

JUAN ESCOTO ERIGENA Y SUS OBRAS

Summary: *Scotus Erigena, the most original metaphysician of the Middle Ages, was, however, as much as it may displease some exegetes of the present time, a "rationalist" inasmuch as the last word regarding the sense of revelation corresponds, according to him, to reason. His masterpiece, De divisione naturae, was never translated into Spanish (and, as a matter of fact, neither into any other modern language, as a whole). Here we give the translation of the first chapters of Book I.*

Resumen: *Escoto Erígena, el más original metafísico de la Edad Media, fue, pese a muchos intérpretes actuales, un "racionalista", en cuanto la última palabra respecto al sentido de la revelación debe decirlo, según él, la razón. Su obra maestra, el De divisione naturae, nunca ha sido traducida al castellano (y, de hecho, tampoco a otras lenguas modernas, al menos en su totalidad). Aquí se ofrece la versión de los primeros capítulos del libro I.*

Juan Escoto Erígena, a quien no dudaré en considerar el más original metafísico del Medioevo cristiano, es una figura misteriosa. Su vida está rodeada de tinieblas. Nadie sabe con certeza dónde nació. Algunos lo creen irlandés, otros inglés, otros escocés. El anónimo autor del *De Joanne Scoto Erigena Commentatio* escribe: *Sunt quieum in Hibernia natum esse dicant, sunt etiam qui Angliam ejus patriam fuisse affirmant, nec desunt qui adeo de illa terra quam nunc Scotiam appellamus cogitare vix dubitent* (*Pat. Lat. CXXII p. 1*). Nadie sabe cuándo nació exactamente (aunque puede suponerse que a principios del siglo IX) ni cuándo y dónde murió (aunque corren sobre esto diversas leyendas). El antes citado anónimo opina que vivió por lo menos hasta el año 873 (p. 42);

otros opinan que murió hacia el 880 (p. 43). Algunos autores, como Mabillon, sostienen que el descenso se produjo en Francia y no faltan quienes lo sitúan precisamente en París. Otros, en cambio, creen que fue llamado a Inglaterra por Alfredo el grande, alrededor del año 835, que fue elevado a la dignidad abacial y que, habiendo padecido muerte violenta, se le debe contar en el número de los santos mártires. Guillermo de Malmesbury refiere, en cambio, un final menos edificante y no poco sorprendente: Juan Escoto habría sido apuñalado por los niños de la escuela abacial a quienes enseñaba (a pueris quos docebat graphūis percussus) (*Pat. Lat. CDXXIX p. 1084-1085*). No sería extraño que esta leyenda macabra haya sido inventada por alguno de los muchos enemigos teológicos que el Erígena tuvo entre los monjes apegados a la ortodoxia, con el fin de desacreditar su doctrina. Pero ni siquiera sabemos con seguridad si recibió las órdenes sagradas y fue clérigo: Mabillon, Thomas Moore y Natalis Alexander (*Dissertationes XIV in historiam ecclesiasticam X 1*) lo niegan; Hock y Staudenmaier lo consideran probable; Schlueter lo afirma. Como bien dice el anónimo biógrafo citado: "Haud facile crediderimus, inter homines, qualis Erigena fuit, quenquam extitisse, de quo majora controversiarum multitudine ab historicis agitatum sit" (*Pat. Lat. CXXI p. 44*). Por otra parte, tampoco sabemos dónde aprendió griego, y, sobre todo, nos resulta difícil explicar cómo este monje, llegado desde los confines del mundo, logró sobresalir tanto entre los pensadores de su época hasta el punto de presentarse a los ojos de la historia como "columna de basalto enhiesta frente a la uniformidad de la llanura", según expresión de J.H. Löwe (citado por Fraile). Anastasio, bibliotecario de la Santa Iglesia Romana, en carta dirigida al rey Carlos el Calvo, dice, a propósito de Escoto

Erígena como traductor de Dionisio Areopagita: "Mirandum est quoque, quomodo vir ille barbarus, qui in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguae dictione longinquus, talia intellectu capere, in aliamque linguam linguam transfere valuerit: Joannem innuo Scotigenam, virum quem auditu comperi per omnia sanctum" (*Pat. Lat. CXXII p. 1027*). Sabemos que, en el año 851, a pedido de dos obispos de Francia, Hincmaro de Reims y Párdulo de Laón, escribió Escoto un libro, *De divina praedestinatione*, contra Gotescalco, donde quiere demostrar que la simplicidad de Dios excluye la posibilidad de una doble predestinación y que, siendo el pecado (como todo mal) un no ser, Dios no puede preverlo ni sancionarlo antes de que el hombre lo cometa. Las penas del infierno quedan aquí reducidas al remordimiento de la conciencia. "El método y el fondo de la obra escandalizaron: Hincmaro no podía felicitarlo de haber buscado un aliado tan comprometedor; el *De praedestinatione* fue condenado en el sínodo de Valence (855) y poco después en el Sínodo de Langres", dice Jean Jolivet (*La filosofía medieval en Occidente*, México, 1980- p. 55). No por nada el prudentísimo Prudencio de Troyes increpa así a Juan Escoto: "Quis te barbarum, et nullus ecclesiasticae dignitati gradibus insignitum, nec unquam a catholicis insigniendum, adversus Romanæ urbis et apostolicae sedis antistitem Gregorium...audiat oblatrantem!". Y con la fácil ironía del ortodoxo: "Te solum omnium acutissimum Galliae transmisit Hibernia, ut, quae nullus absque te scire poterat, tuis eruditionibus obtineret" (*Pat. Lat. CXXII p. 351-352*). Se comprende la ira y la indignación que provocarían entre los no muy refinados clérigos de la época tesis como éstas, que Escoto demuestra en el capítulo XVI de su *De praedestinatione*: "De eo quod nulla natura punit, et nihil aliud esse poenas peccatorum nisi peccata eorum" (*Pat. Lat. CXXII p. 417*) (Cfr. E. Dinkler, *Gottschalk der Sachse*, Stuttgart, 1936). Escoto Erígena fue poeta y dejó una serie de composiciones latinas en que celebra la Cruz, el Verbo encarnado, la resurrección de Cristo, el triunfo de éste sobre la muerte y el diablo, etc. En ocasiones canta también a algún personaje contemporáneo, como la esposa de Carlos el Calvo, Irmindrudis: Haec nostram dominam Yrindrudis nomine claram/Exornant meritis laudibus apta suis (*Pat. Lat. CXXII p. 1227*), o al propio rey Carlos: Da nostro regi Carolo, cui

