

Apocatástasis: La relación Dios-criatura en el retorno eriugeniano¹

Rodrigo Ballon Villanueva

Universidad de Navarra
rballon@alumni.unav.es



Resumen

Juan Escoto Eriúgena asume y reinterpreta el esquema neoplatónico *moné-próodos-epístrophé*. En este sentido, el último momento, el *reditus*, es entendido en términos de apocatástasis, a saber, el retorno de todo lo creado al Creador, de modo que Dios sea todo en todo. El presente trabajo pretende mostrar cómo la defensa eriugeniana de la doctrina de la apocatástasis no implica, en ningún caso, la adhesión formal a una visión panteísta del universo.

Palabras clave: Dios; escatología; neoplatonismo; panteísmo

Abstract. *Apokatastasis: The Relation God – Creature According to the Eriugenian Return*

John Scottus Eriugena assumes and reinterprets the Neoplatonic scheme *mone-proodos-epistrophe*. In this sense, the last moment, the *reditus*, is understood in terms of apokatastasis, namely, the return of everything created to the Creator, so that God will be all in all. The present article tries to show how the Eriugenian defense of the apokatastasis doctrine does not imply, in any case, the formal adherence to a pantheistic view of the universe.

Keywords: God; eschatology; neoplatonism; pantheism

Sumario

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------|
| 1. Introducción | 3. Relación Creador-criatura |
| 2. Recapitulación de todas las cosas | Referencias bibliográficas |

1. Introducción

Llevando no mucho tiempo como maestro de artes liberales en la corte de Carlos el Calvo, Juan Escoto Eriúgena se vio envuelto en la que fue una de las controversias teológicas más álgidas del periodo carolingio: la polémica predestinataria. Escoto fue convocado con la misión específica de refutar la *gemina*

1. Este trabajo se desarrolla dentro del área de formación del proyecto MINECO: «Unidad y pluralidad del Logos en el mundo. *‘Explicatio y ratio naturae’* (ss. IV-XIV). Hermenéutica medieval», ref. FFI2015-63947-P, del que es investigadora principal María Jesús Soto-Bruna.

*praedestinatio*² del benedictino Godescalco. Así, para responder al monje de Orbais, entre finales del 850 y comienzos del 851, Eriúgena redactó su *De divina praedestinatione*. En este tratado el irlandés sostiene que no hay una doble predestinación *ad vitam* y *ad mortem*, es decir, Dios no ha predestinado *ab aeterno* a algunos a la salvación y a otros a la condenación; por el contrario, se debe afirmar que en virtud de la plena identificación entre Dios y el Sumo Bien solo existe una única predestinación y es aquella que tiene como objeto la salvación.

Ante semejante respuesta, las mismas autoridades eclesiásticas que convocaron al irlandés mostraron su rechazo a las tesis defendidas en el *De praedestinatione*. Es por ello que, apenas cuatro años después de su publicación, muchos de los argumentos esgrimidos en esta obra fueron condenados. Dicha sentencia, que se produjo en el marco del Concilio de Valence, vio ratificado su veredicto poco después en el Concilio de Langres desarrollado en el año 859.

Una suerte similar, aunque mucho más tardía, fue la que corrió el *Periphyseon*, la obra capital de Escoto Eriúgena. Este escrito, compuesto aproximadamente entre el año 862 y el 866, recibió su primera condena recién en 1225 a manos del Papa Honorio III durante el Concilio de Sens. Más adelante, fue condenada también por el Papa Gregorio XIII en 1585, y finalmente fue incluida en el *Index Librorum Prohibitorum* en 1684. La razón de estas sanciones eclesiásticas ha sido hallada adecuadamente por Ilaria Ramelli en el panteísmo y la doctrina de la apocatástasis que fueron percibidos en la obra, a lo que debe añadirse la influencia de la controversia sobre el universalista Amalrico de Bene en el Concilio de Sens³ (Ramelli, 2013: 774).

En vista de lo anterior, dos cosas, al menos, resultan llamativas del diagnóstico que Ramelli realiza acerca de los motivos que llevaron a la censura del *opus magnum* eriugeniano: la mención conjunta de las nociones panteísmo y apocatástasis, y la aparición del nombre de Amalrico de Bene.

