

AGNIESZKA KIJEWSKA

Traducción del polaco: Bárbara Gill

## La filosofía en la Universidad Católica de Lublin

La filosofía desempeñaba y desempeña un papel preponderante en la Universidad Católica de Lublin. Ya el Reverendo Padre Idzi Radziszewski, discípulo de D. Mercier, uno de los padres fundadores de nuestra Universidad en el año 1918, le atribuía a la filosofía un lugar especial en la preparación intelectual de la elite católica. En el periodo de entreguerras, los estudios de filosofía se realizaban en la Facultad de Humanidades. En el equipo de profesores de los años 1918-19 se encontraba, entre otros, el profesor Bogumil Jasinowski, que después de la Segunda Guerra Mundial emigró al Oeste, y posteriormente a América del Sur, donde dictó clases en Buenos Aires (1945 y 1954), como también en la Universidad Polaca en Londres. Uno de sus mayores logros fue un estudio comparativo del neoplatonismo<sup>1</sup>, un análisis del problema del derecho natural<sup>2</sup> y también una historia de las ciencias naturales hasta fines del siglo XVII en conjunto con Arturo Venegas Yanez<sup>3</sup>. También se ocupó del problema del objeto de la historia como disciplina humanística cuestionando las concepciones de Windelband y Rickert<sup>4</sup>.

El estudio de la filosofía halló un nuevo impulso después de la Segunda Guerra Mundial junto con el nacimiento de la Facultad de Filosofía Cristiana en el año 1946. En ese entonces comenzó sus clases de historia de la filosofía y metafísica Stefan Swiezawski. Swiezawski había estudiado filosofía e historia en la Universidad de Jan Kazimierz en Lwów bajo la dirección de K. Twardowski y luego de Ajdukiewicz e Ingarden. Pero también viajó a París, donde permaneció entre 1929/30 y donde tuvo dos "encuentros" que marcaron toda su vida. El primero fue el acercamiento a la nutrida colección de manuscritos medievales de la Biblioteca Nacional en París y el segundo el encuentro personal con Étienne Gilson. El contacto con los

---

<sup>1</sup> Cf. B. JASINOWSKI, "O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii", *Przegląd Filozoficzny* 20 1917, 27-60; 187-263.

<sup>2</sup> Cf. B. JASINOWSKI, *El problema del derecho natural en su sentido filosófico*, Santiago de Chile, 1964.

<sup>3</sup> Cf. B. JASINOWSKI, A. VENEGAS YANEZ, *Saber y dialéctica. Contribución a la historia de las ideas*, Santiago de Chile, 1964.

<sup>4</sup> Cf. B. JASINOWSKI, *El problema de la Historia y su lugar en el conocimiento del Derecho*, Santiago de Chile, 1945.

manuscritos le dio la formación de un investigador de fuentes, el contacto con Gilson fructificó en la concepción de la *philosophiae perennis*<sup>5</sup>.

Stefan Swieżawski indudablemente representó el modelo gilsoniano de abordaje de la historia de la filosofía. En la Polonia de ese momento de ideologización marxista, este modelo parecía la única alternativa honesta para la investigación del Medioevo o directamente para la enseñanza de la historia de la filosofía medieval. La reflexión teórica sobre el abordaje de los hechos de la filosofía fueron expuestos por Swieżawski en el libro *El problema de la historia de la filosofía*, editado en Varsovia en 1966<sup>6</sup>. No hace mucho recibimos su *Historia de la filosofía europea clásica*, editado en Varsovia en el año 2000, que es una recopilación de las clases que dictó en la Universidad Católica de Lublin y que pueden ilustrar magníficamente el punto de vista de Gilson, sobre todo porque la relación que unía a este filósofo con el Profesor Swieżawski era de maestro-discípulo<sup>7</sup>.

La reflexión sobre el paradigma de Gilson debería concentrarse en el esclarecimiento de sus fuentes, condicionamientos, logros pero también limitaciones. En su momento, Étienne Gilson inició una época en los estudios del Medioevo y no es posible cuestionar sus logros, sólo se puede avanzar un poco recordando lo dicho por Bernardo de Chartres: “Somos enanos a hombros de gigantes, el hecho de que veamos más lejos y más, se lo debemos a que a nuestra escasa estatura ellos añadieron su grandeza colosal”.

