

V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2004.

Processio u occulti manifestatio en Escoto Erígena.

Ludueña, Ezequiel.

Cita:

Ludueña, Ezequiel (2004). *Processio u occulti manifestatio en Escoto Erígena*. V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-094/12>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ebYP/3fg>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

PROCESSIO U OCCULTI MANIFESTATIO EN ESCOTO ERÍGENA

Ezequiel Ludueña

UBA

El neoplatonismo de Juan Escoto Erígena puede entenderse en general como una síntesis ejemplar de la tradición de pensamiento neoplatónico. En particular, Escoto prosigue el camino neoplatónico según se da en sus tres primeras corrientes -pagana la primera y cristianas las dos últimas: (1) la tradición que va desde Numenio y Plotino hasta Damascio en lo que hace a la tradición pagana, (2) y la latina que se percibe desde Ambrosio y Agustín hasta Boecio y (3) la griega que incluye a Orígenes, los Capadocios, Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor. Heredero -directo o indirecto- de estas tres tradiciones neoplatónicas, Erígena trata el tema de la causalidad del Principio de acuerdo a ellas -ya respetando, ya borrando las diferencias que pudieron existir entre ellas.

Para entender a Erígena, dos de esas fuentes resultan particularmente relevantes: Agustín y el pseudo-Dionisio Areopagita. La traducción de las obras del Areopagita marcaron sin duda un punto importante en el desarrollo de su pensamiento. El caso de su relación con Agustín es diferente. Escoto suele recurrir a él -en su tiempo erigido ya en *auctoritas* en su tiempo- en busca de formulaciones oficialmente aceptadas para sus propias concepciones.¹ Según Koch, entre la primera obra de Erígena -el *De praedestinatione*- y su obra fundamental -el *De divisione naturae*- encontramos un viraje de un tipo de neoplatonismo agustiniano a uno dionisiano -cuya característica fundamental frente al agustiniano estaría, según la famosa tesis de Koch, en poner el énfasis en el procedimiento de la telogía negativa: estamos más cerca de la inalcanzable realidad divina diciendo que no es que afirmando que es.²

¹ Por ejemplo, Escoto en el comienzo de su *De praedestinatione* (358) afirma que la verdadera religión es la filosofía citando a Agustín. Como señala Bréhier, ya en esta obra temprana aflora el neoplatonismo de Escoto y justamente en relación con Agustín: "Juan Escoto encontró en san Agustín dos principios esenciales del neoplatonismo: Dios es idéntico al Bien y el mal no es una realidad positiva" (Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, Paris, 1997, 8 ed., p. 482). Gilson, a su vez, señala esta cualidad de Erígena para encontrar siempre la cita adecuada dentro de la tradición: "Para los que gustan cazar herejes, Erígena es un blanco fácil; se le acierta a cada disparo; mas, a menudo estos cazadores quedan avergonzados, pues comprueban en seguida que, al disparar sobre Erígena, han tocado a Dionisio, a san Máximo el Confesor, a san Gregorio Magno, a san Gregorio Nacianceno, a san Ambrosio o a san Agustín" (Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1995, p. 202).

² Cf. Koch, J., "Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", en *Kant-Studien*, B. 48, 2 (1956/57), pp. 117-133, p. 128.

En el *corpus Areopagiticum* el tema de la Creación encuentra su lugar principal en el capítulo IV del *De divinis nominibus*. El nombre más amplio, según Dionisio, que podemos aplicar metafóricamente a Dios es el de Bien puesto que abarca tanto lo que es cuanto lo que no es y Dios se halla por sobre toda oposición -aun sobre esta, la más general de todas, entre ser y no ser.³ Dios, en tanto Bondad, crea por su ser mismo:

/.../ el ser mismo del Bien, en tanto esencial (hos ousiôdes agathôn), extiende su bondad a todos los seres, del mismo modo en que nuestro sol sin reflexión ni deliberación anterior (ou logizómenos e proairoúmenos) sino por su mismo ser (autô tô eînai) ilumina el todo...⁴

Dios crea por su mismo ser. Pero en esta “creación” -realizada según la eternidad⁵ del ser divino sin deliberación ni reflexión algunos- puede reconocerse claramente la clásica noción de emanación o procesión (*próodos*) neoplatónica. Otros dos temas se hallan intrínsecamente relacionados con éste: 1) el de la realidad de los ejemplares divinos y 2) el de la procesión intratrinitaria. Del mismo modo en que

/.../ el único sol ha pre-contenido (proeîlephe) en sí de manera uniforme las causas de las muchas cosas que de él participan, mucho más hay que conceder que, acerca de la Causa no sólo de él sino de todas las cosas, los paradigmas de todos los seres han pre-subsistido (prouphestánai) según la única unión que está más allá del ser, dado que Ella también produce los seres según el desborde (ékbasis) de su ser (ousías).