sceptra dedisti/ ut semper famulus tibi vivat mente benigna (*Pat. Lat. CXXII p. 1235*). Al mismo monarca le dedica inclusive algunos versos griegos (*Pat. Lat. CXXII p. 1237-1238*). Todos ellos lo revelan, como dice el anónimo biógrafo, más erudito que insigne poeta. Entre los años 860 y 962, por solicitud de Carlos el Calvo, emprendió Escoto la traducción latina de las obras de Dionisio Areopagita, *De caelesti ierarchia*, *De ecclesiastica ierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia* y *Epistolae*. El emperador Miguel, el Tartamudo, había mandado como regalo al rey Ludovico Pío manuscritos griegos con las obras completas de Dionisio Areopagita en el año 827. Hilduino, abad del monasterio de San Dionisio realizó, por encargo de dicho rey, una primera versión latina, muy imperfecta sin duda. El mismo autor dice ser discípulo de San Pablo y pronto se lo identificó con uno de los miembros del Areópago de Atenas a quienes, según los *Hechos de los Apóstoles* (XVII 43), había predicado San Pablo el Evangelio. Convertido y consagrado obispo de Atenas -según la leyenda habría viajado luego a Francia y fundado cerca de París el monasterio que llevaría su nombre (Cfr. J. Lörentz, *La légende de Saint Denis l'Aréopagite*, "Analecta Bollandiana", 69, p. 217-237).

En realidad, las obras de Dionisio, según ha demostrado la crítica moderna, en su redacción actual no pueden ser anteriores al siglo VI o a los últimos años del V, ya que incluyen trozos de los escritos de Proclo, filósofo neoplatónico muerto en el año 485. Después de Escoto Erígena, volvieron a traducirlas al latín Juan Sarraceno en el siglo XII y Roberto Grosseteste en el XIII, pero lo cierto es, como dice Jean Jolivet, "que, incluso en la época de los grandes escolásticos, la de Juan Escoto seguía ocupando un lugar de honor" (op. cit. p. 65). (Cfr. G. Théry, *Scot Erigène, traducteur de Denys*, "Bulletin Du Cange", 1931). Sobre las obras de Dionisio escribió Escoto Erígena comentarios (una parte perdida del que corresponde a la *Jerarquia celestial* fue publicada por Dondaine en 1951). También compuso un *Comentario* al Evangelio de San Juan, que está incompleto (y ha sido traducido al francés, en 1969, por E. Jeunneau). Hacia los años 863-864 tradujo los *Ambigua* de Máximo el Confesor (Cfr. F. Dzäseke, *Maximus Confessor und Johannes Scotus*, "Theologische Studien und Kritiken", Gotha, 1911), y el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa (Cfr. F.

Dzäseke, *Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena*, "Theologisches Studien un Kritiken", Gotha, 1909). Hay razones para pensar que Escoto tradujo también otra obra de Máximo, las *Quaestiones ad Thalassium* (Cfr. P. Meyvaert, *The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the "Ad Thalassium" of Maximus the Confessor*, "Texte und Untersuchungen" - Berlin - 78-p. 297 sgs.). Comentó asimismo a Marciano Capella (Cfr. C.E. Lutz, *Iohannis Scoti annotationes in Marcianum*, Cambridge, Mass. 1939), y, escribió una *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Joannem* y un *Liber de egressu et regresi animae ad Deum*, del cual sólo queda un fragmento (*Pat. Lat.* CXXII p. 1023). Algunas glosas a los opúsculos teológicos de Boecio han sido atribuidas a Escoto Erigena, pero su autenticidad resulta bastante discutible (Cfr. E. K. Rand, *Johannes Scotus-Munich*, 1906). Un comentario a cierto pasaje del *De Consolatione philosophiae* aparece con el nombre de Escoto en un manuscrito inédito (Cfr. H. Sylvester, *Le commentaire inédit de Jean Scot Erigène au Mètre IX du Livre III du "De consolatione philosophiae"*: "Revue d'histoire ecclésiastique" - Louvain-47-p. 44 sgs.). Pero la obra capital de Escoto Erigena, la que le confiere un puesto espectacular en la historia de la metafísica occidental, es su gran tratado *De divisione natural*. Dividida en cinco libros, asume la forma de un diálogo entre el Maestro y el Discípulo. Su título alternativo es, en griego, *Peri physeos merismdu*, pero el códice de San Germán (309 de la Biblioteca Real de París), proveniente del siglo XI, dice simplemente: *Peri physeon*. Fue escrita durante los años 862-865, al mismo tiempo que su autor acababa de traducir a Dionisio y emprendía la versión de Máximo y de Gregorio Niseno. Su latín dista mucho del usual entre los escritores de la época, revela la influencia de los clásicos romanos y hasta cierta predilección por los griegos.

Aunque Escoto considera cual máximas autoridades filosófico-teológicas a San Agustín y a San Gregorio de Nisa, es claro, como dice Bréhier, "que tanto en uno como en otro encuentra sobre todo lo que confirma y completa el platonismo de Dionisio" (*La philosophie du Moyen Age*, Paris, 1971, p. 57). Este platonismo, por otra parte, dirigido a una interpretación del Universo como manifestación o revelación de la Divinidad, no deja de evocar a los primeros filósofos griegos anteriores a