El modelo de investigación del Medioevo construido por Étienne Gilson pertenecía al mismo tipo de enfoque dentro del cual estaba, por ejemplo, Maurice de Wulf y que puede definirse como un paradigma neoescolástico<sup>8</sup>. Los creadores de este modelo fueron dos alemanes: Joseph Kleutgen y Albert Stockl, quienes “inventaron” la historia de la filosofía medieval<sup>9</sup>. Al éxito de este modelo de investigación contribuyó también, sin lugar a dudas, el Papa León XIII sobre todo a través de su encíclica *Aeterni Patris* del 4 de agosto de 1879. Es difícil establecer fehacientemente el orden de las influencias porque John Inglis sostiene que es altamente probable que en la concepción de la encíclica hubiera colaborado Kleutgen, quien por ese entonces era el director de estudios del Gregorianum. En este paradigma de investigación del Medioevo, la filosofía medieval era abordada desde los siguientes interrogantes:

1) ¿Cómo se llevaba a cabo en la filosofía medieval la compatibilización entre fe y razón? La unión armónica entre el orden de la fe y el orden de las indagaciones de la razón junto con la plena consciencia de las particularidades metodológicas de ambos campos es para Gilson el marcador básico de la “filosofía cristiana”. La discusión acerca del objeto de la filosofía cristiana fue iniciada por E. Bréhier en los años treinta del siglo veinte y

<sup>5</sup> Cf. M. Kurdziałek, *Stefan Swieżawski - rzecznik philosophiae perennis*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi pomiędzy arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, p. 35 y ss.

<sup>6</sup> Cf. S. SWIEŻAWSKI, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.

<sup>7</sup> Cf. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000.

<sup>8</sup> Cf. J. INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden-Koln-Boston 1998, p. 10-11.

<sup>9</sup>Id. p. 11.

uno de sus principales participantes fue, precisamente, Étienne Gilson. En *El espíritu de la filosofía medieval* comprueba en forma palmaria que la filosofía inspirada en el cristianismo existió a lo largo de la historia y no sólo en los tiempos del cristianismo arcaico o durante el Medioevo.

Gilson demuestra que el cristianismo influyó de un modo contundente en las concepciones filosóficas de pensadores tales como Descartes, Malebranche o Leibniz, pensadores a los que nadie negaría el título de filósofos<sup>10</sup>. Finalmente, propone esta definición de la filosofía cristiana: "Llamo cristiana a toda filosofía que discriminando formalmente el orden de la fe del de la razón, no obstante reconoce la revelación como un auxilio imprescindible para la razón"<sup>11</sup>. La revelación y la filosofía se diferencian, por lo tanto, en lo formal, pero la revelación es un auxilio imprescindible e incluso cumple una función directriz guiando al pensador hacia una problemática desde este punto de vista interesante. Así concebida, la filosofía cristiana habría alcanzado su cumbre, según Gilson, en la filosofía de Tomás de Aquino, quien compatibilizó el cristianismo con el pensamiento de los griegos de un modo filosóficamente interesante.

