibiles formas, cognoscitur solummodo quia est, non autem intelligitur quid est. Sed utrum mystica illa terra inuisibilis ipsaque tenebrosa abyssus intellectualis primarum causarum erit perpetuo inuisibilis terra abyssusque tenebrosa aeternaliter permanebit, an quandoque in notitiam intellectualium rationabiliumque essentiarum peruenturae sunt, non parua indiget indagine”. El pasaje proviene del análisis pormenorizado del sentido de las primeras palabras del libro del *Génesis*. Es a partir de dicho análisis que el maestro, luego de algunas digresiones que ocupan las primeras páginas del libro II

Asistimos así a la primera irrupción del pensamiento eriugeniano en la *Expositio* de Bertoldo de Moosburg. Con la cita del *Liber*, Bertoldo adelanta a sus lectores algunas de las notas características de las causas primordiales. En primer lugar, son causas “primarias”, es decir, originan la realidad que se despliega a partir de ellas, o sea: son la causa primera de la multiplicidad determinada. La cita especifica también el modo de tal causalidad. Es una *diffusio* infinita, i.e. inagotable, que da lugar a la realidad toda (*super omnia*). Las causas primarias poseen una naturaleza excelente, inefablemente pura. De ahí su “incomprensible profundidad” que explica por qué no pueden ser entendidas por intelecto alguno.

Bertoldo mencionando el pensamiento de “Alfarabi” sobre las causas primordiales: “Invisibiles res in tenebris excellentiae suae absconditae sunt, in effectibus autem suis veluti in quandam lucem cognitionis prolatae non cessant comparere”<sup>30</sup>.

Las causas primordiales son “realidades invisibles” cuya naturaleza presenta dos facetas simultáneas. En sí mismas, “en las tinieblas de su excelencia”, permanecen ocultas. En cambio, en sus efectos aparecen prestándose a la luz del conocimiento. Con esto, introduce Bertoldo la idea de manifestación. Pero el aporte más claro de “Alfarabi”, frente a los textos de Dionisio, es definitivamente la noción de causa. Las *rationes* divinas, consideradas *transitive*, son causas. Para ello, sirve el pasaje citado de “Alfarabi”. Es decir, permite definir el concepto de las *rationes* divinas en sentido transitivo.

Presentada la cosa en sí misma, Bertoldo introduce por primera vez en la *Expositio* la expresión “causas primordiales”. Es de ellas -aclara Bertoldo- de las que habla Dionisio al referirse, por ejemplo, al “ser por sí” o a la “virtud por sí”<sup>31</sup>.

---

(cf. PL 122, 523D-545A), comienza a ocuparse de lo que propiamente -afirma- constituye el tema del libro II: las Causas Primordiales (cf. 545B).

<sup>30</sup> *Expositio*, vol. I, p. 9, 143-145. En la edición de De Vaux (p. 93, 1-6), es: “principales cause in ea quorum sunt cause proveniunt, et principium, id est sapientiam, in qua condita sunt, non relinquunt, et ut ita dicam in se ipsis permanent invisibiles, tenebris excellentie sue abscondite, in effectibus suis, veluti in quandam lucem cognitionis prolatae, non cessant apparere”; que proviene de PP 552A: “Principales itaque causae et in ea quorum causae sunt proveniunt et principium (id est sapientiam patris in qua factae sunt) non relinquunt. Et, ut sic dicam, in se ipsis invisibiles tenebrisque suae excellentiae semper absconditae, in effectibus suis veluti in quandam lucem cognitionis prolatae non cessant apparere”.

<sup>31</sup> Dion., *De div. nom.* 5,5; PG 3,820B; ed. Simon 313,73-316,72: “de istis causis primordialibus, quas Dionysius vocat ‘per se virtutem’, ‘per se esse’ seu ‘secundum se esse’ et huiusmodi et ‘principia existentium’, sic dicit ipse Dionysius 5 cap. De diuinis nomini-

Encontramos aquí afirmada, por primera vez, la identidad entre las “potencias” (*dynámeis*) dionisianas y las causas primordiales eriúgenianas. Como veremos, es del mismo Eriúgena de quien Bertoldo toma esta afirmación.

