



Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Filosofía

Conocimiento y creación: *Creatio in sapientia* en Juan
Escoto Eriúgena

Rodrigo Ballon Villanueva

Trabajo de Fin de Grado
Dirigido por la Prof. Dra. María Jesús Soto-Bruna
Pamplona, 2018



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Índice

I. Introducción	4
II. <i>Iohannem Scottum cognomento Erigenam</i>	9
III. La creación en el Logos: Sabiduría y Bondad	17
A) <i>Conceptiones communes</i> :.....	17
B) La estructura del universo	21
C) El origen intelectual: la <i>Sophiología</i>	25
D) Liberalidad divina: la Bondad Fontal.....	30
IV. Epílogo: Los inicios de la creación. <i>Natura quae creatur et creat vs Natura quae creatur et non creat</i>	33
V. Conclusiones	42
VI. Bibliografía	47

I. Introducción

Dentro de los estudios dedicados al pensamiento medieval la figura de Juan Escoto Eriúgena aparece, sin lugar a dudas, particularmente rodeada de un halo de misterio, de fascinación, pero, sobre todo, de polémica. Este hecho ofrece la justificación de que el maestro carolingio haya sido objeto de una gran diversidad de interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía. En efecto, el irlandés ha sido calificado por igual como panteísta, monista, místico, racionalista, agnóstico, precursor de la filosofía moderna y del idealismo, y, a su vez, ha sido vinculado también a la mejor tradición patristica, que, a través de él, alcanzaría a la filosofía escolástica¹.

En los últimos años se ha presenciado una auténtica revalorización del pensamiento eriugeniano. Así, Escoto ha venido a ser denominado como el más grande filósofo de escritura latina entre S. Agustín y S. Anselmo, uno de los más grandiosos metafísicos de todos los tiempos, el padre de la filosofía especulativa, y también el primer escolástico. Sin embargo, como lamenta Dermot Moran, a pesar de la alta estimación que la obra de Eriúgena ha ido adquiriendo de modo legítimo, aún es considerado generalmente como un forastero dentro de la principal tradición filosófica occidental, alguien cuya filosofía no despertó ningún movimiento, cuyos logros permanecieron aislados, un solitario faro de luz en la predominante oscuridad de la época². Para luchar contra esta extendida serie de prejuicios, en el

¹ Cfr. María Jesús Soto-Bruna, "Dialéctica neoplatónica: de Plotino a Eriúgena", en M.J. Soto-Bruna & J. Cruz Cruz (eds.), *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (s. IX – XII)*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 79, Eunsa, Pamplona, 2006, 265.

² Cfr. Dermot Moran, "Nature, Man and God in the Philosophy of John Scottus Eriúgena", en R. Kearney (ed.), *The Irish Mind. Exploring Intellectual Traditions*, Wolfhound Press, Dublín, 1985, 91.

año de 1970 nace la *Society for the Promotion of Eriugenian Studies* (SPES), en el marco de un congreso organizado por John O'Meara y Ludwig Bieler en la *Royal Irish Academy* en Dublín. Entre las iniciativas más fructíferas de esta sociedad se puede encontrar la realización de una serie de coloquios internacionales, la *International Conference on Eriugenian Studies*, que en sus sucesivas ediciones han enriquecido enormemente la investigación académica en torno a las fuentes, el marco histórico y la originalidad de la obra del maestro carolingio.

La elección de la noción de creación como objeto de investigación de este trabajo, obedece a la centralidad que la cuestión adquiere en la obra de Juan Escoto Eriúgena. Precisamente, conscientes de esta relevancia, la decimoprimer edición de las jornadas académicas previamente mencionadas llevó el título de *Eriugena and Creation*. Este congreso sirvió para destacar dicho elemento como clave de lectura de la obra del irlandés, puesto que la “creación provee a uno con unos lentes a través de los cuales se puede leer y unir varios aspectos individuales prominentes del pensamiento de Eriúgena: su uso de las categorías de Aristóteles, el trinitarianismo cristiano, su supuesto panteísmo, y su identificación única de Dios como Nada (*nihil*)”³. De este modo, abordar la cuestión de la creación permitirá ofrecer al lector un panorama general del sistema eriugeniano, a la vez que nos adentramos en uno de sus entresijos más complejos. Por otro lado, el dedicar este trabajo a un personaje no tan conocido como Escoto Eriúgena encuentra su más profunda razón de ser en el hecho de que estudiar su pensamiento va más allá de un mero análisis histórico. En Eriúgena encontramos la valiosa oportunidad de

³ Willemien Otten & Michael I. Allen, “Introduction to the Volume”, en W. Otten & M. I. Allen (eds.), *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9 – 12 November 2011*, Brepols, Turnhout, 2014, XII. Traducción propia.

entender la posibilidad de compatibilizar el cristianismo con el platonismo y el neoplatonismo, encontrando con ello una auténtica filosofía cristiana en términos platónicos y neoplatónicos. Así, la armonización del pensar cristiano con el aristotelismo, que vino de la mano del célebre Tomás de Aquino, encuentra su correlato neoplatónico en la obra del irlandés⁴.

En un contexto un poco más general, la intención de este trabajo es la de contribuir al análisis de la comprensión neoplatónica del Logos como artífice causal de la realidad en su totalidad, atendiendo, en este caso, al que a partir de la traducción y asimilación de la obra del Pseudo-Dionisio es el iniciador de la corriente medieval del neoplatonismo. En Eriúgena la comprensión del origen radical de todo lo creado pasa, entre otras cosas, por atender a la naturaleza de las Ideas divinas, las cuales se rigen por el “dogma” de la precontinencia causal, esto es, el postulado de la preexistencia del efecto en la causa según el modo de ser de la causa. Esto último, aplicado al Absoluto, de lo que todo procede, implica que todas las cosas se encuentran de modo primigenio en Él, conforme a su naturaleza inteligible, y es por esta razón que Él las conoce. Dios conoce todas las cosas porque Él es su causa. De este modo, la causalidad creadora del Principio encuentra su fundamento en la ciencia del Logos, sede de las paradigmáticas Ideas, de modo que

⁴ Cfr. Vernon E. Kooy, *God and Nature in John Scotus Eriugena. An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena*, (Tesis doctoral), Claremont Graduate School, Claremont, 1971, Abstract. Versión digitalizada en 2008, (consultada por última vez el 20 de junio de 2108): https://www.academia.edu/969793/God_and_nature_in_John_Scotus_Eriugena_an_examination_of_the_neoplatonic_elements_and_their_Greek_patristic_sources_in_the_ontological_system_of_John

Él no conoce el ámbito de lo finito porque es creado, sino que es creado porque Él lo conoce. Esto es lo que viene a resumir la fórmula *creatio in sapientia*.