Una posición similar a su maestro adoptó el Profesor Stefan Swiezawski. Los editores de sus clases escribieron que: "Swiezawski se acerca al problema de la filosofía cristiana en el espíritu de las conclusiones de Gilson, no obstante, la formulaciones que propone parecen sonar menos categóricas"<sup>12</sup>. En el libro *Santo Tomás en una nueva lectura*, Swiezawski comprueba que: "En un sentido estricto, no existe la filosofía cristiana y es porque la filosofía es un asunto extraconfesional y anterior a lo confesional. Aquí no existe el creyente ni el no creyente, el cristiano o el musulmán, existe el hombre que filosofa. En cambio, la filosofía cultivada por los cristianos es un hecho histórico; es entonces que la reflexión filosófica se convierte en filosofía cristiana"<sup>13</sup>. Por lo tanto, puede decirse que la postura de Swiezawski evoluciona desde la posición de Gilson hacia una actitud cercana a la de Fernand Van Steenberghe, quien más de una vez avivó la discusión acerca de la concepción gilsoniana de la "filosofía cristiana". Llamaba la atención sobre el hecho de que el término "filosofía" posee, incluso en el lenguaje cotidiano, por lo menos dos acepciones. Si se considera la palabra "filosofía" en sentido estricto, significa una determinada disciplina científica que partiendo de postulados evidentes se dirige a la construcción de una interpretación sistemática de la estructura del universo con el auxilio de métodos que le son propios. "Filosofía" en sentido lato es toda visión general del mundo y de la vida del hombre. Así entendida, la filosofía contiene como parte integral la reflexión acerca de temas como Dios, la creación, el hombre y su destino, el mal y el pecado, el sentido de la vida. Este tipo de cogitaciones pueden estar inspiradas de un modo substancial por el cristianismo. Pero si, en

<sup>10</sup> Cf. E. GILSON, *Duch filozofii ?redniowiecznej*, tłum. J. Rybalt, Warszawa, 1958, p. 18 y ss.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 38.

<sup>12</sup> Cf. SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii*, p. 911.

<sup>13</sup> SWIEZAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, p. 72.

cambio, se trata de la filosofía concebida como una disciplina científica, entonces, ella encuentra su lugar junto a la teología u otras ciencias, que como mucho pueden ser desarrolladas en un "clima" cristiano.

El cristianismo ejerce una influencia medular sobre la persona del filósofo o erudito sugiriéndole temas que podría encarar o errores que tendría que evitar, pero esta influencia no concierne nunca al modo de realizar la ciencia<sup>14</sup>. Esta actitud de Van Steenberghen es la que inspira en estos días el abordaje de la historia de la filosofía en nuestra Universidad.

2) Otra pregunta importante que se plantea la historia de la filosofía construída según el modelo neoescolástico, es la pregunta acerca de cómo desarrollaron los autores medievales una epistemología apoyada sobre las capacidades cognoscitivas naturales del ser humano. Según los partidarios del paradigma neoescolástico, la teoría más desarrollada del conocimiento es la epistemología de Tomás, porque desecha la iluminación de Agustín, se apoya sobre las capacidades naturales del hombre y, en efecto, construye un teoría del conocimiento plenamente realista. Swiezawski, por ejemplo, sostiene que el valor de la filosofía se incrementa en la misma medida que su realismo: "la metafísica sirve al cristianismo más completa y fructíferamente, cuanto más realista sea en el campo de la teoría del conocimiento y la ontología"<sup>15</sup>. Y esto fue desarrollado del modo más coherente y maduro en la creación de Santo Tomas de Aquino.

3) La siguiente cuestión de importancia para el paradigma neoescolástico es la pregunta acerca de cómo contribuyeron los autores medievales al desarrollo de las disciplinas filosóficas de la Antigüedad, sobre todo aquellas en las que se trasluce el rol inspirador de la ciencia cristiana, como la teología natural, la metafísica o la antropología<sup>16</sup>. Gilson consideraba que el rol inspirador del cristianismo se evidenciaba precisamente en que bajo su influjo los pensadores del Medioevo se dirigieron hacia la metafísica o la antropología, campos en los que alcanzaron la mayor originalidad<sup>17</sup>.

La posición de Swiezawski en esta cuestión es quizá más radical aún. Fundamentando el título de sus clases de historia de la filosofía antigua y medieval, Swiezawski afirma: Ya en el siglo XIV comienza un proceso lento, multiseccular, durante el cual la filosofía clásica se "traiciona" a sí misma degradando paulatinamente el rol fundamental de la metafísica cuyo lugar ocupan otras ramas de la filosofía, como la ética y la teoría del conocimiento. El lento renacimiento de la reflexión metafísica sobre toda la realidad y el hombre se advierte recién en el siglo XX. En apretada síntesis, éste es el motivo para dar a este libro el título de: *Historia de la filosofía clásica europea*<sup>18</sup>. Precisamente, es la estructura metafísica de la filosofía medieval la que decide que la construcción de la filosofía pueda definirse como filosofía clásica.