El método característico que Eriúgena emplea en su quehacer intelectual parte siempre, en primer lugar, de la razonabilidad de los argumentos, después recurre a pasajes de las Sagradas Escrituras; y solo entonces dirige su atención a otras autoridades (Kijewska, 2011: 31). En este sentido, para sostener el origen bíblico de la doctrina de la apocatástasis Eriúgena acude principalmente a Corintios 15, 28: «Y cuando le hayan sido sometidas todas las cosas, entonces también el mismo Hijo se someterá a quien a Él sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas».

2. La sentencia «gemina praedestinatio» es tomada por Godescalco de Isidoro de Sevilla. Vid. Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, 1859: 606A: «Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Utraque divino agitur iudicio, ut semper electos superna et interior asequi faciat, semperque reprobos ut infimis et exterioribus delectantur deserendo permittat».
3. «Nuper siquidem, sicut nobis significavit venerabilis frater noster. Parisiensis episcopus, est quidam liber, qui *perifsis* titulatur, inventus totus scatens vermibus heretice pravitatis. Unde a venerabili fratre nostro [...] archiepiscopo Senonensi et suffraganeis ejus in provinciali concilio congregatis justo est iudicio reprobatus» (Denifle y Chatelain, 1889: I, 106-107).

Algunas interpretaciones han visto en las citadas palabras paulinas la presencia de cierto panteísmo, en la medida en que si al final de todos los tiempos Dios será todo en todo, entonces parece que no quedará lugar para el ser de la criatura. Una interpretación de este tipo se presume que fue la que realizó Amalrico de Bene, profesor de filosofía y teología de la Universidad de París en el s. XII.

El nombre de Escoto Eriúgena aparece asociado por primera vez a la herejía de Amalrico en la *Lectura in quinque libros decretalium* de Enrique de Susa (1271), y casi al mismo tiempo en el *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martín el Polaco (Lucentini, 1987: 174). ¿Qué implicaba la aceptación del almaricianismo que llevó a Pedro de Corbolio, Arzobispo de Sens, no solo a condenar la obra del clérigo de Chartres en el Concilio de Paris de 1210, sino que incluso ordenó desenterrar el cuerpo de aquel para ser quemado en la hoguera y que acto seguido se esparciesen sus cenizas sobre tierra no bendita? La respuesta a esta pregunta podría arrojar algo de luz al por qué la sola relación con esta propuesta podría haberle valido al *De Divisione Naturae* la condena y su inicial vinculación formal a una cosmovisión panteísta.

Lo dicho no pretende negar el hecho de que en la propia obra eriugeniana es posible hallar elementos suficientes que pueden llevar a concluir, aunque erróneamente, que nos enfrentamos a un sistema panteísta. Lo que se busca es simplemente poner de manifiesto cuál fue el detonante de dicha adscripción y, de modo más específico, por qué el *Deus omnia in omnibus* que Escoto emplea para formular su característica doctrina de la apocatástasis, fue leído en clave de afirmación de la supresión de la trascendencia divina en tanto que se equipara su ser con el de la criatura.

En el *Chartularium Universitatis parisiensis* (Denifle y Chatelain, 1889) podemos leer que la acusación que caía sobre Amalrico de Bene y sus seguidores era que estos sostenían, entre otras cosas, que, dado que Dios era todo en todo, todas las cosas son Dios, de modo que se diluye la distinción entre Creador y criatura. A diferencia de Eriúgena, la doctrina de este maestro parisino no se desenvolvía en un horizonte ultraterreno; no es que al final de los tiempos Dios será todo en todo, sino que *de facto omnia unum quia quicquid es est Deus*. De esta forma, sigue contando el manuscrito diplomático, «incluso alguno de ellos, de nombre Bernardo, osó afirmar que no podría ser quemado por el fuego, ni tampoco padecer bajo tortura, puesto que, en cuanto era, era Dios»⁴ (H. Denifle y A. Chatelain, 1889: 71).

En lo sucesivo se espera mostrar cómo una interpretación panteísta del *Deus omnia in omnibus* no encaja dentro del sistema conceptual de Juan Escoto Eriúgena. En este sentido, el propósito de este trabajo será reflexionar sobre el estatuto ontológico propio de la criatura y su relación con Dios en tanto que Causa Final. En concreto, se buscará dar respuesta la siguiente pregunta:

4. «Unde quidam eorum, nomine Bernardus, ausus est affirmare, se nec posse creamari incendio, nec alio torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo quod erat, se Deum dicebat» (Denifle y Chatelain, 1889: I, 71).

¿Hay lugar para la criatura en un sistema en el que indefectiblemente todo regresará a su origen de modo que Dios será todo en todo?