Sócrates, de los cuales toma precisamente el nombre de su obra (*Peri physeos*). Tal vez traduzca también, según se ha sugerido alguna vez, un sentimiento céltico de la naturaleza. Aunque los historiadores del siglo XIX vieron en el *De Divisione naturae* un sistema panteísta (y no pocas veces lo asimilaron al idealismo de Hegel y de Schelling), los del siglo XX (Gilson, Jolivet y el mismo Bréhier) se niegan a interpretarlo así. Esta negativa se basa, sin embargo, en un uso extremadamente restringido del término "panteísmo". Lo que, en todo caso, no puede discutirse es el hecho de que allí el Universo y todos los entes que lo integran salen de Dios no por un acto libre (esto es, arbitrario) de su voluntad, sino de un modo necesario, y no salen de una nada exterior a Dios sino de esa nada que constituye la esencia misma de la Divinidad. En el siglo pasado se subrayó con frecuencia el "racionalismo" de Escoto y del *De Divisione naturae*. Hoy se tiende a negar o a minimizar tal racionalismo. Pero también en esta reacción hay mucho de equívoco. Es claro que Escoto Erigena, como más tarde Abelardo, no tiene intención ninguna de atacar la doctrina cristiana o de abjurar la fe. Ni siquiera piensa en romper con la autoridad eclesiástica o en oponerse al magisterio papal. Si algunas sectas heréticas se remitieron luego a su doctrina y a sus escritos, éste no fue, sin duda, un efecto querido por el propio Escoto. Ciertamente es también que, como luego Anselmo de Canterbury, comienza por citar el verso de Isaías (VII, 9): "Nisi credideritis, non intelligetis", lo cual significa que la fe y la revelación contenida en la *Escritura* son el insoslayable punto de partida de todo conocimiento intelectual. Sin embargo, Escoto no tarda en advertir que el texto de la *Biblia* admite muchas interpretaciones no sólo diferentes sino también contrarias. Para establecer el sentido o los sentidos auténticos del texto sagrado, es preciso recurrir a los Padres de la Iglesia. Tal autoridad judicial no se basa -y es importante reconocerlo- sino en el hecho de que los Padres son intérpretes capacitados por su inteligencia y su saber. De todos modos, también los Padres se contradicen entre sí en lo que respecta a la interpretación de la *Escritura*. ¿Quién ha de juzgar dichas contradicciones, quién ha de discernir entre ellas la verdadera interpretación, quién ha de decir la última palabra? *La razón individual*, contesta Escoto. Y en este sentido no puede dejar de reconocerse que es un racionalista; más aún, un precursor del libre examen y aun de la crítica

bública que se inicia con Spinoza y culmina con Strauss. En este sentido es hasta un "libre pensador", como decía B. Haureau. Por otra parte, si todo conocimiento debe partir de la Escritura, es porque, según Escoto, la Escritura, como la Naturaleza, constituye una pura objetivación de la Razón universal, que es la Razón divina, y no el resultado de un arbitrio o de una inescrutable decisión personal de Dios.

Estos problemas de interpretación del *De divisione naturae* y de la filosofía de Escoto Erígena merecen, sin duda, una más detallada y profunda discusión, que reservamos para algún ensayo futuro. Lo mismo cabe decir del alcance del origenismo de Escoto y de su doctrina sobre la "apocatástasis" y la negación del infierno eterno. Aquí queremos limitarnos a presentar la obra del insigne metafísico y teólogo del Renacimiento carolingio. Pero no podemos dejar de observar que, como observaba Görres, cuando Escoto identifica religión y filosofía (Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationaliter investigatur, regulas exponere? *De praedestinatione* I 1), adopta una actitud muy consona con el pantefismo (y que tal actitud es reproducida en diversos grados por Schelling y, en menor medida, por el mismo Hegel). Ni podemos dejar de citar la bula de Honorio III, que parece justificar la interpretación de Escoto como peligroso hereje, que profesa una variedad (obviamente neoplatonizante) del pantefismo y reproduce algunas de las condenadas tesis de Orígenes en materia escotológica. Honorio notifica a los obispos la existencia de cierto libro titulado *Sobre la naturaleza* (Periphysis titulus), "tan rebosante de gusanos de herética perversion" (tot scatens vermium haereticae pravtatis) que ha sido "con el justo juicio divino reprobado" (justo est Dei iudicio reprobatus) por el arzobispo de Sens y sus sufragáneos; y los exhorta a que busquen con diligencia dicho libro y que se lo manden sin demora para quemarlo solemnemente (mandamus, quatenus libellum istum sollicitè perquiratis, et ubicunque ipsum vel partem ejus inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri possit, sine dilatione mittatis solemniter comburendum). Más aún, -añade- cualquier cristiano que tuviere copias parciales o totales de dicha obra debe enviármelas y, si no lo hiciere en el plazo de quince días, a partir del momento en que se entere de esta requisitoria, y pretendiere guardarla en todo o en parte

no evitará incurrir en sentencia de excomunión y en la calificación de perversidad herética (ut, quiquunque ipsorum habentvel habere possunt in toto vel in parte exemplaria dicti libri, ea nobis differant resignare, in omnes, qui ultra quindecim dies, postquam hujusmodi mandatum seu denuntiatio ad notitiam eorum pervenerit, librum ipsum totum aut partem scienter retinere praesumpserint, excommunicationis sententiam incurrisse notamque pravtatis haereticae non evadent) (*Pat. Lat. CXXII* p. 440).

Esta durísima condena no impidió que el libro fuera leído y copiado en los siglos siguientes (sobre todo en los monasterios cistercienses) y que ejerciera influencia tanto en autores ortodoxos (Heirico de Auxerre, Almanno, Isaac de Stella etc.) como heterodoxos (Amalrico de Benes, Eckhart, etc.) De un modo más o menos indirecto esa influencia se puede rastrear en autores tan lejanos como Alberto Magno y Tomás de Aquino (Cfr. H.F. Dondaine, *Saint Thomas et Scot Erigène* -"Revue des Sciences philosophiques et théologiques" -Le Saulchoir, 35 p. 31-33), Raimundo Lulio (Cfr. F.A. Yates, R. Llull y J. Scotus Erigena, "Estudios lulianos", Palma de Mallorca, 6), Simón de Tournai (Cfr. H.F. Dondaine, *Cing citations de Jean Scot chez Simon de Tournai* "Recherches de théologie ancienne et médiévale" -Louvain 17, p. 303-311). Ecos de la doctrina del *De divisione naturae* hallamos, inclusive más tarde, en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Spinoza, para no mencionar otra vez a Schelling y a Hegel, de cuya *Historia de la filosofía* dice, sin embargo, el citado anónimo que "sunt autem Hegelii de Scot tot fere errores quot dicta".