<sup>14</sup> Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1966, pp. 536-538.

<sup>15</sup> SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii*, p. 913.

<sup>16</sup> Cf. INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry*, p. 3-5.

<sup>17</sup> Cf. GILSON, *Duch filozofii sredniowiecznej*, p. 39 y ss.

<sup>18</sup> SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii*, p. XI.

4) La siguiente distinción del paradigma neoescolástico es la pregunta acerca de la relación en que pueda quedar el pensamiento de un determinado filósofo con la filosofía de Tomás de Aquino, que es considerada como el punto cumbre del desarrollo del pensamiento medieval. Esto se une estrictamente a la visión teleológica de la historia de la filosofía medieval que Gilson describió sobre todo en *La unidad de la experiencia filosófica*<sup>19</sup>. El siglo XIII y, dentro de él, la filosofía de Santo Tomás están expuestos como la culminación del desarrollo del pensamiento medieval: todo lo que sigue lleva sobre sí la marca indeleble de la decadencia: está marcado por el escepticismo o por el misticismo.

El enfoque de Stefan Swiezawski es similar. Los editores de las transcripciones de sus clases afirman: "El objetivo del autor de la *Historia de la filosofía europea clásica* se constituyó sobre la diferenciación de la corriente radical del realismo filosófico, el que sería la respuesta a las corrientes contemporáneas teosóficas, esotéricas, al avance de la fe por un lado, y por el otro a los incesantes rechazos de las bases del cristianismo. Según Swiezawski, la respuesta podría estar en un redescubrimiento y nueva lectura de la metafísica y teología de Santo Tomás a la que define como un peregrinaje a las fuentes porque sólo ellas pueden devolvernos la frescura de la contemplación filosófica vivificadora de nuestra cultura herida de muerte por el subjetivismo y el idealismo del pensamiento filosófico europeo, reconcentrado sobre sí mismo y no sobre el ser concreto"<sup>20</sup>.

Gilson introdujo al paradigma neoescolástico, llamado modelo de Kleutgen-Stockl, algunos cambios esenciales. Una de las correcciones fundamentales fue el paso de una visión epistemológica a una metafísica. La relación fe-razón y las preguntas acerca del conocimiento son para Gilson cuestiones válidas, pero que tienen un carácter secundario. La pregunta más importante es acerca del *esse*, que constituye la diferencia esencial de "la metafísica del libro del Éxodo".

Porque la filosofía debería retomar permanentemente los problemas presentes en la historia del pensamiento, debería preguntar acerca del ser. Algunos eruditos subrayaron que Étienne Gilson podía plantear de ese modo la cuestión gracias sobre todo a la influencia de Henri Bergson. Este enfoque de la historia de la filosofía concentrado sobre la metafísica fue desarrollado por Stefan Swiezawski, en tanto que la metafísica en el espíritu del existencialismo tomista fue obra del Profesor Albert Mieczysław Krąpiec. Krąpiec parte del pensamiento de Santo Tomás para desarrollar una metafísica que pone el acento sobre el rol del ser, como el acto definitivo, y al mismo tiempo más interno del ser. Los resultados más originales provinieron de este enfoque de la filosofía de la antropología contenidos en el libro *Yo-hombre*, editado en Lublin en 1974<sup>21</sup>. Stefan Swiezawski fue el vocero de este enfoque de la filosofía durante el transcurso del Concilio Vaticano II, del que fue auditor laico. Sus puntos de

<sup>19</sup> Cf. GILSON, *Jednosc doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa, 1968, p. 27-47.

<sup>20</sup> SWIEZAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii*, p. 913.

<sup>21</sup> Cf. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin, 1974.

vista sobre este tema los expresó en la obra *La philosophie a l'heure du Concile*, una incitación hacia la filosofía escrito en conjunto con Jerzy Kalinowski. Este libro tuvo una muy cálida acogida y alta calificación por parte de Jacques Maritain.