2. Recapitulación de todas las cosas

La estructura triádica *moné-próodos-epistrophé* constituye el esquema paradigmático por medio del cual el neoplatonismo, de modo original, explica la procesión causal de la realidad en su totalidad (Gersh, 1979: 45). Dicha tríada, formulada sistemáticamente por Proclo en sus *Elementos de Teología*, aunque con antecedentes nítidos en la obra de Plotino (Reale, 2000: 184), puede ser abordada a su vez desde la perspectiva del *exitus* y del *reditus*, siempre que al hacerlo no se pierda de vista bajo ningún concepto la relación de inmanencia que vincula al efecto con su causa trascendente. En el Neoplatonismo cristiano dicho esquema se asocia a la causalidad divina. Así, todas las cosas que son provienen de Dios y finalmente todo retornará hacia lo Uno, puesto que todas las cosas son de Él, por Él, en Él y para Él.

Desde las primeras páginas del *Periphyseon* es muy fácil advertir que el esquema *exitus-reditus* adquiere en el sistema eriugeniano una importancia capital. No solo el propio tratado reproduce dicho esquema en su composición, sino que además este queda plasmado en la cuádruple división que afecta a la noción más importante del irlandés: *Physis*. Eriúgena considera que la división de la Naturaleza puede ser de cuatro clases, atendiendo a cuatro diferencias, así la primera Naturaleza es aquella que crea y no es creada, la segunda es aquella que es creada y crea, la tercera aquella que es creada y no crea, y, finalmente, la cuarta Naturaleza es la que ni crea ni es creada.

La Naturaleza *quae creat et non creatur* es Dios como Principio, como Causa Primera del ser de la realidad, mientras que la Naturaleza *quae nec creat nec creatur* es Dios como Fin Supremo. Este hecho pone en evidencia que la cuádruple división de la *Physis* no corresponde a cuatro diferentes niveles ontológicos, sino que se dicen por referencia a lo creado, dado que la primera y cuarta forma representan la realidad más simple posible (Kijewska, 2011: 33):

En efecto, estas dos formas se distinguen no en Dios sino en nuestra consideración, y no son formas de Dios sino de nuestra razón, son el resultado de nuestra doble consideración del Principio y el Fin, no es en Dios en que ellas son reducidas a una sola forma sino en nuestra contemplación, cuando esta empieza a considerar la simplicidad de la unidad de la Naturaleza divina. Principio y Fin no son nombres propios de la Naturaleza Divina, sino de su relación con las cosas creadas⁵.

5. «Nam duae praedictae formae non in deo sed in nostra contemplatione discernuntur et non dei sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem, neque in deo in unam formam rediguntur sed in nostra theoria, quae dum principium et finem considerat duas quasdam formas contemplationis in se ipsa creat, quas iterum in unam formam theoriae videtur redigere dum de simplici divinae naturae unitate incipit tractare. Principium enim et finis divinae naturae propria nomina non sunt, sed habitudinis eius ad ea quae condita sunt» (Eriugena, 1997: II, 527D-528A).

De lo dicho se puede deducir que para Escoto es la epistemología la que define las perspectivas para la metafísica del sistema, y no al revés (Kijewska, 2000: 505). A esto obedece que el par *exitus-reditus* no deba ser visto como un proceso separado e independiente, dado que los elementos de dicho esquema aparecen vinculados por la razón humana que reflexiona sobre ellos (De Beer, 2014: 32-33).

«El *reditus* o retorno representa el estado en el que un efecto, después de la procesión, se esfuerza por obtener unión y conexión con su causa, y es esto lo que lo lleva a convertirse a esta» (Gersh, 1979: 55). En el caso de Escoto Eriúgena la última gran escena del drama cósmico es entendida en términos de apocatástasis, la cual constituye un modo específico de entender el retorno: la reconstitución de todas las criaturas sin excepción.

La relevancia de la cuestión escatológica en el pensamiento de Eriúgena es ampliamente reconocida; no obstante, como bien ha señalado Bernard McGinn, es preciso recordar que por escatología podemos entender tanto los últimos acontecimientos *de* la historia, como los eventos que esperan *más allá* de la historia. Es desde esta última perspectiva que podemos afirmar sin el menor rastro de duda que el carolingio tiene una impresionante escatología. De hecho, su visión acerca del fin más allá de la historia es tan central en su pensamiento que llega a ocupar la tercera parte del *Periphyseon* (McGinn 2002: 13). Escoto entiende la escatología como un componente esencial de la doctrina de la providencia divina. La historia de la salvación debe culminar en el retorno general de la naturaleza humana a Dios y la deificación de los elegidos en los que Dios será todo en todo (Duclow y Dietrich, 2002: 348).

