



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
ISBN 978-950-34-0578-9

Una aproximación a la noción de causalidad en el pensamiento de Escoto Eriúgena.

Mariel Giacomone

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UNLP

1. Introducción

Juan Escoto Eriúgena, autor irlandés del siglo IX, ocupa un lugar fundamental en la historia de la filosofía medieval, en tanto introdujo una dimensión perdida para el occidente latino de la época: aquella representada por la corriente neoplatónica greco-cristiana. Dado su conocimiento del griego, a Escoto le es encargado por la corte de Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno, la traducción de un cuerpo de manuscritos cuyo autor es Dionisio Pseudo Areopagita. A partir de la lectura de estos textos –así como la de los Padres griegos, a quienes también traduce al latín- el Eriúgena toma conocimiento, indirectamente, de las tesis del neoplatonismo pagano –sobre todo de Plotino y Proclo-, asimiladas y adaptadas por aquellos autores a un contexto de pensamiento cristiano. La radical caracterización del primer principio –Dios, en el marco cristiano- como pura negatividad, y el particular tratamiento de la noción de causalidad –creación- por esta tradición, influyen de modo crucial en la filosofía de nuestro autor.

En el presente trabajo se intentará abordar el concepto de causalidad como creación que el Eriúgena expone en su obra principal, *Periphyseon*¹, a partir de las relaciones de identidad y diferencia entre Dios y lo creado.

2. La división de la naturaleza

En el *Periphyseon*, Escoto desarrolla un sistema que sigue en su estructura principal las notas típicas de todo esquema neoplatónico de descenso y ascenso ontológico de lo real, expresado en las cuatro especies de la naturaleza.

El libro I comienza con la presentación del concepto de *natura* como aquél termino general que abarca la totalidad de lo real, incluyendo así no sólo el ámbito creatural, sino también el de la Causa creadora. Tal es su universalidad, que asume en sí misma tanto aquello que es como aquello que no es, siendo esta la primera división de la naturaleza. Si bien existen varios modos de interpretar el ser y el no ser, Escoto señala como sentido principal, o más propio, aquél por el que se dice que *es* aquello asequible a los sentidos y la inteligencia y que *no es*, aquello que supera ambos, es decir, lo ininteligible.

La segunda división hace referencia a cuatro especies de la naturaleza, desplegada en relación con la acción creadora: “De ellas, la primera es la que crea y no es creada, la segunda aquella que es creada y crea, la tercera la que es creada y no crea, la cuarta aquella que ni crea ni es creada”². Eriúgena identifica a la primera con Dios como causa de todo lo creado; a la creada que crea con el ámbito de las causas primordiales de todo

¹ Para el Libro I del *Periphyseon* se seguirá la traducción de F. Fortuny : Juan Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza*, Madrid, 1984. Para los libros restantes (II-V), se citará la única traducción al castellano de la obra completa: Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, Navarra, 2007.

² *Periph.* I, 441 B.

lo real; a la creada que no crea con el mundo espacio temporal, ámbito de la multiplicidad y, por último, a la no creada que no crea con Dios como causa final.

La división se presenta como una jerarquía ontológica, en la que podemos visualizar los tres momentos de procesión, retorno y permanencia en la unidad, presentes en todo esquema neoplatónico. El movimiento de descenso ontológico, en griego *próodos*, se inicia con el acto causal de Dios (primera especie), por el que son creadas las causas primordiales (segunda especie) y, desde ellas, el mundo sensible (tercera especie). El movimiento de ascenso ontológico, *epistrophé*, que implica el retorno de la multiplicidad sensible a la unidad divina, se inicia en la tercera especie y conduce a la cuarta, punto cúlmine de la realidad, *moné*. Es el ámbito divino de inmutable estabilidad y unificación, desde el cual ya nada puede volver a ser: el fin de los tiempos. Fin, que sin embargo permanece principio, en tanto aquella *nada* de la cual todo procede.

A continuación, veremos los distintos modos de entender la relación de causalidad entre Dios y la creatura.

3. La distancia entre Dios y la creatura

La primera instancia de la creación adviene en el ámbito de las causas primordiales. Dios, sin ser él mismo causado por otro, se expresa a sí mismo creando los principios de todas las cosas en el Verbo divino, segunda persona de la trinidad, también llamada *Lógos*. Estas causas son llamadas asimismo por Escoto *razones* de las cosas, *voluntades divinas* o *primeras participaciones* de la divinidad. Ellas son el mismo querer de Dios, su decir en la Palabra, acto a partir del cual todo fue hecho.