El plan de trabajo que se seguirá en esta investigación es el siguiente. Al abordar un autor poco conocido incluso dentro los especialistas en filosofía, exceptuando claro está a los medievalistas y aquellos dedicados al idealismo alemán que han visto en Eriúgena un antecedente, este escrito empezará haciendo una especie de biografía de Juan Escoto Eriúgena. Dentro de las limitaciones que las propias fuentes de las que se dispone en la actualidad imponen, se pretenderá que el lector se haga una idea general de esta enigmática y apasionante figura. A continuación entraremos propiamente en materia. Hemos subdivido el apartado que se hace cargo de la creación en el Logos en: a) *Conceptiones communes*, en esta sección se proporcionarán algunas definiciones necesarias para comprender el edificio especulativo eriugeniano; en b) *La estructura del universo*, se abordará la división de la realidad, entendida según la categoría metafísico-gnoseológica de *physis*; por su parte, c) *El origen intelectual: la Sophiología* estudiará la relación que existe entre la naturaleza que no es creada y crea y la naturaleza que es creada y crea, a saber, Dios y las Ideas, para explicar el origen radical de lo creado; y en d) *Liberalidad divina: la Bondad Fontal* se verá cómo la explicación noética del paso del no ser absoluto al ser se complementa con la afirmación de que Dios, en tanto ser personal, quiere crear. A esto se añade un epílogo, quizás el apartado más especulativo de esta investigación, en el que se intentará dar algunas pinceladas en torno a la cuestión del estatuto real de la criatura y dónde encuentra esta su más cabal representación. Tras todo esto, se hará un balance general en las *Conclusiones*.

Finalmente, se quiere destacar la circunstancia particular de que este trabajo representa el modesto aporte del autor a la investigación y difusión de los estudios filosóficos de la Edad Media dentro de las aulas universitarias. En tiempos en los que muchas facultades de filosofía han optado por retirar de los programas formativos la asignatura de Historia de la Filosofía Medieval; y otras, en el mejor de los casos, le han otorgado un innecesario carácter optativo, adjudicándole con ello de modo intencionado un lugar secundario en la historia del pensamiento, creemos que es sumamente necesario luchar por desterrar los prejuicios que llevaron a denominar a este riquísimo periodo como la Edad Oscura, mostrando, en la medida de las capacidades de quien escribe, la genialidad de una de sus más grandes luminarias.

En la misma línea de la idea arriba señalada, sería del todo inapropiado concluir esta sección introductoria sin expresar un profundo agradecimiento a la Dra. María Jesús Soto-Bruna, quien durante años ha emprendido la ardua labor de promover el estudio de la filosofía medieval a través de sus diversos papeles, ya sea como Profesora Ordinaria de esta asignatura, como Directora del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra, o como Vocal en el comité directivo de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME). Sin su guía y su aliento durante todos estos años de carrera quizás quien escribe no lo estaría haciendo en estos momentos.

II. *Iohannem Scottum cognomento Erigenam*

Previamente se ha hecho alusión al carácter enigmático que acompaña al personaje de Juan Escoto Eriúgena. Poco se sabe de su vida. Su fecha de nacimiento se suele situar alrededor del 800 y el 810 en Irlanda, pero no hay certeza sobre esto. El escaso conocimiento que se tiene de él ha llegado al presente de modo indirecto, principalmente a través de las discusiones en las que se vio envuelto, y gracias a la datación de su producción intelectual. Recién en el siglo XII se produjeron escritos que ofrecen algunos detalles de su biografía, aunque no son del todo fiables. Este último es el caso de las crónicas de Guillermo de Malmesbury (ca. 1095 – ca. 1143), tituladas *De gestis regum anglorum* (ca. 1120) y *De gestis pontificum anglorum* (ca. 1125). En la primera de ellas se dice que:

En esta época [durante el reinado de Alfredo el Grande] se supone que vivió Juan Escoto; un hombre de claro entendimiento e impresionante elocuencia. Tenía mucho de haberse dirigido, desde el continuado tumulto de la guerra que lo rodeaba, a Francia hacia donde estaba Carlos el Calvo, por cuya petición tradujo la Jerarquía de Dionisio el Aeropagita, palabra por palabra, desde el griego al latín. Compuso además un libro, que tituló *περί φύσεων μερισμοῦ*, o Sobre la División de la Naturaleza, extremadamente útil para resolver las perplejidades de ciertas preguntas indispensables, si le perdonamos algunas cosas en las que se desvió de la opinión de los latinos, por prestar mucha atención a los griegos⁵.

Durante el siglo nueve todo el reino galo se vio marcado por la polémica. Sin embargo, ninguna fue tan álgida como la controversia en torno a la

⁵ Guillermo de Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, PL 179 1084A: : “Iohannes Scottus, vir perspicacis ingenii et multae facundiae, qui, dudum concrepantibus undique bellorum fragoribus, in Franciam ad Karolum Calvum transierat, cuius rogatu Hierarchiam Dionysii Aeropagitae in Latinum de Graeco verbum e verbo transtulit; composuit etiam librum quem *περί φύσεων μερισμοῦ*, id est De naturae divisione, titulavit, propter perplexitatem necessariorum quaestionum solvendam bene utilem, si tamen ignoscatur ei in aliquibus, in quibus a Latinorum tramite deviavit dum in Graecos acriter oculos intendit”. Traducción propia.

predestinación. “Con nueve concilios, docenas de tratados y cartas, y todos los reinos francos implicados, por todo un periodo que abarcó más de veinte años, la controversia [predestinataria] representa el clímax del debate doctrinal carolingio”⁶. En este contexto hace su aparición el registro más antiguo que hace referencia al irlandés. Eriúgena fue convocado, a petición del arzobispo de Reims, Hincmaro, y Párdulo obispo de Laon, para que refutase la *gemina praedestinatio* del monje benedictino Godescalco. Precisamente, es gracias a una carta del mitrado de Laon, redactada en torno al 851, destinada a la iglesia de Lyon, que se sabe que para la fecha en la que Escoto se vio envuelto en la polémica ya era maestro de artes liberales en la corte de Carlos el Calvo, aunque probablemente no desde hacía mucho. De forma lamentable, no se dispone en la actualidad de este documento, pero se tiene una idea de su contenido porque aparece citado en una carta del obispo Remigio de Lyon⁷.