Según esto, las razones de todo ser se hallan indistintamente “pre-contenidas” en la Causa universal. La producción de los seres se halla indistintamente pre-determinada

³ Las citas del pseudo-Dionisio se dan según: *Corpus Dionysiacum*, I, ed. B. R. Suchla, Berlin / New York, De Gruyter, 1990 (“Patristische Texte und Studien”, 33); II, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin / New York, De Gruyter, 1991 (“Patristische Texte und Studien”, 36); y manteniendo la paginación de la edición clásica de Migne (*Patrologie Grecque*, III, Paris, 1857) que la edición crítica reproduce. Además, retendremos en nuestro estudio las abreviaciones clásicas consagradas: *D.N.* = *De divinis nominibus*; *M.T.* = *De mystica theologia*. En este caso, cf. *D.N.*, V, 1, 816b y *M.T.*, V, 1048a. Para la versión latina, en particular la erigeniana, consultar la monumental obra de Chevallier: *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areopage*, 2 vols., ed. Ph. Chevallier, Paris, 1937/50.

⁴ *D.N.*, IV, 1, 693b.

⁵ En rigor: “supra-eternidad”. El pseudo-Dionisio acuña a este respecto un neologismo y *hápax*: *proaioníos* -“pre-eternamente”.

en la naturaleza supra-esencial de la Divinidad. Ahora bien, la procesión *ad extra* de la Bondad es precedida por una procesión interna de la Divinidad: la procesión trinitaria. La diferenciación (*próodos*, *diákrisis*) de los seres es anticipada por la diferenciación (*diákrisis*) interna de la Unidad divina.⁶ La forma en que se mezclan unión (*hénosis*) y distinción (*diákrisis*) al interior de la Divinidad constituye el ser de ésta: ser por encima del ser.⁷

Sin embargo no queda claro cuál es la relación precisa entre la procesión intratrinitaria y la procesión *ad extra* que corresponde a la Creación del mundo. El Areopagita no enfatiza tanto el carácter eterno de la Creación -implícito en la idea de *próodos*- cuanto la idea neoplatónica de que lo Uno contiene de antemano -desde toda eternidad- bajo la forma de la indistinción la multiplicidad. Por esto, el ser de la cosas coincide -en cierta forma- con el "ser" de la Divinidad.⁸

El caso de Agustín es diferente. Agustín relaciona en forma explícita la Creación con el papel de la segunda Persona. El tema es tratado en varios lugares.⁹ Uno de los más famosos es el libro XI de las *Confesiones*. Dios crea las cosas en el Principio, i.e. en el Verbo.¹⁰ La Creación se da desde toda eternidad -como en el pseudo-Dionisio-, sólo que aquí encontramos el tema explícita e indisolublemente ligado al planteo trinitario.¹¹ Dios crea eternamente. Ahora bien, Agustín enfatiza, sin embargo, el papel de la voluntad divina en el acto creador. Las cosas surgen de la nada (*ex nihilo*) por un gesto de la voluntad divina: antes no eran en absoluto.¹² No obstante, la presencia de un acto volitivo no debe afectar nuestra idea de eternidad. La voluntad de Dios corresponde a su misma

⁶ Cf. *D.N.*, II, 5, 641.

⁷ Cf. los siguientes *loci*: "Oh, Trinidad que estás más allá del Ser, de la Divinidad y de la Bondad..." (*M.T.*, I, 997a) y: "Lo indecible e impensable es Lo Uno, Lo Incognoscible, Lo que está más allá del ser, el Bien en sí, Aquel que [simplemente] es, quiero decir la *Hénada triádica* igualmente divina y buena (*tèn triadikèn henáda tèn homótheon kai homoágathon*)" (*D.N.*, I, 5, 593b). La pregunta por lo impenetrable del ser divino es: "...cómo es que del Bien inmaterial e indivisible los rayos interiores tienen su ser y permanecen inmóviles en ese estado de reposo que tanto en su origen como en ellos mismos es co-eterno al acto por el cual surgen de él" (*M.T.*, III, 1033a).

⁸ "El ser mismo existe a partir del que preexiste, y de Él es el ser y no Él del ser, y en Él existe el ser y no Él en el ser, y el ser es propiedad de Él, y Él no es propiedad del ser" (*D.N.* V, 8, 824a -ciertos manuscritos cambian el texto pasando el objeto *autón* a sujeto *autós*.)

⁹ Aquí trataremos el caso del libro XI de las *Confesiones*, pero también debe consultarse el tema en *De Genesim ad litteram*, I, 9, 16.

¹⁰ Cf. *Confess.*, XI, 9, 11.

¹¹ Cf. *Confess.*, XI, 7, 9: "Vocas itaque nos ad intelligendum verbum, deum apud te deum, quod sempiternum dicitur et eo sempiternum dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possim dici omnia, sed simul ac sempiternum omnia, alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas."