Dado que Dios es uno y simple, no puede haber en Él distinción alguna, por lo que “en Él el ser es exactamente lo mismo que el hacer”³: el ser de Dios es uno con su actuar. Así, dada esta identificación, no puede decirse que Dios exista independientemente de sus pensamientos o voliciones. De este modo, Eriúgena concluye que Dios al crear se crea a sí mismo, en tanto, por un lado, se identifica con su acto creador y, por otro, lo creado no puede ser sino Él mismo manifestándose en su esencia: “la divina esencia, que subsistiendo por sí supera toda inteligencia, en las cosas que crea desde sí, por sí, en sí y para sí, rectamente se dice que ‘se crea’”⁴. El proceso causal, que abarca las cuatro especies, es entonces el proceso de autocreación de la divinidad, en el que lo creado aparece como automanifestación divina. Ahora bien, frente al problema de cómo es posible que de la naturaleza increada pueda afirmarse al mismo tiempo que es creada, Escoto responde que no es creada en el sentido de que sea causada por un principio externo, sino que se crea a sí misma como Causa, creando todas las cosas de modo primordial en el *Lógos*. Eriúgena matiza en esta oportunidad el hecho de que lo creado sea propiamente Dios creándose a sí mismo, aclarando que se trata de un modo figurado de hablar: “Cuando se afirma que Dios es hecho, es patente que se dice según una manera figurativa de hablar. Ciertamente se estima que es hecho en las creaturas en general no sólo cuando en ellas se entiende que existe porque sin ello no podrían existir, sino que también es su esencia”⁵. Hay una presencia fuerte de la Causa en lo causado –que no llega a ser identidad-, en tanto el ser de lo causado depende del ser y la esencia divinas.

Las causas primordiales son, entonces, la primera aparición de Dios, en Dios. El hecho de que sean creadas *en* sí mismo, esto es, en el Verbo, implica su creación en la eternidad. Pero surge aquí el problema de cómo algo pueda ser creado en el ámbito de la eternidad, ya que lo eterno no admite antes y después; por el contrario, toda creación implica un comienzo en el tiempo. Escoto argumenta en este punto, a fin de mostrar cierta distancia entre la naturaleza de lo creado y de la causa, que si bien hay que afirmar la eternidad de las causas -dada su subsistencia en el Verbo-, las mismas no son coeternas a Él en todos los sentidos, ya que, por ser creadas, no le son coesenciales ni coexistentes⁶. Lo que las diferencia de Dios es que obtienen su esencia y existencia por participación con la única esencia y verdadera existencia de todo, que es Dios. Por otra parte, a pesar de ser coeterno a la creatura, Dios mantiene su preeminencia –si bien no temporal- por la excelencia

³ *Periph.* I, 518 A.

⁴ *Periph.* I, 454 C.

⁵ *Periph.* I, 516 C.

⁶ “Creemos que el Hijo es totalmente coeterno al Padre, pero las Causas que el Padre crea en el Hijo, decimos que son coeternas al Hijo, pero no completamente coeternas. Evidentemente son coeternas, porque el Hijo nunca existió sin las causas primordiales de las naturalezas, creadas en Él”. *Periph.* II, 561 C.

de su naturaleza, que le permite subsistir por sí mismo independientemente de lo creado.

Ahora bien: las causas primordiales en verdad son una; sólo desde nuestra condición finita las contemplamos como múltiples. Esta única causa, y primera creación de Dios en el Lógos, es la mente del ‘hombre primordial’, Adán, responsable del descenso de la naturaleza en su manifestación como multiplicidad sensible (tercera especie), por haber pecado. El mundo efectual, consecuencia de la falta humana, es la segunda instancia de la creación divina. Así, todas las cosas aquí creadas, son la aparición visible, sensible y múltiple de lo que en la mente adánica subsistía en simple unidad como noción intelectual.

Habiendo considerado ya ambas creaciones –la de las causas de lo sensible e inteligible y la de los efectos-, veremos hasta qué punto la Causa subsiste en lo causado, y en qué medida se diferencia, a fin de mostrar la inefable trascendencia de la divinidad.