Godescalco había hallado apoyo en muchos de los mejores académicos carolingios, tales como Ratramno de Corbie, Lupo de Ferrières, Prudencio de Troyes, y Floro de Lyon. Así, como reacción, Eriúgena escribió su *De divina praedestinatione liber* (ca. 850 – 851). La obra está compuesta por un prefacio, diecinueve capítulos titulados y un epílogo. Se tiene la suerte de que han llegado hasta estos días los títulos de todos los capítulos, salvo del primero. Si se la compara con el *Periphyseon*, obra cumbre del maestro carolingio, ciertamente es un texto muy breve, aunque de difícil lectura; y se nota que entre su composición y la del

⁶ Warren Pez , “Doctrinal debate and social control in the Carolingian age: the predestination controversy (840s-60s)”, *Early Medieval Europe* 25/1, 90. Traducción propia.

⁷ Vid. Remigio de Lyon, *De tribus epistolis*, PL 121 1052A: “Sed quia haec inter se valde dissentiebant, Scotum illum qui est in palatio regis, Ioannem nomine scribere coegimus”.

De Divisione Naturae han pasado unos cuantos años. Sin embargo, la evolución acontecida entre una y otra obra ha sido leída en clave de continuidad más que de ruptura. Efectivamente, tesis importantes que vertebran el *Periphyseon* pueden ser halladas de manera seminal en el *Liber De praedestinatione* eriugeniano que, por otra parte, es el primer tratado compuesto por el irlandés del cual tenemos constancia.

Las tesis defendidas en el *De praedestinatione* no fueron del agrado ni de las autoridades eclesiásticas que convocaron al irlandés, ni tampoco de sus adversarios. Así, entre otras reacciones contra Eriúgena, Floro de Lyon escribió su *Adversus Joannis Scoti Erigenae erroneas definitiones liber*, y Prudencio de Troyes, por su parte, compuso su *De praedestinatione contra Joannem Scotum*. Además, apenas cuatro años después de publicada esta obra eriugeniana, muchos de los argumentos ahí esgrimidos fueron condenados. Dicha sentencia, que se produjo en el marco del Concilio de Valence, vio confirmado su veredicto poco después en el Concilio de Langres, llevado a cabo en el año 859.

Tras la polémica, y pese a las condenas, todo parece indicar que Eriúgena pudo seguir desempeñándose en sus tareas sin el mayor cambio; lo cual ha sido visto como un signo del grado de protección del que gozaba gracias a su cercanía a Carlos el Calvo. Fue así, como ya ha sido anticipado en el fragmento citado de Guillermo de Malmesbury, que Eriúgena emprendió entonces una intensa actividad como traductor a instancias de su protector. Tradujo todo el corpus dionisiaco, a saber, el *De divinis nominibus*, el *De mystica theologia*, el *De coelesti hierarchia*, el *De ecclesiastica hierarchia*, así como otros escritos epistolares. Se apasionó tanto por la tradición griega que continuó vertiendo al latín joyas como el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa, que el carolingio tituló como *De imagine*, los

Ambigua y las *Quaestiones ad Thalassium*, que Eriúgena llamaba *Scolia*, de Máximo el Confesor, entre otras. De esta forma, como ha señalado Dermot Moran, “fue la riqueza y complejidad del espíritu griego de Eriúgena la que lo apartó completamente de sus contemporáneos carolingios. Los esfuerzos por explicar este carácter único han llevado a leyendas en las que Eriúgena viajó a Grecia, Arabia e incluso a Oriente. Nada de esto puede ser comprobado, pero estas historias reflejan la distancia intelectual que lo separaba de sus compañeros”⁸.

Es evidente que el contacto íntimo con la obra de los Padres griegos tenía que dejar su impronta en el pensamiento del irlandés. De este modo, en una grandiosa síntesis de ambas tradiciones, occidental y oriental, surge el *opus magnum* eriugeniano, el *Periphyseon*, un colosal diálogo entre maestro (*nutritor*) y alumno (*discipulus*) escrito entre el año 862 y 866. El libro fue dedicado a Wulfad, otro protegido de Carlos el Calvo. Este último quería hacer de él arzobispo de Bourges, cosa que consiguió en el año 866 tras fuertes conflictos con el ya mencionado Hincmaro de Reims. Antes de eso, Wulfad dirigió diversas abadías, incluida la de Saint Médard de Soissons, frecuentó la corte, y disfrutó de la amistad y el respeto del filósofo del palacio, Juan Escoto Eriúgena. El irlandés consideraba a Wulfad como *in studiis sapientiae cooperator*⁹, e incluso afirma que fue debido a

⁸ Dermot Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 56. Traducción propia.

⁹ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon. Liber quintus*, É. Jeuneau (ed.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 165, Brepols, Turnhout, 2003. Para la traducción al español de todos los libros del *Periphyseon*: Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 88, Eunsa, Pamplona, V, 1022A.

él que emprendió la labor de redacción del *Periphyseon*, y sin el cual el trabajo no hubiese llegado a su culminación¹⁰.

Se ha hecho referencia previamente a la continuidad que existe entre el *De praedestinatione* y el *De Divisione Naturae*, pero su semejanza no se reduce únicamente a las tesis contenidas en ambas obras, sino que se extiende a la suerte que corrieron. El *Periphyseon* también fue objeto de diversas condenas. La primera, recibida en el año 1225, fue hecha por el Papa Honorio III durante el Concilio de Sens. El Papa Gregorio XIII hizo lo propio en 1585, y, finalmente, en 1684 la obra fue incluida en el *Index Librorum Prohibitorum*. Ilaria Ramelli considera que las sanciones eclesiásticas de las que fue objeto el *Periphyseon* obedecen a la conjunción de dos factores, a saber, la presencia de la doctrina de la apocatástasis, leída por algunos en clave panteísta, y la asociación de dicho texto con el pensamiento de Amalrico de Bene, cuya doctrina fue objeto de polémica en el mencionado Concilio de Sens¹¹.