A pesar de esto, ya sea por la condena eclesiástica y la excomunión papal, ya por la extensión y la intrínseca dificultad de la obra, ésta no ha sido nunca íntegramente traducida a ninguna lengua moderna. Tenemos una nueva edición (de Sheldon-Williams) de los libros I y II, basada en manuscritos antiguos, que corrige varios errores de la edición de Floss (incluida por Migne en su *Patrología latina*). Esta nueva edición va acompañada de una traducción inglesa (Dublin, 1968-1972). Otra traducción inglesa, la de Myra L. Uhlfelder (indianapolis, 1976), nos da el libro I entero, parcialmente los libros 3, 4 y 5, y en resumen el libro 2. En el último cuarto de siglo se han reeditado varios libros importantes sobre Escoto Erígena, como el de Henry Bett, *Johannes Scotus Erigena*, publicado

originalmente en Cambridge, en 1925, y luego en New York, en 1964; el de Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Erigène: savie, son oeuvre, sa pensée*. Paris, 1933, y después, Bruxelles, 1964; y, el más antiguo, de Johannes Huber, *Johannes Scotus Erigena*, originalmente editado en Munich, en 1861, y reimpresso luego en Hildesheim, recientemente (aunque sin fecha). También han aparecido algunos nuevos libros sobre Escoto Erígena en las últimas décadas. Nombremos el de Mario dal Pra, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, Milano, 1941; el de Tullio Gregory, *Giovanni Scotus Eriugena: tre studi*. Firenze - 1963, y el de John O'Meara, *Eriugena*, Cork, 1969. En 1958 se publicó en Basilea un curioso volumen del antropósofo Rudolf Steiner, que lleva por título *Perspektiven der Menschheitsentwicklung*, y por subtítulo *Scotus Erigena und der Ubergang von einer geistdurchdrungenen zu einer intellektualistischen Weltauffassung*. Una bibliografía de las obras de Escoto, por I.P. Sheldon Williams, fue publicada en el "Journal of Ecclesiastical History" X 2- p. 203, en 1960. Para suplir la casi total ausencia de versiones castellanas, hemos traducido aquí, sobre el texto de Foss, reimpresso en la *Patrología Latina* de Migne (tomo CXXII), los diez primeros capítulos del libro I del *De divisione naturae*, con la esperanza de poder ofrecer alguna vez una traducción completa de esta obra capital en la historia de la metafísica de Occidente.

Sobre la división de la Naturaleza

Libro primero

Maestro-Al meditar muchas veces y pensar con bastante cuidado, en la medida que mis fuerzas me lo permiten, que de todas las cosas que pueden percibirse con el espíritu o que superan su capacidad hay una primera y suprema división en *las que son* y *las que no son*, se me ocurrió una palabra general para todas ellas, la cual en griego es "physis" y en latín "natural". ¿Te parece que no es así?

Discípulo -Al contrario, estoy de acuerdo; porque también yo, cuando emprendo el camino del raciocinio, hallo que así son las cosas.

M. -"Naturaleza" (*natura*) es, por consiguiente, un nombre general, como hemos dicho, de todas las cosas que son y que no son.

D. -Así es, pues nada en el universo puede presentarse a nuestro pensamiento que resulte extraño a tal palabra.

M. -Ya que estamos de acuerdo en que la misma es general, quisiera que explicaras la razón de su división en especies por medio de las diferencias, o, si así te place, primero intentaré yo dividirla, y a tí te corresponderá juzgar lo dividido.

D. -Comienza, por favor, pues, impaciente, deseo escuchar de tí la verdadera razón de todo esto.

I-M. Me parece que la división de la naturaleza admite cuatro especies (por medio de cuatro diferencias), de las cuales, *la primera* es la que crea y no es creada; *la segunda*, la que es creada y crea; *la tercera*, la que es creada y no crea; *la cuarta*, la que no crea ni es creada. Estas cuatro, en verdad, se oponen entre sí por pares, pues la tercera se opone a la primera; la cuarta, empero, a la segunda. Pero la cuarta se sitúa entre las cosas imposibles, cuya diferencia es el no poder existir. ¿Te parece correcta tal división o no?

D. Correcta, sin duda. Pero desearía que la repities, a fin de que brille con más claridad la oposición de las formas antes mencionadas.

M. Ves, si no me equivoco, la oposición de la tercera especie a la primera. La primera, en efecto, crea y no es creada; y a ella, como a su contrario, se le opone aquella que es creada y no crea. La segunda, a su vez, se opone a la cuarta, puesto que la segunda no sólo es creada sino que también crea, y de un modo universal la contradice la cuarta, la cual ni crea ni es creada.

D. Claramente lo veo. Pero mucho me inquieta la cuarta especie, que tú has añadido. Porque de las otras tres no me atrevería a dudar en modo alguno, siendo así que la primera, según creo, debe ser entendida como causa primera de todas las cosas que son y que no son; la segunda como las causas primordiales; la tercera como aquellas cosas que se conocen en las generaciones, en los tiempos y en los lugares. Es necesario, por tanto, según veo, discutir con más sutileza sobre cada una de ellas.

M. Bien lo juzgas. Pero qué orden debe seguir el camino del raciocinio, esto es, sobre qué especie se debe discutir primero, lo dejo a tu criterio.

D. Doy por descontado que, antes que sobre las otras, debe hablarse sobre la primera, cualquiera haya sido la luz concebida a las mentes.

2-M. Hágase así. Pero antes considero que se debe hablar brevemente de la suprema y principal división de todas las cosas, que es, como hemos dicho, la que se da entre las que son y las que no son.

D. Justa y oportunamente. Pues no veo que sea preciso comenzar el raciocinio desde otro punto de

partida, y no sólo porque es la primera diferencia de todas las cosas sino también porque parece ser más oscura que las demás, y lo es.