Estos tres aspectos de subsistencia, negación y trascendencia, son desarrollados por Escoto en el plano predicativo. En la investigación sobre el mejor de los modos posibles para nombrar la *divinidad*, nuestro autor hace uso de las teologías afirmativa (*katafaticé*) y negativa (*apofaticé*), tomadas de Dionisio Pseudo Areopagita.

Por la teología afirmativa, puede afirmarse que Dios es todas y cada una de las cosas creadas, pero “no porque asegure que es algo que las cosas son, sino porque enseña que cuantas cosas son desde ella, pueden de ella predicarse”⁷ Lo creado no *es* propiamente Dios, sino que es *desde* Dios; sin embargo, se puede elaborar un discurso que los identifique en sentido metafórico. La teología negativa, en cambio, “niega que la divina esencia o substancia sea alguna de las cosas que son”⁸. Dado que toda afirmación admite su negación, y la relación de oposición implica lo relativo, limitado y finito, ningún nombre, en tanto conlleva en sí oposición, puede predicarse propiamente de Dios. Pero existe una forma de armonizar ambos aspectos, que da cuenta de la trascendencia de la divinidad en relación a todo discurso que emerja del ámbito creatural. Se trata aquella predicación que antepone en cada nombre el prefijo griego *hyper*, que Escoto traduce por *super*, reasumiendo así en una afirmación toda la carga de la negación, superando la aparente contradicción. Por ejemplo, “Dios es esencia” afirma traslaticamente la identidad entre Dios y la esencia; “Dios no es esencia” niega que Dios se identifique de modo absoluto con ella; “Dios es superesencial”, indica que Dios es más que esencia, siendo este tipo de expresión el que más se acerca a su excelsa inefabilidad.

Podemos también señalar la trascendencia divina desde un plano gnoseológico, a partir del desarrollo que lleva a cabo Escoto sobre la ignorancia divina: “Desconoce qué es Él mismo, esto es, ignora qué es Él, puesto que conoce que Él no es absolutamente ninguna de estas cosas que son conocidas en algún sujeto y de las que puede decirse o saberse qué son. Pues si se conociera a sí mismo en algún sujeto, probaría que Él mismo no es ni totalmente infinito, ni incomprensible, ni inenmable”⁹. Si todo lo que puede ser conocido es finito y limitado y Dios es infinito e ilimitado, debemos concluir que lo causado jamás puede ser identificado con Dios, al menos en sentido absoluto -como vimos previamente-.

A lo largo del *Periphyseon* Eriúgena aplica la noción de causalidad entre Dios y lo creado siguiendo los sentidos hasta aquí expuestos: es tal la dependencia ontológica de lo creado respecto de su causa que, por una parte, y sólo en este sentido, lo creado *es* Dios. Incluso puede decirse que es Dios creándose a sí mismo, como automanifestación *en* la creatura. A la vez, el Principio difiere de lo principiado, dada su naturaleza infinita e imparticipable. Citemos, antes de pasar al siguiente punto, algunos pasajes de esta obra que remarcan la trascendencia de Dios: “mientras subsiste en Sí mismo Uno Perfecto y Más que Perfecto y separado de todos los seres, se extiende a todos los seres”¹⁰; “la naturaleza creadora contiene, sin embargo, dentro de sí misma todo lo que ha creado y crea, pero de forma que una cosa sea ella misma, porque es sobre esencial, y otra lo que crea en sí”¹¹.

4. La identidad entre Dios y la creatura

⁷ *Periph.* I, 458 B.

⁸ *Periph.* I, 458 A.

⁹ *Periph.* II, 589 C.

¹⁰ *Periph.* III, 643 B.

¹¹ *Periph.* III, 675 C – 675 D.

Hemos visto hasta aquí la doble relación de proximidad y lejanía ontológica que se da entre Dios y lo creado. Pero ya la misma concepción de creación como revelación teofánica, esto es, como manifestación divina que subsiste en lo creado, sugiere el dinamismo del esquema eriugeniano, que más que imponer una jerarquía ontológica fija y determinada, se desarrolla como un mismo y simultáneo proceso intelectual cuya percepción en distintas etapas responde a los diversos modos en que se lo considere¹². Recordemos que la verdadera naturaleza de todo lo sensible es intelectual, creada en la en el ámbito del eterno intelecto divino –Lógos–.