El término apocatástasis, tiene una larga tradición tanto en el mundo pagano como en el cristiano, sin embargo, en este último viene a designar la teoría escatológica del retorno final de todas las criaturas a Dios. Para defender la presencia de esta doctrina en las Sagradas Escrituras, Eriúgena acude a, entre otros pasajes, 1 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”. Una lectura precipitada de esta última frase puede

¹⁰ Cfr. John Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, New York, 2006, 112

¹¹ Cfr. Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden – Boston, 2013, 774.

dar a entender que si Dios será todo en todas las cosas, la criatura está destinada a su disolución irremediablemente. Esta clase de interpretación no fue la que realizó Eriugena, quien en todo momento pretender salvar el estatuto ontológico de los seres finitos, pero parece que fue la que realizó Amalrico.

La primera asociación entre Escoto Eriúgena y la herejía amalriciana aparece en la *Lectura in quinque libros decretalium* (1271) de Enrique de Susa, y casi simultáneamente en el *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martín el Polaco¹². El *Chartularium Universitatis parisiensis* informa que de Amalrico y sus seguidores se afirmaba que estos sostenían, entre otras tesis, que debido a que Dios era todo en todo, todas las cosas son Dios, ergo no hay cosa tal como una distinción entre Dios y la criatura. Es más para estos, a diferencia de Eriúgena, no es que al final de todos los tiempos Dios será todo en todo, sino que *de facto omnia unum quia quicquid es est Deus*. En consecuencia, no sorprende que “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”¹³. A este tenor, es evidente que ante semejantes afirmaciones la reacción eclesiástica haya sido condenar todo aquello que guardase relación con Amalrico, decidiéndose así, en parte, la suerte de la obra eriugeniana:

Tras las condenas del *Periphyseon* en 1210 y 1225, los escritos de Eriúgena se volvieron prácticamente desconocidos para la filosofía medieval, y

¹² Cfr. Paolo Lucentini, “L’eresia di Amalrico”, en W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Carl Winter, Heidelberg, 1987, 174.

¹³ Henry Denifle & Émile Chatelain (eds.), *Chartularium Universitatis parisiensis*, Paris Delalain, París, 1889, 71: “Unde quidam eorum, nomine Bernardus, ausus est affirmare, se nec posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo quod erat, se Deum dicebat”. Traducción propia.

referencias a él son raras desde el siglo trece en adelante. Escoto parece haber generado muy poco o ningún interés hasta el siglo diecisiete, excepto entre algunos estudiosos como Eckhart, Nicolás de Cusa (quien aconsejaba a sus estudiantes leer el *Periphyseon*), y Giordano Bruno¹⁴.

Tras el *De Divisione Naturae*, a finales del 860 y comienzos del 870, el maestro carolingio produjo un comentario parcial al Evangelio de San Juan, el *Commentarius in Evangelium Iohannis*, y la *Homilia in prologum Sancti Evangelii Secundum Johannem*. Esta última obra constituirá un valioso aporte para la investigación que aquí se presenta, pues por su estrecha continuidad con el gigantesco diálogo eriugeniano, permite aclarar algunas cuestiones que en el *Periphyseon* aparecen con un carácter un tanto ambiguo. De la *Homilia*, el trabajo eriugeniano con más amplia presencia en las bibliotecas medievales, se ha escrito que por su contenido y su forma es el más maduro de los escritos de Eriúgena. La obra provee una profundización en la interpretación del pensamiento filosófico del irlandés. Édouard Jeuneau, considerando la obra como un complemento del *De Divisione Naturae*, destaca que esta es una homilía, un discurso con la intención de impresionar a los oyentes, pero que Eriúgena está totalmente en ella, al igual que está todo él en el *Periphyseon*, aunque de modo diverso¹⁵.

Otras obras de Juan Escoto Eriúgena menos conocidas son *Annotationes in Marcianum* (ca. 840 – 850), *Glossae Martiani* (ca. 840 – 850), y *Glossae divinae historiae* (ca. 850 – 860). Sin embargo, más en el olvido aún está su papel como poeta. En 1993 Michael W. Herren realizó la edición de los poemas de Eriúgena¹⁶,

¹⁴ Dermot Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, op. cit., 83. Traducción propia.

¹⁵ Cfr. Jhon O'Meara, *Eriugena*, Oxford University Press, New York, 1988, 157.

¹⁶ Vid. Juan Escoto Eriúgena, *Carmina*, M. W. Herren (ed.), *Scriptores Latini Hiberniae* 12, School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublín, 1993.

entre los que destacan *Auribus Aebraicis*, en el que se implora el auxilio divino a Carlos el Calvo en su lucha contra los bárbaros, y *Aulae sidereae*, el poema más extenso del irlandés, escrito en ocasión de la fundación, a manos de su protector, de la iglesia real de Santa María en Compiègne en el año 877. A partir de este momento, perdemos su rastro.

Mucho se ha especulado acerca del final de los días de Escoto Eriúgena. Uno de los relatos más conocidos, aunque descartados ya hace mucho por parte de los especialistas, llega hasta el presente gracias al ya conocido Guillermo de Malmesbury. Se introduce aquí la cita solo por lo peculiar de la misma, dejando abierto el desenlace de este fascinante personaje:

Tiempo después, seducido por la munificencia de Alfredo, vino a Inglaterra, y en nuestro monasterio, como dicen los reportes, fue apuñalado con los estilos de hierro de los jóvenes a quienes instruía, y así fue considerado incluso como mártir; expresión que no he empleado para menosprecio de su santo espíritu, como si fuera objeto de dudas, especialmente desde que su tumba al lado izquierdo del altar, y los versos de sus epitafio, registran su fama¹⁷.