El término apocatástasis se encuentra emparentado con el verbo griego ἀποκαθίστημι y viene a significar restauración, reintegración, reconstitución o retorno. Este es un término con una larga historia y, por ello mismo, ha tenido una amplia variedad de aplicaciones; sin embargo, en tanto que doctrina filosófica y cristiana de la antigüedad tardía viene a indicar la teoría de la restauración universal, es decir, el retorno final de todas las criaturas a Dios (Ramelli, 2013: 1). Ahora, si bien la doctrina de la apocatástasis puede ser retrotraída con seguridad hasta los mismos orígenes de la Patrística (Sachs, 1993: 618) —que Eriúgena conocía muy bien— y se ha sostenido incluso su presencia en los propios escritos bíblicos, uno nunca debe apresurarse en acudir a las fuentes de las ideas de Escoto, pues su comprensión de los eventos escatológicos que aguardan a la humanidad, y con ello a toda la creación, es únicamente suya (Carabine, 2000: 94).

El complejo proceso para la realización del ascenso de todas las criaturas hacia Dios se lleva a cabo, según Eriúgena, partiendo de la disolución del cuerpo en los cuatro elementos sensibles que lo componen, y esto es lo que denominamos muerte. «Así pues, el fin de la vida presente es el inicio de la futura, y la muerte de la carne es el auspicio de la naturaleza restituida y el retorno a la incolumidad antigua»⁶. A esto le sigue la resurrección de los

6. «Finis itaque praesentis vitae initium est futurae, et mors carnis auspiciam naturae restitutionis, et in antiquam incolumitatem reditus» (Eriugena, 1997: II, 876A).

cuerpos sensibles, al que, como tercera etapa del retorno, le acaece el ser transformado en espíritu. El cuarto momento acontecerá cuando la naturaleza humana torne a las causas primordiales, que se encuentran siempre y de modo inmutable en Dios. Y, finalmente, el último gran momento de esta recapitulación consiste en el regreso de las causas primordiales a Dios, de modo que Dios sea todo en todas las cosas, y así no habrá nada que no sea Dios.

3. Relación Creador-criatura

Como se acaba de ver, Eriúgena sostiene que cuando se produzca la apocatástasis «no habrá nada que no sea Dios». Esto parece dar la razón a quienes ven en la defensa eriugeniana de esta doctrina un motivo más para contarlos entre los autores de corte panteísta. Sin embargo, es el propio maestro carolingio el que se anticipa a dicha acusación, siendo consciente de que una lectura excesivamente literal de sus palabras podría llevar a concluir que para él al final de todos los tiempos no habría distinción alguna entre criatura y Creador, o que, incluso, no habrá criatura:

No intentamos con esto construir una sustancia perecedera de los seres, sino una sustancia que volverá mejorada a través de los grados expuestos. ¿Cómo puede perecer lo que se prueba que va a mejorar? Así pues, la mutación de la naturaleza humana en Dios no se debe juzgar como la destrucción de la sustancia, sino como el retorno maravilloso e inefable al prístino estado que había perdido al prevaricar⁷.

Siguiendo a Deirdre Carabine, en lo que se refiere al retorno conviene tener presente que el pronunciamiento de Eriúgena sobre este asunto se realiza necesariamente en términos de analogía y metáfora, pues lo que intenta aquí el irlandés es arrojar algo de luz sobre aquello que no puede ser expresado literalmente (Carabine, 2000: 94). En este sentido, para descartar cualquier sombra de aniquilación de las sustancias finitas o de su plena identificación con la Naturaleza divina, Escoto recurre, entre otras, a las típicamente neoplatónicas imágenes de la luz o del fuego:

Pues como el aire iluminado por el sol no parece ser otra cosa que luz, no porque pierda su naturaleza, sino porque la luz prevalece en este, de manera que este mismo se considere semejante a la luz, así la naturaleza humana, unida a Dios, parece hacerse totalmente Dios, no porque deje ser naturaleza, sino porque recibe la participación de la divinidad para que Dios solo parezca ser en ella. Mas, ausente la luz, el aire es oscuro; sin embargo, la luz del sol,

7. «Nec per hoc conamur astruere, substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redivituram. Quomodo enim potest perire, quod in melius probatur redire? Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevanicando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio» (Eriúgena, 1997: II, 876B).

subsistente por sí, no es aprehendida por ningún sentido corpóreo; cuando, sin embargo, mezclada con el aire puede ser captada por los sentidos⁸.