M. Así, esta misma distinción primordial, que divide todas las cosas, plantea determinados modos de interpretación. 3-El primero de ellos parece ser aquel por medio del cual la razón nos enseña que todas las cosas que caen bajo el sentido corporal o la percepción de la inteligencia puede decirse con razón que son; y que, en cambio, aquellas que por la excelencia de su naturaleza no sólo escapan al "hyleon", esto es, a todo sentido, sino también al intelecto y la razón, con justicia parecen no ser. Las mismas no se entienden bien sino sólo en Dios y la materio y en las razones y esencias de todas las cosas que por Aquél fueron creadas. Y no sin motivo, puesto que El es la esencia de todas las cosas, el único que verdaderamente es, como dice Dionisio Areopagita: El ser -expresa- es propio de todas las cosas; el superser es la Divinidad. También Gregorio el teólogo confirma con muchos argumentos que no se puede comprender qué cosa sea ninguna sustancia o esencia de criatura visible o invisible con el intelecto o con la razón. Pues, así como el propio Dios, en sí mismo y más allá de toda criatura, no es comprendido por ningún intelecto, así también resulta incomprensible la "ousía", considerada en las más secretas entrañas de la criatura hecha por El y existente en El. En efecto, todo cuanto en cualquier criatura se percibe con el sentido corpóreo o se capta con el intelecto no es otra cosa sino un accidente, incomprensible por sí mismo, como se ha dicho, de cada esencia, de la cual se llega a saber no lo que es, sino que es, por medio de la cualidad, la cantidad, la forma, la materia, o de cierta diferencia, lugar o tiempo. Ese es, por tanto, el modo primero y supremo de división de las cosas que se dice que son y no son. Porque, en verdad, aquel modo que parece que de alguna manera podría introducirse, y consiste en la privación de un hábito con respecto a la sustancia (como, con respecto a los ojos, la vista y la ceguera), de ningún modo, a mi juicio, debe aceptarse. Porque lo que no es íntegramente, ni tampoco puede ser, ni supera el intelecto por la gran elevación de su existencia, no veo cómo puede ser admitido en la división de las cosas, a no ser que alguien diga tal vez que las ausencias y privaciones de las cosas que son no constituyen una nada absoluta, sino que están contenidas, por alguna admirable virtud natural, en aquellas cosas de las que son privaciones, ausencias u oposiciones, de manera que en cierto

modo sean.

4- Sea el segundo modo de ser y no ser el que se advierte en los órdenes y las diferencias de las naturalezas creadas, el cual, empezando por la intelectual más excelente y situada cerca de Dios, descende hasta el extremo de la criatura racional e irracional, esto es, para decirlo más claramente, desde el ángel más elevado hasta la última parte del alma racional e irracional, quiero decir, de la vida nutritiva y aumentativa. Esta es la última parte del alma total, la que alimenta al cuerpo y lo hace crecer. Así que, por un admirable modo de la inteligencia, cada orden, inclusive el más nuevo, que es, hacia abajo, el de los cuerpos, en el cual termina toda división, puede decirse que es y no es. La afirmación de lo inferior es, en efecto, la negación de lo superior. Y así mismo, la negación de lo inferior es la afirmación de lo superior. Del mismo modo, la afirmación de lo superior es la negación de lo inferior. La negación, a su vez, de lo superior será la afirmación de lo inferior. Sin duda, la afirmación del hombre (me refiero al hombre que es todavía mortal) es la negación del ángel. La negación, en cambio, del hombre es la afirmación del ángel, y viceversa. Si, en efecto, el hombre es un animal racional, mortal, visible, con seguridad el ángel no es ni animal racional, ni mortal ni visible. Igualmente, si el ángel es un esencial movimiento del intelecto en torno a Dios y a las causas de las cosas, el hombre no es, en verdad, un esencial movimiento del intelecto en torno a Dios y a las causas de las cosas. Y la misma regla puede observarse en todas las esencias celestiales, hasta llegar al orden más elevado de todos, pues el mismo concluye en una suprema negación hacia arriba. Su negación, en efecto, no constituye a ninguna criatura como superior a él. Existen, pues, tres órdenes, que llaman "homotageis", de los cuales el primero lo forman Querubines, Serafines, Tronos; el segundo, Virtudes, Potestades, Dominaciones; el tercero, Principados, Arcángeles, Angeles. Hacia abajo, en verdad, el último de los cuerpos solamente niega o afirma algo que es superior a él, porque debajo de sí no tiene nada que arrastrar o que arraigar, ya que es precedido por todos los superiores pero no parece a ningún inferior. Por esta razón también se dice que todo el orden racional e intelectual de la criatura es y no es. Es, en efecto, en cuanto es conocido por los superiores o por sí mismo; pero no es, en cuanto no permite que lo comprendan los inferiores.

5-El tercer modo no incongruentemente se descu-

bre en aquellas cosas por las cuales llega a su perfección la plenitud de este mundo visible y en las causas que las preceden en las muy secretas entrañas de la naturaleza. Todo lo que, en efecto, sobre tales causas se conoce a través de la generación en la materia formada, en el tiempo y el espacio, se dice que es gracias a cierta humana costumbre. Lo que, sin embargo, todavía está contenido en las entrañas mismas de la naturaleza y no aparece en la materia formada ni en el tiempo y el espacio ni en los demás accidentes, gracias a la antedicha humana costumbre se dice que no es. Ejemplo de esta clase se encuentran muchos y sobre todo en la naturaleza humana.

Siendo así que Dios formó al mismo tiempo a todos los hombres en aquel primero y único que a su propia imagen hizo, pero no los puso al mismo tiempo en este mundo visible sino que, en determinados tiempos y lugares va trayendo la naturaleza que al mismo tiempo había formado, según una sucesión que él mismo conoce, hacia la esencia visible, estos que ya visiblemente en el mundo aparecen y aparecieron se dice que son; en cambio, los que todavía están ocultos pero han de ser, se dice que no son. Entre (los modos) primero y tercero ésta es la diferencia. El primero se da en general en todas las cosas que han sido hechas al mismo tiempo y una sola vez en sus causas y sus efectos. El tercero, en especial en aquellas cosas que parcialmente aún están ocultas en sus causas y parcialmente se manifiestan en sus efectos, con los cuales este mundo propiamente está tejido. A este modo pertenece aquella razón que examina la virtud de las semillas, ya en los animales, ya en los árboles, ya en las hierbas. La virtud de las semillas, en efecto, durante el tiempo que permanece callada en los secretos de la naturaleza porque todavía no se manifiesta, se dice que no es; una vez que se ha manifestado, en cambio, en los animales que nacen y crecen o en las flores y frutos de árboles y hierbas, se dice que es.

6-El cuarto modo es aquel que, según los filósofos, no sin buenas razones sostiene que verdaderamente son sólo las cosas que se comprenden con el intelecto, y que, en cambio, las que por medio de la generación varían, se unen y se separan a causa de las expansiones o contracciones de la materia y también de los intervalos del lugar y de los movimientos del tiempo, como es el caso de todos los cuerpos que pueden nacer y corromperse, se debe decir que verdaderamente no son.