A continuación, daremos cuenta de algunas expresiones radicales en las que Escoto afirma la identidad entre las cosas creadas y Dios, que pueden resultar desconcertantes en el contexto de la obra¹³, en tanto se contraponen con aquéllas en las cuales se enfatiza la trascendencia absoluta de Dios.

Al inicio del Libro II, luego de recapitular lo referido a la división de la naturaleza en sus cuatro especies, el maestro procede a reducir aquellas cuatro en una sola, a la que llamará ‘totalidad’ (*universitas*). Con este fin, comienza reuniendo a la primera y a la cuarta, ambas increadas, en una única especie, la de Dios como Creador: “En efecto, en Él, no son dos formas, sino una sola. En cambio, en nuestra especulación, al concebir un aspecto de Dios según la consideración de principio, y al concebir otro aspecto suyo de acuerdo con la contemplación de fin, es evidente que parecen ser dos formas, formadas de la única e idéntica simplicidad de la naturaleza divina, debido a la doble perspectiva de nuestra consideración”¹⁴

Del mismo modo, la segunda y tercera especie son una en la especie de lo creado, que percibimos de dos formas, al contemplarla ya sea como las causas de los seres antes de su generación, sea como las mismas causas efectuadas en espacios y tiempos.

Por último, concluye que, dado que la creatura obtiene su existencia por la participación en su Causa, esencia divina de todas las cosas, que subsiste por sí y todo lo abarca, ella y Dios se identifican: “¿Se negará que el Creador y la criatura son una sola cosa? (...) Así pues, la Totalidad que está contenida por Dios y la criatura, dividida antes en cuatro formas, se convierte en el Uno Indivisible”¹⁵. Ahora bien: así como vimos que la división en cuatro especies era el resultado de la aplicación de un esquema dialéctico a lo real, también habría que sostener que su reunión en la unidad responde a la misma operación de nuestra mente. La dialéctica brinda al hombre la capacidad de iniciar aquél proceso final de retorno de la multiplicidad a la unidad de sus causas primordiales, y desde allí a Dios como Fin de los tiempos.

Pero la identidad entre las cosas creadas y Dios no sólo es sostenida desde esta perspectiva, es decir, como instancia final en la que Dios será “todo en todas las cosas”¹⁶, sino que Escoto va más allá, afirmando tal relación identitaria en el desarrollo de su explicación sobre el mundo sensible.

En cierta oportunidad, aún avanzado el estado de discusión entre maestro y discípulo sobre estas cuestiones, al alumno le sigue resultando extraño pensar que las cosas creadas *sean* una con Dios, y exclama: “¡así pues, Dios es todos los seres y todos los seres son Dios! Lo cual se considerará también monstruoso por quienes se consideran ser sabios”¹⁷ El maestro procede entonces a explicar mediante ejemplos cómo todas las cosas a la vez son creadas y eternas. Así, con el ejemplo de la aritmética, Eriúgena intenta mostrar cómo los números inteligibles –no con los que se numera, sino según los cuales se numera– son eternos en la mónada, subsistiendo en ella como en su principio, y al mismo tiempo son creados en sus apariciones, que comienzan en el entendimiento del hombre y finalizan en las imágenes sensibles. Tal como lo hemos visto anteriormente, retoman la conclusión de que las causas de todos los seres y los efectos de las causas son eternos y creados en el Verbo.¹⁸ Sin embargo, el alumno sigue confundido, juzgando que la razón no le

¹² “Hemos hablado brevemente de la división general de la naturaleza universal, no como de un género en sus especies o del todo en sus partes, sino de una contemplación intelectual de la totalidad –llamo totalidad a Dios y a las criaturas”. *Periph.* II, 523 D.

¹³ Cf. Piemonte, G., “Acerca de la fórmula eriugeniana ‘Deus est omnia’ y sus fuentes neoplatónicas” en *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XIII (1992).

¹⁴ *Periph.* II, 527 C. Glosa b.

¹⁵ *Periph.* II, 528 B.

¹⁶ *Periph.* V, 1019 C.

¹⁷ *Periph.* III, 650 D.