Las mismas metáforas son usadas por Eriúgena a lo largo del *Periphyseon*, dado que la doctrina del retorno, aunque desarrollada con mayor detenimiento en el libro quinto, impregna todo el tratado. La ventaja de la formulación citada, perteneciente al libro primero, radica en que inmediatamente después de afirmar la subsistencia de la criatura y la distinción de esta con el Creador tras el *reditus*, nos informa también del modo en que el ente finito y Dios, en tanto Causa Final, se hallan en relación:

Y con este ejemplo comprende que la Esencia divina es incomprensible por sí misma, unida, sin embargo, a la criatura intelectual de modo admirable, se manifiesta de tal manera que la misma —me refiero a la Esencia divina— aparezca sola en ella, es decir, en la criatura intelectual. Pues la excelencia inefable de la misma supera a toda naturaleza que participa de ella, de modo que no se halle ninguna otra cosa en todos los que son inteligentes salvo ella misma, mientras que por sí misma, como dijimos, no se manifiesta de ningún modo⁹.

Para el maestro carolingio, dado que la esencia de Dios se caracteriza por su infinitud, no es susceptible de definición en absoluto, ni siquiera por medio de su propio intelecto; puesto que no es algo, no es un qué, es incomprensible. La creación es para Dios auto-expresión, auto-manifestación de sí mismo a sí mismo al salir de sí mismo (Moran, 2002, 498). Así, «después del fin de este mundo, toda naturaleza corpórea e incorpórea parecerá ser solo Dios, permaneciendo la integridad de su naturaleza, para que también Dios, que por sí mismo es incomprensible, se comprenda, en cierto modo, en la criatura»¹⁰.

Lo dicho hasta ahora permite una mejor comprensión de lo expresado por Eriúgena en su *Anakefalaiosis* con respecto a la denominación de Dios como Naturaleza *quae nec creat nec creatur*:

8. «Horum autem exempla si quaeris, ab eodem Maximo evidentissime posita sunt: Sicut enim aer a sole illuminatus nihil aliud videtur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat, sed quia lux in eo praeualeat, ut id ipsum lucis esse aestimetur; sic humana natura Deo adiuncta, Deus per omnia dicitur esse, non quod desinat esse [humana] natura, sed quod Divinitatis participationem accipiat, ut solus in ea Deus esse videatur. Item: Absente luce aer est obscurus, solis autem lumen per se subsistens nullo sensu corporeo comprehenditur. Cum vero solare lumen aeri misceatur, tunc incipit apparere, ita, ut in seipso sensibus sit incomprehensibile, mixtum vero aeri sensibus possit comprehendi» (Eriúgena, 1996: I, 450AB).
9. «Ac per hoc intellige, divinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adiunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere, ita ut ipsa, divina dico essentia, sola in ea creatura, intellectuali videlicet, appareat. Ipsius enim ineffabilis excellentia omnem naturam sui participem superat, ut nil aliud in omnibus praeter ipsam intelligentibus occurrat, dum per seipsam, ut diximus, nullo modo appareat» (Eriúgena, 1996: I, 450B).
10. «Quia post finem huius mundi omnis natura, sive corporea sive incorporea, solus Deus esse videbitur, naturae integritate permanente, ut et Deus, qui per seipsum incomprehensibilis est, in creatura quodammodo comprehendatur» (Eriúgena, 1996: I, 451b).

En efecto, cuando todas las realidades que han procedido de ella mediante generación inteligible o sensible retornarán por una admirable e inefable regeneración a Ella —y en Ella guardarán reposo todas ellas, puesto que posteriormente nada fluye de Ella por generación—, se dice que no crea nada. Es evidente: ¿qué va a crear cuando Ella habrá sido todo en todas las cosas, y no aparecerá en nada sino en Ella misma?¹¹