7-El quinto modo es el que la razón intuye sólo en

la naturaleza humana. Esta, habiendo abandonado por el pecado la dignidad de la imagen divina, en la cual propiamente subsistía, con razón ha perdido su ser, y, por consiguiente, se dice que no es. Sin embargo, cuando por la gracia del Hijo Unigénito de Dios vuelve a ser restaurada en el estado originario de su sustancia, con la cual fue creada a imagen de Dios, empieza a ser, y en aquel (estado) que según la imagen de Dios fue creado comienza a vivir. A este modo parece que pertenece lo que dice el Apóstol: "Y llama las cosas que no son igual que las que son", esto es, a aquellos que en el primer hombre se perdieron y cayeron en cierta insubsistencia, Dios Padre los llama, por la fe en su Hijo, para que sean como quienes ya han renacido en Cristo. Aunque esto pueda entenderse también referido a aquellos a quienes todos los días llama Dios desde los secretos pliegues de la naturaleza, en los cuales se considera que no son, a fin de que aparezcan de modo visible en la forma, la materia y las demás maneras en que las cosas ocultas pueden aparecer y en cualquier otro modo que además de éstos puede hallar una razón más inquisitiva. Pero por ahora, según creo, ya se ha hablado bastante de esto, si no te parece lo contrario.

D. Bastante, sin duda, si no me inquietara un poco lo que parece que San Agustín dijo en su *Hexameron*, esto es, que "la naturaleza angélica fue creada antes que toda criatura en la dignidad, no en el tiempo", y que por eso ella consideró las causas primordiales de todas las cosas (excepto las de ella misma), esto es, los modelos principales, que los griegos llaman "prototypa", primero en Dios y después en sí mismos, y luego a las propias criaturas en sus efectos. Porque no fue capaz de conocer la causa de ella misma antes de avanzar hasta la propia especie.

M. Eso no debe perturbarte. Examina, en cambio, con mayor cuidado las cosas que se han dicho. Si en, efecto, hubiéramos dicho que los ángeles conocieron las causas originarias, existentes en Dios, habría parecido que nos oponíamos al Apóstol, el cual afirma que *sobre todo lo que se dice y se entiende* está el mismo Dios y las causas de todas las cosas en él, ya sean éstas diferentes o no diferentes de lo que él mismo es. Y por esto es necesario seguir un camino recto e intermedio, para que no parezca que nos oponemos al Apóstol o que no aceptamos la sentencia de la suprema y santa autoridad de aquel maestro. No debe dudarse, por tanto, de que ambos dijeron la verdad; más aún, se ha de sostener esto con firmeza. La razón, según el

Apóstol, no permite, pues, que la causa de todas las cosas, que supera todo intelecto, pueda llegar a ser conocida por criatura alguna. *¿Quién, en efecto, -dice- conoció el intelecto de Dios?* Y, en otra parte: *La paz de Cristo, que supera todo intelecto.* Pero, si la causa de todas las cosas está separada de todas cuantas por ella han sido creadas, sin ninguna duda las razones de todas las cosas que eterna e inmutablemente en ella existen están por completo separadas de todas aquellas de las cuales son razones. No se apartará sin embargo de la verdad, según creo, quien dijera que en las inteligencias angélicas se dan ciertas teofanías de aquellas razones, esto es, ciertas apariciones divinas, comprensibles para la naturaleza intelectual, aunque no las razones mismas, es decir, los ejemplares originarios. Creemos que no sin congruencia San Agustín dijo que tales teofanías se veían en la criatura angélica antes de la generación de todos los seres inferiores. No nos perturbe, pues, lo que hemos dicho, porque los ángeles ven las causas de la criatura inferior primero en Dios y después en sí mismo. Pues no sólo la esencia divina es llamada Dios sino que también muchas veces la Escritura denomina así a aquel modo por el cual El se muestra de alguna manera a la criatura intelectual y racional, de acuerdo con la capacidad de cada una. Este modo suele ser llamado por los griegos "teofanía", esto es, aparición de Dios. Un ejemplo de ello: *Vi al Señor sentado*, y demás expresiones por el estilo; siendo así que no había visto su esencia sino algo hecho por él. No es asombroso, por tanto, que en el ángel se reconozca cierto conocimiento triple. Uno superior, sobre la razón eterna de las cosas, el cual se expresa primero en él, según el modo antes mencionado. Después, guarda para sí lo que recibió desde lo alto, como en una cierta admirable e inefable memoria, al modo de una imagen expresa de la imagen. Y por esto, si puede conocer lo que está por encima de él de tal modo, ¿quién se atrevería a decir que no tiene en sí algún conocimiento de las cosas inferiores? Correctamente, pues, se dice que las cosas que pueden comprenderse con la razón y con el intelecto son, las que superan, sin embargo, toda razón e intelecto, de análoga manera se dice también correctamente que no son.

8-D. ¿Qué diremos, por tanto, de aquella felicidad futura que es prometida a los santos y que no creemos que sea otra cosa más que la pura e inmediata contemplación de la misma esencia divina? Como dice el santo evangelista Juan: "Sabemos que somos hijos de Dios y aún no se ha manifesta-

do qué seremos; pero, una vez que se haya manifestado, seremos semejantes a él, pues lo veremos tal como es". Asimismo el apóstol Pablo: "Lo vemos ahora por medio de un espejo, en el enigma, pero entonces cara a cara". Asimismo San Agustín en el libro XXII de *La Ciudad de Dios* dice, según creo, de la futura contemplación de la divina esencia: "Por medio de los cuerpos que tengamos, en cualquier cuerpo que veamos adonde quiera que volvamos los ojos de nuestro cuerpo, hemos de contemplar con diáfana claridad al propio Señor". Porque, si la elevación de la esencia divina supera la purísima virtud de la contemplación angélica, y, por las antedichas razones, queda establecido que la esencia divina no es comprensible para ninguna criatura intelectual, la cual no hay duda que se sitúa principalmente en los ángeles; a nosotros ninguna otra felicidad se nos promete más que la igualdad con la naturaleza angélica, ¿cómo la felicidad de la naturaleza humana será capaz de contemplar la elevación de la esencia divina?

M. Aguda y perspicazmente; pues no sin causa con esto te conmueves. Pero yo hubiera pensado que te bastaba lo que antes explicamos en general de toda criatura.