¹⁷ Guillermo de Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, PL 179 1084B: “Succedentibus annis munificentia Elfredi allectus venit Angliam, et apud monasterium nostrum a pueris quos docebat graphiis, ut fertur, perforatus, etiam martyr aestimatus est; quod sub ambiguo ad iniuriam sanctae animae non dixerim, cum celebrem eius memoriam sepulchrum in sinistro latere altaris, et epitaphii prodant versus, scabri quidem et moderni temporis lima carentes, sed ab antique non adeo deformes”. Traducción propia.

III. La creación en el Logos: Sabiduría y Bondad

A) *Conceptiones communes*:

Antes de dar paso a la explicación del origen de todo lo creado, resultará muy útil, para quien no esté familiarizado con el complejo modo de pensar eriugeniano, realizar una descripción de cómo entiende la realidad Escoto. Con esto, no se está sino emulando lo que el propio maestro carolingio lleva a cabo cuando en el libro primero de su más celebre trabajo se dedica a la exposición del significado de los conceptos que vertebran su comprensión de la realidad. “Esto sugiere una afinidad con los tratados teológicos de Boecio, y especialmente con el *De hebdomadibus*, que también comienza con la definición de las *conceptiones communes*, que sirven como fundamento para una construcción posterior del sistema”¹⁸.

Dentro de este grupo de conceptos fundamentales, probablemente ninguno adquiera tanta relevancia como la noción de *physis* o *natura*. Efectivamente, la obra de Juan Escoto Eriúgena constituye un ejemplo paradigmático de un sistema de pensamiento en el que el concepto de naturaleza es elevado a categoría metafísica principal. En este sentido, el propio título que concede a su *opus magnum* da cuenta de la relevancia que tiene para el irlandés dicho término: *Periphyseon* (Sobre las Naturalezas), o *De Divisione Naturae* (Sobre la División de la Naturaleza). Lo dicho se ve reafirmado por las primeras líneas con las que el *nutritor* abre el ingente diálogo:

Reflexionando con frecuencia y, cuanto lo permiten mis capacidades, investigando con mayor diligencia acerca de todas las cosas que pueden percibirse con el entendimiento, o que superan el alcance de este, la primera y

¹⁸Agnieszka Kijewska, “El fundamento del sistema de Eriúgena”, *Anuario Filosófico* 33/2, 506.

suprema división de todas estas consiste en las que son y en las que no son, conviniéndoles el vocablo general que en griego se denomina φύσις y en latín natura. ¿Acaso te parece de otro modo?¹⁹

A continuación, Eriúgena se dedica a enunciar su característico esquema cuatripartito de la *physis*. Ahora bien, antes de detallar en qué consiste cada división, dado que la naturaleza abarca lo que es y lo que no es, el irlandés considera necesario atender primero a la diversidad de sentidos que entraña la relación dialéctica que hay dentro del par ser – no ser, declarando que esta puede ser entendida de cinco maneras diversas: a) Lo que es verdadera y racionalmente es aquello que es susceptible de ser conocido por los sentidos o por el intelecto, mientras que aquello que, en virtud de su excelencia, no es cognoscible, no es; b) en el plano del orden jerárquico de lo creado, cada uno puede ser llamado ser y no ser en tanto que la negación del orden superior equivale a la afirmación del orden inferior, y viceversa; c) lo que se halla en acto y que, precisamente por eso, puede ser conocido, es, sin embargo aquello que permanece oculto en las sombras de la potencialidad se dice que no es; d) lo que puede ser conocido exclusivamente a través del intelecto, es; mas aquello que por estar unido a la materia está sujeto a corrupción, no es; y e) por el pecado, las criaturas racionales pierden la imagen divina y así devienen en un estado en el que se puede decir de ellas que no son, solo podrán volver a ser gracias a la restauración efectuada por la gracia de Cristo²⁰.

¹⁹ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon. Liber primus*, É. Jeuneau (ed.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 161, Brepols, Turnhout, 1996, I 441A: “Saepe mihi cogitanti, diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti, rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem eius superant, primam summamque divisionem esse in ea quae sunt, et in ea quae non sunt, horum omnium generale vocabulum occurrit, quod graece φύσις, latine vero natura vocitatur. An tibi aliter videtur?”.

²⁰ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, I 443A – 446B.

Toda esta multitud de sentidos de ser y no ser son abarcados pues por la noción eriugeniana de *natura*, y ello da muestra de la complejidad de la misma. Es por esta razón que el *Periphyseon*, como suelen señalar los especialistas, se erige así como “el más detallado análisis del no ser desde el *Sofista* y el *Parménides* de Platón”²¹, alcanzando en virtud de esto un lugar destacado en la historia del pensamiento, pues semejante tratamiento del no ser no tendrá igual en toda la Edad Media hasta el surgimiento de Meister Eckhart²².

Eriúgena ensaya una de las más radicales redefiniciones, principalmente mediante la expansión del concepto de Naturaleza, que no había sido visto nunca antes en el contexto del filosofar cristiano, y que dejaría una gran impronta en los futuros enfoques del misticismo de esta religión, tal es el caso del recientemente mencionado Meister Eckhart o Nicolás de Cusa²³. La relevancia de la primera distinción entre ser y no ser jamás será abandonada por Eriúgena, que la trae a primer plano nuevamente al inicio de su *Homilia*:

La voz del águila mística resuena en los oídos de la Iglesia. [...] Esta voz es la voz del ave de alto vuelo, pero no la de aquella que vuela por encima del material aéreo, del éter y de los límites de todo el mundo sensible, sino la de aquella que trasciende toda contemplación, más allá de todas las cosas que son y de todas las cosas que no son. [...] Por cosas que son, quiero decir todas las cosas que no escapan de la percepción ni del hombre ni del ángel, a pesar de que estos son inferiores a Dios y no exceden el número de las cosas que han

²¹ Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, op. cit., XIII-XIV. Traducción propia.

²² Cfr. Deirdre Carabine, *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press, Nueva York, 2000, 38.

²³ Cfr. Dermot Moran, “‘The Secret Folds of Nature’: Eriugena’s Expansive Concept of Nature”, en A. K. Siewers (ed.), *Re-Imagining Nature. Environmental Humanities and Ecosemiotics*, Bucknell University Press, Pennsylvania, 2013, 109.

sido creadas por el Uno Causa de todo; por cosas que no son, me refiero a todas aquellas que están más allá del rango de toda inteligencia²⁴.