¹² Cf. *Confess.*, XI, 10, 12.

substancia la cual es eterna.¹³ Según Agustín, no cabe preguntarse: *¿cómo puede haber verdadera eternidad donde nace una voluntad que antes no existía?* porque *—aclara- la voluntad de Dios no es creada, sino anterior a toda creación...* (*neque enim voluntas dei creaturam est, sed ante creaturam*).¹⁴ Pero sí surge el siguiente problema: si la voluntad divina es eterna, entonces, ¿no es eterna la criatura? Si Dios -como quiere Agustín- “no hacía nada antes de crear”¹⁵ -si la creación le es co-substancial- ¿cómo es que la criatura llega en un momento a ser y en otro deja de ser? Agustín responde vagamente:

*De algún modo lo veo, pero no sé cómo declararlo sino diciendo que todo lo que comienza a ser y deja de ser, comienza y acaba cuando en la Razón eterna -en la que nada empieza ni acaba- se conoce que debió comenzar o debió acabar. Es tu Verbo mismo que es a la vez Principio...*¹⁶

La decisión divina es eterna y por ende la Creación (con todas las dificultades que ello conlleva en el caso de Agustín), pero al enfatizar el momento de la voluntad divina -*ipso facto*- Agustín niega a la criatura el carácter de eterno. Al interpretar el “*ex nihilo*” de la “*creatio ex nihilo*” en sentido privativo, Agustín se ve obligado a poner el acento en la voluntad divina. O, *vice versa*, al poner el acento sobre ésta última, se ve obligado a interpretar el “*ex nihilo*” en sentido privativo. Agustín rechaza la tesis que habla de emanación respecto de la causalidad del primer principio.

Escoto Erígena conjuga la visión agustiniana y la dionisiana. Según el Irlandés, la actividad Creadora es -junto con la Ciencia- el principal atributo divino.¹⁷ Dios es -como para los órficos- principio, medio y fin del todo¹⁸. Es por ello que si el todo es la *natura* -Dios- podemos distinguir en ella cuatro aspectos según los distintos momentos de la actividad creadora: 1) uno increado que crea, 2) uno creado que crea, 3) uno creado pero

¹³ Cf. *Confess.*, XI, 10, 13: “ad ipsam dei substantiam pertinet voluntas eius.”

¹⁴ *Confess.*, XI, 10, 13.

¹⁵ *Confess.*, XI, 12, 14: “...audenter dico: antequam faceret deus caelum et terram, non faciebat aliquid.” Dios mismo crea el tiempo (cf. XI, 13, 15-16).

¹⁶ *Confess.*, XI, 8, 10.

¹⁷ Cf. *De divisione naturae*, III, 639a-b -en lo que sigue nos referiremos siempre a esta obra según: Ioannis Scotti *De divisione naturae*, vols. I-IV, ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin, 1968-95.. “La Creación misma no es un acto o accidente que pueda ser pensado como un agregado a la esencia de Dios, es Dios mismo (*is God through and through*)” (D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena - A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge, 1989, p. 233.) Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre et sa pensée*, Bruxelles, 1964 (2ed.), pp. 344 y ss.

¹⁸ III, 621c-d: “Quoniam omnis universitatis principium est, et medium et finis.”

no creador y, por último, 4) uno que ni es creado ni crea. El primero de estos aspectos corresponde a la consideración de Dios como principio, el segundo y tercero a Dios como medio y el cuarto a Dios como fin (de un movimiento de *reditus*).¹⁹

El Principio de la procesión es la Trinidad -en sí misma inescrutable.²⁰ La multiplicidad surge a partir de la Unitrinidad absoluta del Principio, pues esa Unidad es eternamente creadora: en ella el Padre engendra al Hijo eternamente y -a su través- al Espíritu.²¹ Y en el mismo proceso intratrinitario, Dios crea todas las cosas en el Verbo -el Principio.²² Dios en tanto Unitrinidad es -como para el pseudo-Dionisio-²³ lo absolutamente trascendente. Se repite la concepción de que de la Divinidad podemos decir con mayor certeza que no es que que es; dado que está más allá de todo aquello que es y de todo aquello que no es: es "*plus quam unitas, plus quam trinitas*".²⁴

Agustín admite la eternidad del acto creador pero no la eternidad de la criatura. Según él, la criatura surge del no ser entendido como privación, i.e. comienza a ser sin "antes" haber sido. Erígena, en cambio, resulta más consecuente. Con Agustín, afirma la eternidad del acto creador pero, en su contra, afirma también la de la de la criatura. No es que niegue el carácter temporal de la criatura: sólo afirma que ese carácter es la otra cara de un aspecto suyo más profundo y esencial: el eterno. Toda criatura puede ser considerada *sub specie aeternitatis* o *sub specie temporis*.²⁵ Dios crea en el Verbo las Causas primordiales de todo lo real (aun de la materia) y ellas despliegan sus efectos en el orden temporal.