D. ¿Qué era eso? Repftelo, por favor.

M.- ¿No establecimos acaso de un modo universal que la esencia divina no es por sí misma comprensible para ningún sentido corporal, para ninguna razón y para ningún intelecto, ya humano ya angélico?

D.- Lo recuerdo, y no puedo negar que así lo he aceptado. Pero, según me parece, o esa antes expresada conclusión se vendrá abajo por completo y concederemos a la criatura intelectual la contemplación de la divina esencia por sí misma, o, si no puede venirse abajo porque está fundada en muy ciertas razones, será necesario que expliques con argumentos verdaderos y ejemplos probables el modo de la contemplación divina que se promete a los santos para el futuro y en el que permanecen siempre los ángeles.

M. Ignoro por qué modo preguntas, a no ser que se trate de aquel sobre el cual hace poco brevemente hemos discutido.

D. Quisiera que repitieras cuál es, pues no lo recuerdo.

M. ¿No recuerdas lo que convenimos mientras hablábamos sobre el *Hexameron* del santo padre Agustín?

D. Sí, lo recuerdo, pero deseo escuchar otra vez sobre ello.

M. Te turbaba, según creo, el modo en que el antes mencionado padre había dicho que los ángeles contemplaron primero en Dios las causas de las cosas que debían ser creadas, las cuales están en Dios desde la eternidad, y son Dios; después (las contemplaron) en sí mismos, y finalmente conocieron las especies propias y las diferencias de las mismas criaturas, cuando a ninguna criatura puede llegar a serle esencialmente comprensible la esencia divina con las razones que en ella residen.

D. Todo lo tengo presente.

M. ¿Y recuerdas qué respondíamos a ello?

D. Lo recuerdo, en efecto, si la memoria no me engaña. Decías entonces que los ángeles no vieron las causas mismas de las cosas que subsisten en la esencia divina, sino ciertas apariciones divinas de las causas eternas, cuyas representaciones son y con cuyo nombre se las designa, a las cuales, según anotas, los griegos llaman “teofanías”. Añadías también que no sólo la propia esencia divina, que existe en sí misma de un modo incommunicable, se llama Dios, sino que también aquellas teofanías, que se expresan a partir de ella y acerca de ella en la naturaleza intelectual, se predicán mediante el nombre de Dios.

M. Bien lo retienes. Así, en efecto, lo hemos dicho.

D. Pero ¿qué tiene que ver eso con el presente asunto?

M. No poco, según veo. Porque pienso que de ese modo los ángeles ven siempre a Dios, y los justos también en esta vida, mientras están en éxtasis, y en el futuro como los ángeles lo han de ver. No veremos, por tanto, al mismo Dios por sí mismo, porque tampoco los ángeles así lo ven. Esto es, en efecto, imposible para toda criatura; porque “*El solo -como dice el Apóstol- tiene la inmortalidad, y habita en una luz inaccesible*”. Pero hemos de contemplar ciertas “teofanías” producidas en nosotros por El. ¿Pues no será formado cada uno, de acuerdo con la elevación de su santidad y su sabiduría, por una sola y misma forma, a la que todos tienden (me refiero al Verbo de Dios)? Porque ella habla de sí misma en el Evangelio: “En la casa de mi Padre hay muchas mansiones”, llamándose a sí misma “casa del Padre”, la cual, aunque sea una y la misma y permanezca inmutable, ha de parecer sin embargo múltiple a aquellos a quienes les será concedido habitar en ella. Porque cada uno, como hemos dicho, tendrá en sí mismo una noción del Verbo Unigénito de Dios, en la medida en que la gracia le sea concedida. Cuán grande sea, pues, el

número de los elegidos, tan grande será el número de las mansiones; cuán grande fuere la multiplicación de las almas santas, tan grande será la posesión de las teofanías divinas.

D. Parece verosímil.

M. Verosímil, dices bien. ¿Pues quién podrá afirmar, sobre tales cosas, que así son eternamente, mientras las fuerzas humanas, todavía en esta frágil carne, parezcan sobrepasadas en comprensión?

9-D. Pero quisiera que me explicaras brevemente qué puedes inferir sobre esta teofanía, es decir, qué es; de dónde viene; dónde está; si fuera o dentro de nosotros se forma.

M. Algo elevado preguntas y no sé qué podría haber más elevado para las investigaciones humanas. Te diré, sin embargo, lo que he podido encontrar en los libros de los santos Padres que se han atrevido a hablar de tales cosas.

D. Dime, por favor.

M. Preguntas, pues, qué es, y de dónde y dónde.

D. Ciertamente.

M. Hemos hallado que el más grande de los monjes y divino filósofo elevadísima y sutilísimamente disertó sobre esta teofanía, al explicar los *Sermones* de Gregorio el Teólogo. Dice, en efecto, que “la teofanía no se produce a partir de ninguna cosa sino de Dios; y que se realiza por el descenso del Verbo, esto es, del Unigénito de Dios, que es la Sabiduría del Padre, como desde arriba hacia la naturaleza humana por El creada y purificada, y por el ascenso de la naturaleza humana hacia el antedicho Verbo, por medio del amor divino”. Llamo aquí “descenso” no al que se ha producido ya por la encarnación sino a aquél que se realiza por la teosis, esto es, por la deificación de la criatura. Por el mismo descenso, pues, de la sabiduría de Dios a la naturaleza humana por la gracia y por el ascenso de esa misma naturaleza hacia la misma sabiduría por el amor se produce la teofanía. Con este sentido parece que se solidariza el santo padre Agustín, al explicar aquello del Apóstol: “Quien para nosotros fue hecho justicia y sabiduría”. Así, en efecto, lo explica: “La sabiduría del Padre, en la cual y por la cual todas las cosas han sido hechas, que no es creada sino creadora, se produce en nuestras almas por cierto inefable descenso de su misericordia y une así nuestro intelecto, de manera que de cierto inefable modo resulta como una sabiduría compuesta de El, que descende hasta nosotros y en nosotros habita, y de nuestra inteligencia, elevada hacia El, por El, a través del

amor, y en El formada". De un modo semejante explica sobre la justicia y las demás virtudes que no se producen de otra manera sino "por una admirable e inefable convergencia de la divina sabiduría y de nuestra inteligencia". "Pues en tanto —como dice Máximo— el intelecto humano asciende por la caridad, en cuanto la divina sabiduría desciende por la misericordia". Y esta es la causa y la sustancia de todas las virtudes. Por tanto, toda teofanía, esto es, toda virtud, no solamente en esta vida, durante la cual comienza ya a formarse en aquellos que son dignos, sino también en la vida futura, en que han de recibir la perfección de la divina felicidad, no fuera de sí sino en sí, se produce a partir de Dios y de ellos mismos.