Para Eriúgena la *physis* puede ser dividida en cuatro clases, teniendo en consideración cuatro diferencias, con lo que podemos hablar, por así decir, de cuatro naturalezas. La primera de ellas es aquella que crea y no es creada (*natura quae creat et non creatur*), la segunda es aquella que es creada y crea (*natura quae creatur et creat*), la tercera aquella que es creada y no crea (*natura quae creatur et non creat*), y, por último, la cuarta naturaleza es aquella que ni es creada ni crea (*natura quae nec creat nec creatur*)²⁵. Ahora bien, hemos dicho, y de modo correcto, que “por así decir” estamos en capacidad de hablar de cuatro naturalezas, pero esto no es así en sentido estricto. Como de modo oportuno ha indicado Agnieszka Kijewska, en realidad “estas formas son descritas por Eriúgena como diferentes *theoriae*, es decir, formas distintas de aprehender la realidad, puesto que la naturaleza en sí misma, considerada al margen de su relación a la cognición, no asume ninguna de esas formas”²⁶.

La idea anterior es de gran utilidad a la hora de contrarrestar las acusaciones de panteísmo que aún a día de hoy, aunque cada vez menos, recaen en Escoto Eriúgena. La integración, siempre de orden intelectual, de Dios y la criatura bajo la

²⁴ Juan Escoto Eriúgena, *Homilia super In principio erat Verbum et Commentarius in Evangelium Iohannis*, É. Jeauneau (ed.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 166, Brepols, Turnhout, 2008, *Homilia*, I 283B – 283C: “Vox spiritualis aquilae auditum pulsat Ecclesiae. [...] Vox altividi volatilis, non aera corporeum vel aethera vel totius sensibilis mundi ambitum supervolitantis, sed omnem theoriam, ultra omnia, quae sunt, et quae non sunt, [...]. Dico autem quae sunt, quae sive humanum sive angelicum non omnino fugiunt sensum, cum post Deum sint, et eorum numerum, quae ab una omnium causa condita sunt, non excedant; quae vero non sunt, quae profecto omnes intelligentiae vires relinquunt”. Traducción propia.

²⁵ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, I 441A.

²⁶ Agnieszka Kijewska, “El fundamento del sistema de Eriúgena”, op. cit., 509.

categoría de *natura* no significa en Eriúgena una comprensión del Absoluto como integrado en un todo del que sería la primera parte o especie de la división, o la última, sino que desde Él comienza toda la división, porque es el principio, el medio y el fin de todo el universo. En sí mismo, Dios que es la causa de todo cuanto es creado, está realmente por encima de la naturaleza, es sobrenatural y superesencia²⁷. La división general de la naturaleza universal, entonces, no se comporta como una distinción entre un género y sus especies o como el todo y sus partes, sino que nos hallamos frente a una contemplación intelectual de la totalidad, entendiéndolo por totalidad a Dios y a las criaturas²⁸:

En efecto, Dios no es el género de la criatura, ni la criatura es una especie de Dios, de la misma manera que la criatura no es el género de Dios, ni Dios una especie de criatura. El mismo orden de cosas se encuentra en relación al todo y a las partes, puesto que Dios no es el todo de la criatura, ni la criatura es parte de Dios, como tampoco la criatura es el todo de Dios, ni Dios la parte de la criatura²⁹.

B) La estructura del universo

Al aparentemente aventajado *discipulus* no le supone problema alguno el identificar adecuadamente las tres primeras divisiones de la naturaleza, pero le produce perplejidad la última, la *natura quae nec creat nec creatur*:

Me desconcierta mucho la cuarta clase, añadida por ti. Pues de las otras tres no me atrevo a dudar de ningún modo, ya que, la primera, como considero, se

²⁷ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon. Liber tertius*, É. Jeauneau (ed.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 163, Brepols, Turnhout, 1999, III 621C – 622A.

²⁸ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, I 455A – 455B.

²⁹ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon. Liber secundus*, É. Jeauneau (ed.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 162, Brepols, Turnhout, 1997, II 523D: “Non enim Deus genus est creaturae, nec creatura species Dei, sicut creatura non est genus Dei, neque Deus species creaturae: eadem ratio est in toto et partibus: Deus siquidem non est totum creaturae, neque creatura pars Dei, quomodo nec creatura est totum Dei, neque Deus pars creaturae”.

comprende como la causa de todos los seres que son, es decir, Dios; la segunda se refiere a las causas primordiales; la tercera, a los seres que se conocen en su generación sometidos al tiempo y al espacio. Y, por tanto, según considero, será necesario discutir con más detalle sobre cada una de estas divisiones³⁰.

Así pues, la primera naturaleza no puede ser otra que Dios mismo en tanto es el creador de todos los seres. El Absoluto, para Eriúgena, es *ἀναρχος*, sin principio, porque solamente en Él se debe buscar la causa de todo lo que ha sido creado, que ha sido hecho por Él y a partir de Él. Ahora bien, esto conduce directamente a la enigmática *natura quae nec creat nec creatur*, a saber, Dios como fin supremo. Dios al ser causa de la realidad es a la vez su fin último, dado que todos los seres provienen de Él y tienden a Él. En palabras del maestro:

Así pues, [Dios] es el principio y el medio y el fin: ciertamente es el principio, porque por Él existen todos los seres que participan la esencia; es, sin embargo, el medio, porque en Él y por Él subsisten y se mueven; es el fin, porque hacia Él se mueven todos los seres que buscan el descanso de su movimiento y la estabilidad de su perfección³¹.

En este punto conviene resaltar que en Eriúgena, como en todo el neoplatonismo medieval, el esquema paradigmático por el que se pretende explicar la procesión causal de todo lo real, como ha señalado Stephen Gersh, es la estructura

³⁰ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, I 442A – 442B: “Sed multum me movet quarta species, quae a te addita est. Nam de aliis tribus nullo modo haesitare ausim, cum prima, ut arbitrator, in causa omnium, quae sunt et quae non sunt, intelligatur; secunda vero in primordialibus causis; tertia in his, quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur. Atque ideo de singulis disputari subtilius necessarium, ut video”.