¹⁸ *Periph.* III, 667 C.

permite comprenderlo, porque “parecerá que no existe ninguna diferencia entre la eternidad del universo en el Verbo y la creación, si la eternidad es creada y la creación eterna”¹⁹. Pero aquí el maestro ya no vuelve a responder con ejemplos o argumentos, sino que admite que estas cuestiones superan la capacidad de la inteligencia humana: “¿por qué intentamos nosotros, todavía cargados por la carne, dar razón de la divina providencia y de su operación?”²⁰ Eriúgena no hace a un lado la identidad entre Dios y la creatura, sino que la descubre en el ámbito de la inefabilidad.

Por último, así como seleccionamos ciertos pasajes que indicaban su trascendencia, citaremos ahora algunos en donde Eriúgena afirma la inmanencia de Dios: “Pues si el Entendimiento de todos los seres es todos los seres y Ella misma sola (la Causa de todos los existentes) comprende todos los seres, Ella misma sola, por tanto, es todos los seres”²¹; “ninguno de los que filosofa piamente debe ignorar sobre la eternidad de todos los seres que existen en Dios, que absolutamente son también Dios”²²; “no debemos entender dos cosas distintas entre sí, a Dios y a la criatura, sino una y la misma. Pues no sólo la criatura es subsistente en Dios, sino que también Dios se crea en la criatura de modo admirable e inefable”²³; “Pues existiendo, todos los seres existen en Él mismo, porque Él mismo es todos los seres”²⁴; “Si, por el contrario, no es una cosa la Bondad Divina y otra lo que en Sí misma ve que ha de ser creado, sino que es una y la misma naturaleza, de la que es inviolable la simplicidad y la inseparable unidad, inmediatamente se concederá que todos los seres son Dios”²⁵.

5. Conclusión

Por un lado, Escoto afirma la diferencia entre Dios y las cosas creadas, la Causa y el efecto, como ámbitos de distinto orden. Por otro, afirma la identidad entre ambos por medio de fórmulas que condujeron a que su obra haya sido condenada por la Iglesia, y por las que se lo ha catalogado, ya sea en tono de reproche o alabanza, como un autor medieval panteísta.

Dadas las reflexiones que hemos atravesado, podemos afirmar que Eriúgena es consciente de la radicalidad de sus afirmaciones sobre la causalidad-identidad, por lo que resulta difícil juzgar que cuando sostiene que todas las cosas son Dios esté incurriendo en ‘deslices’ o desvíos momentáneos respecto de la posición que afirma a Dios como pura trascendencia. Y si bien esta relación identitaria no deja de presentar un problema para la ortodoxia cristiana, creemos que Escoto pretendía con ello enfatizar el carácter absoluto y negativo de la trascendencia divina, como ámbito al interior del cual es preservada, negada y trascendida a la vez no sólo su relación de diferencia con lo efectual (Dios es nada de todo), sino también su relación de identidad con lo creado (Dios es todo). Propiamente, Dios está más allá de toda *relación*, ya que ésta implica de por sí un respecto (a lo otro distinto de sí, a lo igual a sí). Por lo tanto, si la noción de causalidad en el esquema eriúgeniano está asociada al acto divino de creación, que es por sí mismo relacional, concluimos que Dios está incluso más allá de sí mismo; es decir, Dios se trasciende a sí mismo en su consideración como principio causal.

6. Bibliografía

Cappuyns, M. (1933), *Jean Scot Eriúgena. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris.
Juan Escoto Eriúgena (1968), *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, edición crítica de I. P. Sheldon-Williams, Dublín.

¹⁹ *Periph.* III, 667 D.

²⁰ *Periph.* III 668 B.

²¹ *Periph.* III, 632 D.

²² *Periph.* III, 675 C.

²³ *Periph.* III, 678 B – 678 C.

²⁴ *Periph.* III, 685 C.

²⁵ *Periph.* III, 677 C.

- Juan Escoto Eriúgena (1984), *División de la naturaleza*, traducción de E. Fortuny, Madrid.
- Juan Escoto Eriúgena (2007), *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, Navarra.
- Moran, D. (1989), *The Philosophy of John Scottus Eriúgena: a Study of Idealism in the Middle Ages*, New York.
- Piemonte, G. (1992)., “Acerca de la fórmula eriugeniana ‘Deus est omnia’ y sus fuentes neoplatónicas” en *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XIII, Buenos Aires.
- Sheldon-Williams, I. P. (1967), “Johannes Scottus Eriugena”, en Armstrong, A.H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, C.U.P.