El modelo neoescolástico referido a la medievalística tenía sus limitaciones y se encontró con la crítica de los que trabajan en el mismo campo de este modelo como por ejemplo, Ph. Boehner. En la Universidad Católica de Lublin realizaba su trabajo otro historiador de la filosofía, que llevaba sus investigaciones con un espíritu algo diferente, fuertemente marcado por P. Duhem: era el Padre Marian Kurdziałek, que había sido alumno del Profesor Aleksander Birkenmajer, un historiador de la ciencia del Medioevo. En su obra *La role joue par les medecins et les naturalistes dans la reception d'Aristote au XII et XIII siecle*, publicada en Varsovia en el año 1930, Birkenmajer afirmaba que precisamente en el ambiente de los médicos fue donde se produjo el primer acercamiento al aristotelismo durante la Edad Media. M. Kurdziałek confirmó esta hipótesis al editar los escritos de David de Dinant, médico y naturalista de fines del siglo XII y principios del XIII, cuyas obras, acusadas de panteísmo, fueron condenadas en el año 1210<sup>22</sup>. Los últimos trabajos del Padre Kurdziałek estuvieron dedicados a la cuestión de la síntesis de las filosofías aristotélica y platónica, o sea, oscilaron hacia el neoplatonismo. Este enfoque de la filosofía encontró muchos discípulos e imitadores. ¿Significa esto una ruptura con el paradigma neoescolástico?

Considero que vale la pena mirar más de cerca la posición de Ph. Rosemann, quien no sucumbe —como declara— ante el totalitarismo del paradigma neoescolástico, pero tampoco acepta el relativismo de las posturas científicas contemporáneas. Rosemann comprueba una cosa que en apariencia sería evidente: que no existe una historia de la filosofía sin postulados filosóficos definidos, sin una interpretación filosófica definida<sup>23</sup>. También llamó la atención sobre esto el Profesor Swiezawski proponiendo que el historiador de la filosofía evidenciara siempre su propia concepción filosófica, dado que ella condiciona la jerarquía de las ramas de la filosofía o los problemas. Sin esta manifestación clara el historiador de la filosofía puede pasar fácilmente del campo científico al campo ideológico<sup>24</sup>. Sin embargo, el acento sobre la “filosoficidad” de los hechos de la filosofía no condujo a Rosemann a la comprobación de la existencia de una construcción monolítica de la filosofía clásica apoyada sobre la metafísica, tal como la había postulado Swiezawski. Según Rosemann, los supuestos filosóficos cambian permanentemente, por lo mismo, la historia de la filosofía debe ser

<sup>22</sup> Cf. M. Kurdziałek, *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, “Studia Mediewistyczne”, t. 3, Warszawa 1963.

<sup>23</sup> Cf. PH. ROSEMAN, *Introduction: La philosophie et ses methodes de recherches historiques: reflexions sur la dialectique entre la philosophie et son histoire*, in: Editer, traduire, interpreter. *Essais de methodologie philosophique*, ed. par S. G. Lofts, Ph. W. Rosemann, Louvain-la-Neuve, Louvain, Paris 1997, p. 2.

<sup>24</sup> Cf. S. SWIEZAWSKI, “Etos historyka filozofii”, *Roczniki Filozoficzne* 35 (1987), p. 150 y ss.

reescrita por cada generación<sup>25</sup>. Él llama la atención sobre el hecho de que el pensamiento contemporáneo no confía en ninguna "totalidad", así tenga la apariencia del sistema cerrado de Hegel, o del tomismo. Es más, directamente no es posible reducir distintos modos de pensar a uno solo y racionalizar toda la riqueza de la cultura según un solo modelo de racionalidad. No sólo la filosofía, sino también toda la cultura contemporánea subraya permanentemente la diversidad. En el centro del interés coloca lo que es periférico y con frecuencia marginal. ¿Cómo no caer en la trampa del relativismo en estas condiciones? ¿Cómo evitar un fácil pasaje desde la afirmación de que todos los campos de la cultura son dignos del interés a la comprobación de que todos son igualmente valiosos y con los mismos derechos?