³¹ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, I 451C – 452A: “Est igitur principium, medium et finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso, et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia”.

triádica *moné – próodos – epistrophé*³². Esta tríada, cuya sistematización se halla en los *Elementos de Teología* de Proclo, aunque se ha llegado a hablar de antecedentes bastante claros en la obra de Plotino³³, se entiende desde la perspectiva del *exitus y reinitus*. Ahora bien, siendo la doctrina de la creación central en el pensar cristiano, es comprensible que la interpretación de la tríada permanencia – procesión – retorno se haya asociado de modo inmediato a la causalidad divina. Así, todo aquello que es, en el más estricto sentido del término, proviene de Dios y, finalmente, todo retornará al Absoluto, dado que todas las cosas son de Él, por Él, en Él y para Él.

Si la *natura quae creat et non creatur* y la *natura quae nec creat nec creatur* hacen referencia al Uno simplísimo, según se atiende a diversa *ratio*, entonces, como ya se ha insinuado con anterioridad, la división de la *physis* no se debe entender en términos de diversos niveles ontológicos, sino que se dice en cuanto hace referencia a la relación con la creación en general, y al intelecto del hombre en particular. Esto explica que el esquema cósmico del *exitus – reinitus* no se deba considerar como un proceso separado e independiente, pues estos movimientos están vinculados por el intelecto humano del que es objeto de reflexión³⁴:

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.

³² Cfr. Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden, 1979, 45.

³³ Cfr. Giovanni Reale, “Fundamentos de un estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino”, *Anuario Filosófico* 33/1, 184.

³⁴ Cfr. Vladimir de Beer, “The Cosmic Role of the Logos. As Conceived from Heraclitus until Eriugena”, *Greek Orthodox Theological Review* 59, 32 – 33.

Principio y Fin no son nombres propios de la Naturaleza Divina, sino de su relación con las cosas creadas³⁵.

Antes de continuar, es oportuno atajar un problema que sale al paso. Ya se tiene identificada la cuarta naturaleza, a saber, Dios como fin; pero ¿cómo se explica la negación de su carácter creador? Se ha hecho ya mención del esquema de permanencia – procesión – retorno presente en Eriúgena, y es precisamente el último término, equivalente al *reditus*, al que se debe prestar atención para entender que Dios no crea. Simplificando mucho la cuestión, Dios no crea, para Eriúgena, en la medida en que todo retornará a Él. El Absoluto no es solo objeto de la voluntad o la inteligencia, sentido legítimo de fin, sino que, en el plano ontológico, todo retornará a Él:

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?³⁶

Estudiar la creación en Eriúgena supone entonces analizar todas las naturalezas, porque todas dan cuenta de determinados aspectos de lo real: su origen,

³⁵ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 527D – 528A: “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”.

³⁶ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, V 1019BC: “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 quieta, 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?”

el medio, los efectos y el fin. Es por esto que no es en absoluto un anacronismo hablar con propiedad de un “sistema” filosófico en Escoto Eriúgena, porque en su pensamiento cada elemento se halla necesariamente vinculado en su inteligibilidad a los demás elementos, considerados en su individualidad, y al todo en cuanto tal. Sin embargo, para mantener la fidelidad a la intención inicial de este trabajo, se tratará ahora la relación entre las dos primeras naturalezas: Dios y las Ideas.

C) El origen intelectual: la *Sophiología*

En el libro segundo del *De Divisione Naturae* Eriúgena se centra en dar razón propiamente del origen de lo creado, mediante el análisis de la causalidad creadora de Dios y la naturaleza de las Ideas divinas. En este sentido, como es propio en su metodología de corte patrística, acude al texto Sagrado en busca de respuestas y, en concreto, al relato de la creación tal como se presenta en el Génesis. Ahora bien, dirigir el esfuerzo intelectual al primero de los libros de la Biblia no es algo marginal dentro de su modo de trabajo, al contrario, “ya G. H. Allard señaló que el *Periphyseon* se centra principalmente en las primeras líneas del *Génesis* y que, además, puede ser llamado, siguiendo a E. Gilson, un *Hexameron* verdadero”³⁷.

La *natura quae creatur et creat* corresponde, como ya había sido descifrado por el *discipulus*, a las causas primordiales. Estas causas generalísimas pueden ser denominadas de diversas formas: *πρωτότυπα* (ejemplares primordiales), *προορίσματα* (predestinaciones o determinaciones), *θεϊα θελήματα* (voluntades divinas), o simplemente, *ιδέαι*, a saber, las especies o formas en las que han sido creadas todas las razones incommutables de todos los entes que se iban a producir,

³⁷ Agnieszka Kijewska, “El fundamento del sistema de Eriúgena”, op. cit., 505 – 506.

antes de que existieran. Son razones inconmutables porque el Padre, que es el Principio de todas las cosas preformó en su Verbo, el Logos, el Hijo, las razones constitutivas de todos los entes³⁸.

La presencia de las ideas obliga a reconocer a Eriúgena como un firme defensor del ejemplarismo al momento de explicar la aparición de lo múltiple. Así, el problema de la creación “no se trata del problema del origen temporal del ser, sino del origen extratemporal – en el más estricto sentido metafísico –. Es el problema de la relación entre las formas que constituyen la estructura eterna de lo real, y el Creador, quien, en el eterno presente de su pensamiento, encierra todo en sí mismo”³⁹.

Para comenzar a exponer los entresijos de la segunda naturaleza, Eriúgena parte de la Sagrada Escritura, en concreto, de las primeras líneas del Génesis: “En el principio Dios hizo el cielo y la tierra” (Génesis 1, 1). Así, en la exégesis que en el *Periphyseon* realiza el maestro carolingio de la narración del primer libro de la Biblia, nos hallamos frente a lo que se considera el culmen de la larga tradición patrística de los Hexameron, tanto de la tradición latina como de la tradición griega. Aquí, por primera vez, la exégesis *ad litteram* del relato del Génesis es elaborada en el contexto explícito de un sistema teológico total⁴⁰.

³⁸ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 529B.

³⁹ María Jesús Soto-Bruna, “Eriúgena y Eckhart: Liberalidad divina y manifestación del Ser”, en L. Corso & M. I. Zorroza (eds.), *Justicia y Liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 130, Eunsa, Pamplona, 2012, 36.