Hasta aquí, Bertoldo no ha agregado nada a la doctrina de las causas primordiales. Al tomar prestado las fórmulas del falso Areopagita no hace más que repetir el procedimiento del mismo Eriúgena.

La siguiente referencia a las causas primordiales está tomada de uno de los escolios del *Corpus* de Paris. Y una vez más se trata de una inconfesada cita del *Periphyseon*:

“Causae primordiales sunt, quas Graeci ideas vocant, hoc est species vel formas aeternas et incommutabiles, secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur. [...] In his enim quaecumque divina providentia et fiunt et facta sunt simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt; nil enim naturaliter in creatura visibili et invisibili oritur, praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praedefinitum et praeordinatum est’. Et post pauca: ‘Ideae a philosophis divinae voluntates appellari solent et praecipue a Platonicis, quoniam quaecumque voluit Deus facere, in ipsis principaliter et causaliter fecit’. Et infra: ‘Has formas sive ideas Dionysius ceterique sancti appellant per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsam virtus, per se ipsam sapientia... Quaecumque enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt, et quaecumque sunt, participatione per se essentiae sunt, et quaecumque vivunt, participatione per se vitae vivunt (et sic est de aliis participationibus et participantibus)’”<sup>32</sup>.

bus: ‘Et est ipsum secundum se esse senius eo, quod est per se vitam esse, et eo, quod est per se sapientiam esse;’ et infra: ‘ipsum, dico, secundum se esse praexistere fecit et per esse ipsum omne quocumque modo existens subsistere fecit. Et quod principia existentium omnium esse participant, sunt, et principia sunt; et primum sunt, postea principia sunt. Et si vis viventium sicut viventium principium dicere per se vitam”.

<sup>32</sup> *Expositio*, vol. I, p. 10, 155-174. Cod. Paris. Lat. 17341, 247rb / rb-va / ra-b. El original del *Periphyseon* es: “Causae itaque primordiales sunt, quas graeci ΙΔΕΑΕ uocant (hoc est species vel formas), aeternae et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis et inuisibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a graecorum sapientibus ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ appellari meruerunt (hoc est principalia exempla) quae pater in filio fecit et per spiritum sanctum in effectus suos diuidit atque multiplicat. ΠΙΠΟΟΠΙCΜΑΤΑ quoque uocantur (id est praedestinationes). In ipsis enim quaecumque diuina prouidentia et fiunt et facta sunt et futura sunt simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt. Nil enim naturaliter in creatura visibili et inuisibili oritur,

El siguiente paso de Bertoldo es atribuir a las causas primordiales el carácter de divinidades. Para ello, toma este pasaje del capítulo XI del *De divinis nominibus*:

“Non enim substantiam quandam divinam aut angelicam esse dicimus per-se-esse, quod est causa, quod sint omnia. Solum enim quod sint existentia omnia et ipsum esse, supersubstantiale est principium et substantia et causa. Neque vitae generativam aliam deitatem dicimus, praeter superdeam vitam, omnium quaecumque vivunt, et ipsius per-se-vitae causam; neque, ut colligendo dicamus, dicimus principales existentium et creativas substantias et personas, quas et deos existentium et creatores per-se-facientes dixerunt, quos, vere et proprie dicendum, non existentes neque ipsi sciverunt neque patres eorum. Sed per-se-esse et per-se-vitam et per-se-deitatem dicimus et divine et causaliter unum omnium superprincipale et supersubs-