Según Rosemann esto es precisamente lo que nos enseña la filosofía medieval. Es necesario distinguir que la verdad acerca del todo, la unidad absoluta de la ciencia con la aceptación de todas las diferencias, es un proyecto imprescindible pero irrealizable en un tiempo finito. El método de este procedimiento lo proporciona precisamente la filosofía de la Edad Media mostrando cómo pensar la diferencia en la búsqueda de la unidad<sup>26</sup>. Esto es lo que enseña la más característica de las formas escolásticas, el método *quaestio*, que no es monolítico, sino una forma de diálogo permanente con fuentes confrontadas múltiples veces. Es por este camino que se llega al descubrimiento de que la verdad no es la obra de una sola persona, sino de muchas, quienes aun mediante sus objeciones introducen algo excepcionalmente fundamental. Tomás de Aquino —y más claramente aun Duns Escoto— enseña cómo extraer una migaja de verdad de aquello que se desecha. Duns Escoto siempre ponía el empeño en no desviarse del ideal del conocimiento científico, cuyas bases sentó Aristóteles, pero también en no perder nada del pensamiento cristiano. Con el auxilio de la técnica de la *distinctio* los pensadores de la Edad Media —y el que sobrealizó en esto era sobre todo el *Doctor Subtilis*— distinguían distintos aspectos del problema para demostrar que la posición del adversario respondía a algún aspecto del problema considerado, pero el horizonte de todas las investigaciones debería ser alguna síntesis. Tomás de Aquino no es en absoluto Hegel: Tomás juzgaba que una concepción sintética completa y exhaustiva era imposible<sup>27</sup>. La obra capital de Tomás de Aquino finaliza con estas palabras sintomáticas: *Reginalde, non possum*<sup>28</sup>. El pensamiento del Medioevo nos brinda por lo tanto una excelente lección de cómo buscar una síntesis permanentemente abierta a lo que es nuevo sin crear sistemas monolíticos y cerrados, pero sin caer en el relativismo. Así es la estructura del pensamiento tomista, porque tomando en consideración la imperfección del pensamiento humano siempre está abierto a la verdad, que la atraviesa<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cf. ROSEMAN, *Introduction*, p. 12.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*. p. 13.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*. p. 9.

<sup>28</sup> Cf. PH. ROSEMAN, *Omne ens est aliquid. Introduction a la lecture du "systeme" philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1996, p. 13.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*. p. 17.

Estas reflexiones podrían completarse con un análisis de las obras de otros pensadores de la Edad Media. Agregaría que en su estructura fundamental toda la filosofía medieval es dialogística. Alcanza señalar los diálogos filosóficos de Agustín, *Del consuelo que brinda la filosofía* de Boecio, los diálogos, las cartas de Gregorio Magno, o las posteriores *Conversaciones entre el filósofo, el judío y el cristiano* o *Sí y no* de Abelardo. Sin embargo, querría llamar la atención sobre otra obra: el monumental diálogo del Maestro (*Nutritor*) con el Alumno (*Alumnus*) sobre el tema de la estructura de la realidad, o sea, el *Periphyseon* de Juan Escoto Erigena. El Maestro y el Alumno mantienen una discusión citando una serie de opiniones consideradas “de autoridad”, en sus conversaciones dejan la palabra tanto a San Agustín, como a Dionisio, Basilio y Orígenes. El Maestro llega a la firme conclusión de que no es su deber “dirimir” entre autoridades, incluso cuando afirman algo que contradice a otro, sino imaginar (*machinare*) un acuerdo entre ellos. Esto lleva con frecuencia a que San Agustín, por ejemplo, manifieste ideas cercanas a Dionisio afirmando que Dios es mejor conocido cuando no se lo conoce (*qui melius nesciendo scitur*)<sup>30</sup>. Aquí se ve con claridad el trabajo del pensamiento para unir distintos puntos de vista en un sistema coherente, para superar la unilateralidad de distintas posiciones en la búsqueda de verdad, que nunca podrá ser alcanzada con facilidad y simpleza. Dado que la verdad es infinita, el pensamiento humano no es capaz de discernirla y abarcarla en su totalidad.



<sup>30</sup> J. E. ERIGENA, *Periphyseon*. Liber quartus 829b, ed. E. Jeaneau, Tournholt, 2000, p. 124.