En este sentido, el Irlandés sintetiza el aspecto dionisiano y el agustiniano de la Creación. Según el primero, Dios desborda por su mismo ser -en una suerte de necesidad natural, según el símil del sol, que coincide con la libertad- aquello de lo que

¹⁹ Cf. I, 441a-443a.

²⁰ Cf. II, 614c: "...quaecunque de simplicissimae bonitatis trinitate dicuntur, seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quaedam sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas, quae superat omnem theoriam non solum rationalis, verum etiam intellectualis creaturae."

²¹ Cf. I, 456a-c. Según J. Koch (1956/57, p. 129), si bien Erígena "describe a Dios como Unidad, inclusive como algo que está más allá de la Unidad, caracteriza esta Unidad como Unidad engendrante y engendrada". Cf. II, 614d-615a y III, 632d. El neoplatonismo estrictamente dionisiano presenta siempre, según Koch, una *Enheitsmetaphysik*.

²² Cf. II, (579b-c): "Ut autem Pater opifex omnium omnipotens, quaecunque in arte sua, quae est ipsius sapientia et vistus, in Verbo suo, in unigenito Filio, simul et semel, primordialiter, causaliter, uniformiter, universaliter condidit per Spiritum sanctum ex se Filioque procedentem, in primordialium causarum innumerabiles effectus dividit..."

²³ Cf. *supra* nota 7.

²⁴ II, 614c.

²⁵ Cf. III, 665a: "Semper erat (effectus) in verbo dei causaliter."

ya está de alguna manera preñado: la multiplicidad, que es pre-contenida por Él bajo la forma de la indistinción absoluta. Según el segundo, Dios pronuncia su palabra creadora en el Verbo desde toda eternidad, pero obra esto según un acto de su voluntad que introduce un comienzo a partir de la nada.

El resultado de la síntesis erigeniana es que Dios desborda o procesiona -"se difunde"- a partir de sí el ser de las cosas en la generación del Hijo. La fórmula "a partir de la nada", en consecuencia, ya no es entendida en sentido agustiniano como privación sino en sentido dionisiano: si la unidad está preñada de multiplicidad, entonces el surgimiento de esa multiplicidad no puede ser entendido sino a partir de la excelsa naturaleza de la Divinidad absolutamente trascendente, a la cual podemos referirnos *metafóricamente* como una suerte de "nada". El universo es creado en el Verbo a partir de la nada que es Dios: "como si hiciera todo de nada, esto es, de su propia superesencialidad (*ac sic de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate*)".²⁶

La relación Creador-criatura es entendida como una relación eterna. El énfasis que Erígena pone en este punto lo conduce a formulaciones de una fuerza radical que llevarán, siglos más tarde, a la condena de la obra en 1225 por el papa Honorio III. El ser de la criatura es -en esencia- eterno y, llega a decir Erígena, no se distingue del ser de la Divinidad, la cual "se extiende hacia todas las cosas y la cual extensión misma es todas las cosas (*extendit se in omnia et ipsa extensio est omnia*)".²⁷ La *diffusio dei* no es sólo el Principio de las cosas sino incluso su misma "*substantia et essentia*".²⁸ El resultado final es el énfasis puesto en el momento en que las distinciones entre Creador y criatura parecen borrarse. Dios se difunde en las cosas, "y esa difusión inefable no sólo hace todas las cosas y se hace a sí en todas las cosas sino que incluso es todas las cosas (*quae ineffabilis diffusio et facit omnia et fit in omnibus et omnia est*)".²⁹

Erígena no busca tanto conservar la distinción entre Creador-criatura cuanto recalcar la creación como atributo principal de la Divinidad: el movimiento por el cual lo que permanece oculto aparece, el movimiento que va desde la negación hacia la afirmación como un movimiento esencial a la negación misma.

²⁶ Cf. III, 681c-684d.

²⁷ III, 643b.

²⁸ III, 644e. Cf. también: III, 632d; 642c-d y 643b.

²⁹ III, 643b.

*Pues todo aquello que es inteligido o percibido no es otra cosa sino la aparición de lo inaparente, la manifestación de lo oculto, la afirmación de la negación, la comprensión de lo incomprensible...*³⁰

Discípulo del pseudo-Dionisio, el Irlandés entiende que afirmación y negación no deben ser entendidas como contrapuestas, por el contrario: la verdad está en la paradoja de que ambas están indisolublemente unidas. Y la Creación -la *diffusio dei*- es el ejemplo metafísico por excelencia que ilustra esta visión.

³⁰ III, 633a.