---

praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praediffinitum et praeordinatum est. Item a philosophis ΘΕΙΑ ΘΕΛΗΜΑΤΑ (id est diuinae uoluntates) nominari solent, quoniam omnia quaecumque uoluit deus facere in ipsis primordialiter et causaliter fecit, et quae futura sunt in eis ante saecula facta sunt. Ac per hoc principia omnium dicuntur esse, quoniam omnia quaecumque in creatura siue uisibili siue inuisibili sentiuntur uel intelliguntur eorum participatione subsistunt. Ipsa uero unius uniuersorum causae, summae uidelicet ac sanctae trinitatis, participationes sunt; atque ideo per se dicuntur esse, quia nulla creatura inter ipsa et unam omnium causam interposita est. Et in ipsa dum immutabiliter subsistunt, primordiales causae aliarum causarum se sunt usque ad extremos totius naturae conditae et in infinitum multiplicatae terminos, in infinitum dico non creatori sed creaturae; finis enim multiplicationis creaturarum soli creatori cognitus est. | Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium principia diuini sapientes appellant, per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam uita, per se ipsam sapientia, per se ipsam ueritas, per se ipsum intellectus, per se ipsam ratio, per se ipsam magnitudo, per se ipsam omnipotentia, per se ipsam aeternitas, per se ipsam pax, et omnes uirtutes et rationes, quas semel et simul pater fecit in filio, et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum textitur, hoc est ab intellectuali creatura, quae deo post deum proxima est, usque ad extremum rerum omnium ordinem, quo corpora continentur. Quaecumque enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt; et quaecumque essentialiter et substantialiter subsistunt, participatione ipsius per se ipsam essentiae subsistunt; quaecumque uiuunt, participatione per se ipsam uitae uitam possident. Similiter quaecumque sapiunt et intelligunt et rationalia sunt, participatione per se ipsam sapientiae et per se ipsam intelligentiae et per se ipsam rationis participatione sapiunt et intelligunt et ratiocinantur. Eodem modo de caeteris dicendum. Nulla siquidem uirtus, siue generalis siue specialis, in natura rerum inuenitur, quae a primordialibus causis ineffabili participatione non procedat”. PP 615D-617A.

tantiale principium et causam, participabiliter autem datas ex Deo imparticipabili provisivas virtutes, per-se-substantificatorem, per-se-vivificatorem, per-se-deificatorem, quibus existentia iuxta proprietatem suam participantia et vivificantia et existentia et divina sunt et dicuntur, et alia similiter”<sup>33</sup>.

Dionisio explica por qué llama a veces “Ser por sí” o “Vida por sí” a Dios mientras que en otros casos se refiere con esas mismas fórmulas a las manifestaciones primeras de la *processio* divina. Dios es la causa del Ser por sí, por eso, en un sentido (*et divine et causaliter*) puede ser llamado “Ser por sí”. Ahora bien, en otro sentido (*participaliter*), el Ser por sí es una *virtus* divina acordada por la providencia divina del único Dios, ofrecida a las creaturas para que participen de ella, porque Dios, en sí mismo, es imparticipable.

Bertoldo cita este pasaje pero modificándolo ligeramente, de forma que pasa a decir que *causaliter* llamamos a Dios “Ser por sí” y “Vida por sí”, mientras que *divine et participaliter* llamamos así a sus “virtudes” providenciales:

“Per se esse et per se vitam et per se deitatem dicimus et divine et causaliter: causaliter unum omnium superprincipale et supersubstantiale principium et causam, divine vero participabiliter datas ex Deo imparticipabili provisivas virtutes (subaudi: dicimus) per se substantificatorem, per se vivificatorem, per se deificatorem”.

Con ello, gracias a una tergiversación del texto dionisiano, las causas primordiales de Eriúgena pasan a tener el carácter de divinidades. Bertoldo concluye:

“Hoc Dionysius de simpliciter prima causa et primordialibus causis, quas vocat thearchiam et principatum boni et principia principalia existentium et deitates et bonitates et unitates et benefica et deifica dona superdei et superboni, qui est Deus imparticipabilis superprincipalis omni principio”<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> *De div. nom.* XI, 6; PG 3, 953C-956A; ed. Simon: p. 421,79-422,71. La traducción es la del Sarraceno.