Para Eriúgena, Dios es aquella Naturaleza que es Naturaleza por sí misma, y por ello no puede ser creado por nadie; pero, al final de todos los tiempos, tampoco creará cosa alguna. Este «no crear» de Dios no debe ser entendido como una negación de la actividad creadora divina, ni tampoco como un rechazo del estatuto ontológico propio de la criatura finita. Antes bien, debe ser visto como una confirmación más del generoso destino que le aguarda a la criatura, en el que, como el aire que sin dejar de ser aire aparece solo como luz, la creación sin dejar de ser creación manifestará perfectísimamente —en la medida de lo posible— al Creador.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA (1996). *Periphyseon. Liber primus*. Jeuneau, Édouard (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 161. Turnhout: Brepols.
- (1997). *Periphyseon. Liber secundus*. Jeuneau, Édouard (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 162. Turnhout: Brepols.
- (2003). *Periphyseon. Liber quintus*. Jeuneau, Édouard (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 165. Turnhout: Brepols.
- (2007). JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*. Arias, Pedro y Velázquez, Lorenzo (eds.). Pamplona: Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.
- ISIDORUS HISPALENSIS (1850). *Sententiae*, Migne, J.-P. (ed.). Patrologie Coursus Completus, Series Graeca, 83. Paris. (Reimpresión en Turnhout: Brepols).

Otras referencias bibliográficas

- CARABINE, Deirdre (2000). *John Scottus Eriugena*. Oxford: Oxford University Press.
- DE BEER, Vladimir (2014). «The Cosmic Role of the Logos. As Conceived from Heraclitus until Eriugena». *Greek Orthodox Theological Review*, 59, 13-39.

11. «Cum enim omnia, quae ab ipsa per generationem intelligibilem seu sensibilem processerunt, mirabili quadam et ineffabili regeneratione reversura sint ad eam, et in ea omnia erunt quiescunt, quoniam ulterius nihil ab ea per generationem profluet, nihil dicitur creare. Quid enim creabit, dum ipsa omnia in omnibus fuerit, et in nullo nisi ipsa apparebit?» (Eriugena, 2003: V, 1019BC).

- DENIFLE, Henry y CHATELAIN, Émile (1889). *Chartularium Universitatis parisiensis*, vol. 1. Paris: Paris Delalain.
- DIETRICH, Paul y DUCLOW, Donald (2002). «Hell and Damnation in Eriugena». En: McEvoy, James y Dunne, Michael (eds.). *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*. Lovaina: Leuven University Press.
- GERSH, Stephen (1979). *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- KIJWESKA, Agnieszka (2000). «El fundamento del sistema de Eriúgena». *Anuario Filosófico*, 33/2, 505-532.
- (2011). «The Conception of the First Cause in Book Two». *Anuario Filosófico*, 44/1, 29-52.
- LUCENTINI, Paolo (1987). «L'eresia di Amalrico». En: Beierwaltes, Werner (ed.). *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Heidelberg: Carl Winter.
- MCGINN, Bernard (2002). «Eriugena Confronts the End. Reflections on Johannes Scottus's Place in Carolingian Eschatology». En: McEvoy, James y Dunne, Michael (eds.). *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*. Lovaina: Leuven University Press.
- MORAN, Dermot (2002). «Time and eternity in the Periphyseon». En: McEvoy, James y Dunne, Michael (eds.). *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*. Lovaina: Leuven University Press.
- RAMELLI, Ilaria (2013). *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden-Boston: Brill.
<<https://doi.org/10.1163/9789004245709>>
- REALE, Giovanni (2000). «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino». *Anuario Filosófico*, 33, 163-191.
- SACHS, John (1993). «Apocatástasis in Patristic Theology». *Theological Studies*, 54, 617-640.
<<https://doi.org/10.1177/004056399305400402>>

Rodrigo Ballon Villanueva ha realizado estudios en Filosofía Eclesiástica en el Seminario Mayor ‘San José’ de Lurín (Perú). Graduado en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Colaborador en el Instituto de Estudios Medievales de la misma universidad. Es miembro de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME). Sus intereses se sitúan en el ámbito de la teología filosófica de la Edad Media, con particular interés por la escatología, línea en la que se sitúa su actual investigación.

Rodrigo Ballon Villanueva has studied Ecclesiastical Philosophy at the Major Seminary ‘San José’ of Lurin (Peru). Graduated with a Bachelor degree in Philosophy at the University of Navarra (Spain). Collaborator of the Institute of Medieval Studies of the same university. He is a member of the Society of Medieval Philosophy (SOFIME). His interests are in the field of the philosophical theology of the Middle Ages, with particular attention to eschatology, the line on which his current research is focused.