D. A partir de Dios se producen así las teofanías en la naturaleza angélica y en la humana, iluminada, purificada, perfeccionada por la gracia, por el descenso de la divina sabiduría y el ascenso de la humana y angélica inteligencia. *M.* Ciertamente, ya que con este juicio concuerda lo que el mismo Máximo dice: "Todo cuanto el intelecto haya comprendido, eso mismo se produce". En cuanto el alma comprende, pues, la virtud, en tanto se hace él mismo virtud.

10- Si buscas ejemplos de esto, el mismo Máximo los trae muy evidentes: "Así, pues, como el aire iluminado por el sol no parece ser otra cosa sino luz, no porque pierda su naturaleza sino porque la luz prevalece en él, de modo que él mismo sea considerado como de luz, así la naturaleza humana, unida a Dios, se dice por completo que es Dios, no porque deje de ser una naturaleza humana sino porque recibe la participación de la divinidad, de tal modo que en ella sólo Dios parece existir".

Asimismo: "Al ausentarse la luz, el aire es oscuro, pero la luz del sol que por sí misma subsiste no es abarcada por ningún sentido corporal. Pero, cuando la luz solar se mezcla con el aire, comienza a aparecer, de tal modo que, así como en sí misma es inabarcable para los sentidos, mezclada en cambio con el aire puede con los sentidos ser abarcada". Y por esto entiende que la esencia divina es por sí misma incomprendible, pero que, unida a la criatura intelectual, se manifiesta de un modo admirable, de tal manera que ella —me refiero a la esencia divina— se manifiesta sola en dicha criatura, a saber, en la que es intelectual. Pues su inefable excelencia supera a cualquier naturaleza que de ella participa, de modo que ninguna otra cosa les sale al paso a quienes entienden sino ella, siendo así que por sí misma de ningún modo se manifiesta.

ta.

D. Bien veo lo que quieres enseñar, pero no alcanzo a captar con suficiente claridad si ello está de acuerdo con las palabras del santo padre Agustín. *M.* Presta, pues, más atención, y volvamos a sus palabras que al principio citamos. Estas se encuentran, según creo, en el libro vigésimo segundo de La Ciudad de Dios: "Por medio de los cuerpos que tengamos, en cualquier cuerpo que veamos adonde quiera volvamos los ojos de nuestro cuerpo, hemos de contemplar con diáfana claridad al propio Señor". Date cuenta de la fuerza de estas palabras. No dijo, en efecto, "Por medio de los cuerpos que tengamos, contemplaremos al mismo Dios", porque éste de por sí no puede ser visto; sino que dijo: "Por medio de los cuerpos que tengamos, en cualquier cuerpo que veamos contemplaremos al propio Dios". Por medio de los cuerpos en los cuerpos, pues, no por sí mismo será visto. Análogamente, la esencia divina se manifestará por medio del intelecto en los intelectos, por medio de la razón en las razones, y no por sí misma. Tan grande ha de parecer, pues, la excelencia de la divina virtud en la vida futura a todos los que sean dignos de contemplarla que ninguna otra cosa brillará para ellos, ya en los cuerpos, ya en los intelectos: Dios será, pues, todo en todos. Como si directamente la Escritura dijera: "Dios sólo aparecerá en todas las cosas". De ahí que el santo Job diga: "Y en mi carne he de ver a Dios". Como si hubiera dicho: "En esta carne mía, que con tantas tentaciones es afligida, habrá tanta gloria que, del mismo modo que ahora no se manifiesta en ella nada más que muerte y corrupción, así en la vida futura nada se me manifestará sino Dios solo, que es verdaderamente la vida, la inmortalidad y la incorrupción". Pero si sobre la felicidad de su cuerpo le anunció tal gloria, ¿qué debe pensarse sobre la dignidad de su alma, sobre todo cuando, como dice el gran Gregorio Teólogo, "los cuerpos de los santos se convertirán en razón; la razón, en intelecto; el intelecto, en Dios, y por medio de éste toda la naturaleza de aquéllos en Dios mismo"? De esto trae hermosísimos modelos el antes citado Máximo, en su explicación de Gregorio, de los cuales adelantamos uno cuando hablamos del aire, y otro, que se refiere al fuego y al hierro, lo añadiremos ahora: "Porque cuando el hierro, fundido en el fuego, se disuelve en líquido, nada parece quedar de su naturaleza ante los sentidos, sino que adquiere enteramente las cualidades del fuego. Y sólo por medio de la razón se sabe que conserva su

propia naturaleza, aunque convertida en líquido". Así, pues, como todo el aire parecerá luz, y todo el hierro licuefacto, de fuego, y, más aún, fuego, aunque sus substancias sigan existiendo, así, con sano intelecto debe aceptarse que, después del fin de este mundo, toda naturaleza, ya sea corpórea, ya incorpórea, parecerá que es Dios solo, aun conservándose la integridad de la naturaleza, de tal modo que Dios, el cual es por sí mismo incomprensible, de algún modo sea comprendido en la criatura, y que la misma criatura por un inefable milagro se convierta en Dios. Pero baste con estas cosas, si con claridad brillan para tí.

D. Brillan, por cierto, en la medida en que se les permite brillar en nuestras mentes. Pues de una co-

sa inefable ¿quién puede hablar muy bien en esta vida, hasta el punto de que nada más apetezca el deseo de los que buscan, sobre todo cuando ninguna otra gloria se nos promete sino el conocimiento por experiencia, en la vida futura, de esas cosas que aquí se creen por la fe, se investigan con la razón y, en la medida de lo posible, se inculcan?

M. Cauta y razonablemente juzgas. Por consiguiente, creo que debemos retornar a aquello que se ha propuesto, esto es, a la división de la Naturaleza.

D. Se debe retornar, sin duda, porque en las cosas que se han de decir es preciso observar un orden que nos permita llegar a algún fin.

Angel J. Cappelletti
Dpto. Filosofía
Universidad Simón Bolívar
Apdo. 80659
Caracas Venezuela