<sup>34</sup> *Expositio*, vol. I, p. 11, 196-200.



A partir de este punto del prólogo de la *Expositio* Bertoldo comienza a llamar a las causas primordiales “dioses”. Sobre ellas, dice está el único Dios, *magnus, dominus et rex magnus*<sup>35</sup>. Las causas primordiales que según el texto de Eriúgena rigen la realidad pasan así a ocupar el lugar de subordinados. Dios, dice Bertoldo, es *rex regum, dominus dominantium, Deus deorum*<sup>36</sup>.

Ahora bien, hasta aquí el prólogo de este comentario a Proclo no ha hecho referencia alguna a Proclo. Sólo luego de definir a las causas primordiales -productos de la voluntad divina- como “dioses”, Bertoldo cita por primera vez a Proclo. “Isti di sicut dicitur libro De malorum existentia ‘et entium sunt ultra et mensurae entis, quoniam et ens omne in ipsis ut in monadibus numeris, procedunt autem ab illis entia’”<sup>37</sup>.

El pasaje del *De malorum subsistentia* que Bertoldo trae a colación para seguir exponiendo el concepto de “causa primordial” desarrolla la noción procleana de “hénada”. Cada hénada es, para Proclo, un dios. Por eso, el párrafo del que está tomada la cita que ofrece Bertoldo comienza así: “Dii enim et eorum regna et numeri et ordines primam entis partem habent, magis autem entia omnia et intellectualem substantiam, super quam insidentes omnia generant, omnibus principiatur, ad omnia procedunt”<sup>38</sup>.

Al identificar las causas primordiales “hechas en el Logos” con las hénadas -los dioses procleanos- Bertoldo da un paso fundamental en su intento de construir un diálogo entre el texto pagano que comenta y la tradición cristiana. Recordemos que Proclo postula entre lo Uno y el Intelecto una serie de entidades mediadoras que -según su opinión- permiten resguardar lo Uno de todo contacto con la multiplicidad. Así, en la concepción procleana, lo primero luego de lo Uno no es el Intelecto como en Plotino, sino el Límite y lo Ilimitado. Ambos representan en cierto modo dos aspectos de lo Uno. Lo Uno es límite de toda realidad, en cuanto determina toda posterior realidad. Y es ilimitación en cuanto es ilimitada potencia difusiva de sí misma<sup>39</sup>. Ambos dan lugar al mixto, combinación de límite e ilimitación que estará en la exposición procleana a la base de toda subsiguiente realidad. Y la primera realidad mixta de límite e ilimitación son las hénadas, multiplicaciones de la Unidad más allá

---

<sup>35</sup> *Expositio*, vol. I, p. 12, 218.

<sup>36</sup> *Expositio*, vol. I, p. 16, 349-350.

<sup>37</sup> *Expositio*, vol. I, p. 12, 224-226. Cf. Proclus, *De malorum subsistentia*, II, 11, ed. Isaac: p. 43, 21-23.

<sup>38</sup> Proclus, *De malorum subsistentia*, II, 11, ed. Isaac: p. 42, 6-10.

<sup>39</sup> Cf. Reale, *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari, 1989, pp. 38-39.

del ser y del intelecto, mediadoras por excelencia entre lo Uno y el Intelecto. Luego recién aparece el Intelecto.

Las hénadas o “dioses” suponen el límite y lo ilimitado como su fundamento. Son diferentes una de otra. No obstante, paradójicamente, conforman una unidad sólo superada por la pureza absoluta de lo Uno. Derivadas de lo Uno, producirán a su vez la procesión indefinida de los seres posteriores. Anteriores a la esfera del ser que comienza recién con el Intelecto, las hénadas constituyen el germen mismo de la multiplicidad. Más allá del éxito de la doctrina procleana en este punto, una cosa es clara: las hénadas absorben sobre sí mismas toda una serie de consideraciones que de otro modo deberían recaer sobre lo Uno, poniendo en riesgo su simplicidad<sup>40</sup>.

Puesto que tales instancias mediadoras, destinadas a ofrecer justificación metafísica de la multiplicidad sin comprometer la trascendencia del Uno son, como dijimos, identificadas por Proclo con los dioses de la teología olímpica la doctrina de las hénadas era el punto más difícil de asimilar dentro de un pensamiento cristiano. En efecto, la doctrina procleana constituye una versión metafísica -aunque más refinada- del politeísmo pagano. Prueba de ello es el testimonio Tomás de Aquino en su comentario del libro XI del *De divinis nominibus*, en el que el Aquinate critica la posición de los platónicos encarnada en la filosofía de la *Elementatio theologica* que Moerbeke acaba de traducir en 1268. Tomás explica que para Dionisio -y toda la tradición cristiana- no hay esencias o hipóstasis separadas, principios “creadores” de las cosas: *non dicimus esse aliquas essentias et hypostases separatas quae sint principia rerum et creatrices earum*<sup>41</sup>. Los platónicos, en cambio, habrían llegado a dicha doctrina *per quasdam humanas rationes decepti*<sup>42</sup>. El “Ser por sí” -uno de los nombres divinos según “san Dionisio”- no es algo diferente de Dios. Es una *virtus* divina dada a la creatura para que participe de ella<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> En palabras de von Ivanka, postular las hénadas “no tiene otro sentido sino el de hacer comenzar la procesión de lo múltiple por fuera de lo Uno, desde el estadio situado entre lo Uno y el sistema de las Ideas, como un ‘proceso dialéctico’ (para emplear una expresión moderna), un proceso susceptible de ser reproducido lógicamente por el pensamiento”, E. Von Ivanka, “La signification historique du *Corpus areopagiticum*”, *Revue des sciences religieuses* 36 (1949) 5-24 (p. 9).

<sup>41</sup> *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, Marietti, 1986. c.11, lec. 3, n. 933, (p. 346).

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Alberto Magno comentó el mismo pasaje del libro XI del *De divinis nominibus*, pero su comentario es anterior a la traducción de Moerbeke. Con todo, su interpretación de la doctrina “cristiana” (es decir, la de “San dionisio”) es esencialmente la misma que la

## Conclusión

Eriúgena le permite a Bertoldo encontrar la “traducción” cristiana de la doctrina procleana de los dioses, uno de los núcleos del pensamiento procleano y el más difícil de ser asimilado al pensamiento cristiano.

Por otra parte, el hecho de que Bertoldo se valga de un pensador árabe –“Alfarabi”– y de un Padre de la Iglesia –“Máximo”– para presentar la noción de hénada, juega de por sí un papel importante en su argumentación. Parece querer señalar con ello un trasfondo común, la base misma de la posibilidad de un diálogo entre las tradiciones cristiana, árabe y pagana. Ese punto de acuerdo, podemos decir, es la filosofía. Creemos, pues, que el análisis del empleo que del pensamiento eriugeniano hace Bertoldo permite, así, acercarse al objetivo mismo de la *Expositio*.

Ezequiel LUDUEÑA

---

de Tomás. Según Alberto, las “virtudes” dionisianas no son *per se secundum quod* ‘*per se*’ *opponitur ad* ‘*ab alio*’. No son sustancias divinas o angélicas separadas causantes del ser (*quasi particulatam, quae separatim sit causa essendi*). Sólo hay un único ser sobresubstancial y divino. Al postular tales dioses creadores de las cosas, los paganos cayeron en el error (*in errore secuti sunt*). *Sup. Dion. De div. nom.*, 11, n. 27, p. 325, ll. 9-36.