⁴⁰ Cfr. Robert D. Crouse, “*Primordiales Causae* in Eriúgena’s Interpretation of Genesis: Sources and Significance”, en G. Van Riel, C. Steel & J. McEvoy (eds.), *Iohannes Scottus Eriúgena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriúgenian Studies, held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7-10, 1995*, Leuven University Press, Lovaina, 1996, 209.

En la original interpretación eriúgeniana del pasaje mencionado, cuando se dice que “en el principio Dios hizo el cielo y la tierra”, lo que se revela no es otra cosa que la creación de las Ideas, de las causas primordiales de todas las cosas, en el Hijo, en el Logos, que aquí es denominado Principio. El significado alegórico que albergan “cielo y tierra” es el de las causas primordiales de las esencias inteligibles y las causas primordiales de los entes sensibles del mundo corpóreo, respectivamente⁴¹. Conforme avanza el diálogo, Eriúgena, a través del maestro, identifica a este Logos con la Sabiduría divina, por lo que la creación de las Ideas depositadas en el Verbo, cuyos efectos constituyen la pluralidad de lo real, queda definida como *creatio in sapientia*:

En efecto, si Dios ha hecho en su Sabiduría todas las cosas que ha creado, según el testimonio de la Escritura que dice: “Has hecho todas las cosas en la Sabiduría” (Salmos 103, 24), ¿a quién se le permite dudar que, como la misma Sabiduría se conoce a sí misma y conoce todos los seres que han sido creados en la Sabiduría, todas las causas primordiales que han sido creadas en la Sabiduría, no solo se conocen en ellas mismas, sino que no carecen del conocimiento de los entes de los que son principios⁴².

La *Homilia super In principio erat Verbum*, a saber, la homilía que realiza Eriúgena al Prólogo del Evangelio de San Juan, viene a completar y precisar lo arriba señalado. Como sabemos en dicho prólogo, se hace una reelaboración de las palabras iniciales del Génesis. Si el libro del Antiguo Testamento comenzaba diciendo “en el principio Dios hizo el cielo y la tierra”, el Prólogo al Evangelio de San Juan inicia, de modo paralelo, con “en el Principio era el Verbo” (Juan 1, 1).

⁴¹ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 546A – 546B.

⁴² Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 552A – 552B: “Si Deus in sapientia sua fecit omnia quae fecit, teste Scriptura, quae dicit, omnia in sapientia fecisti, cui dubitare permittitur, omnia, quae in sapientia facta sunt, sicut ipsa sapientia seipsam cognoscit, et quae in ipsa facta sunt, non solum seipsa cognoscere, sed et rerum, quarum principia sunt, notitia non carere?”.

Aquí, sin embargo, el Principio debe ser entendido no como el Logos, sede de las paradigmáticas Ideas, que evidentemente viene significado por Verbo, sino que este Principio es Dios-Padre. Así, “en el Principio era el Verbo” señala la generación eterna del Logos desde el Padre, más allá de la esencia y “antes de todo”⁴³; y, tras esto, Eriúgena prosigue en su exégesis:

“Todas las cosas fueron hechas por Él” (Juan 1, 3). Todas las cosas fueron hechas por Dios-Verbo en sí mismo o por el Verbo-Dios en sí mismo. Y, ¿cuál es el significado de “todas las cosas fueron hechas por Él”, sino que en su ser nacido antes de todos los tiempos desde el Padre, todas las cosas fueron hechas con Él y a través de Él? Porque su generación desde el Padre es la misma creación de todas las causas, y el trabajo y la producción de todas las cosas que proceden de las causas en los géneros y las especies. Todas las cosas fueron hechas por la generación del Dios-Verbo desde el Dios-Principio [...] Por aquel que no fue hecho, sino generado, todas las cosas fueron hechas, pero no generadas”⁴⁴

Recapitulando, Dios-Padre crea todas las cosas, y a Él se le atribuye, de modo primario, la causalidad creadora, la capacidad de traer a las cosas del no ser absoluto al ser en el más estricto sentido. Ahora bien, la estructura de toda la realidad creada, que es susceptible de ser conocida, responde a los modelos eternos, cuyos efectos no son otra cosa que sus participaciones, que se hallan en el seno del Logos, que no es creado sino engendrado. Así, en el núcleo de la especulación eriugeniana acerca del mundo creado hallamos el *theologoumenon*, una verdad revelada considerada implícita en el depósito de la fe, de la Sabiduría divina como un pleromático no

⁴³ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Homilia super In principum erat Verbum*, V 286B.

⁴⁴ Juan Escoto Eriúgena, *Homilia super In principio erat Verbum*, VII 287A: “Omnia per ipsum facta sunt. Per ipsum Deum Verbum, vel per ipsum Verbum Deum omnia facta sunt. Et quid est omnia per ipsum facta sunt, nisi: eo nascente ante omnia ex Patre, omnia cum ipso et per ipsum facta sunt? Nam ipsius ex Patre generatio ipsa est causarum omnium conditio, omniumque, quae ex causis in genera et species procedunt, operatio et effectus. Per generationem quippe Dei ex Deo principio facta sunt omnia. [...] Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita”. Traducción propia.

ser⁴⁵. De esta forma, el discurso sobre la creación de Escoto Eriúgena es ante todo una *sophiología*, es decir, un estudio acerca de la Sabiduría divina.

Como ha señalado María Jesús Soto-Bruna, Eriúgena se separa de la habitual reinterpretación que realiza el cristianismo respecto al esquema *moné – próodos – epistrophé*. Ambos comparten la vinculación del par *exitus – reditus* a la doctrina de la creación, pero mientras que el sector más tradicional omitía la afirmación de la inmanencia original de los efectos en la Causa Primera, en su afán de destacar que la creación es *ex nihilo*; Eriúgena, por su parte, afirma decididamente la subsistencia de los efectos en las Ideas, que son los principios de todo lo creado por la divinidad⁴⁶, y por tanto, presentes en el mismo Principio: “fuera de Él no hay verdaderamente nada esencial, ya que todas las cosas que provienen de Él, en cuanto que existen, solamente son una participación de Aquel que por sí mismo subsiste única y esencialmente”⁴⁷. Con ello, la *creatio ex nihilo* para Eriúgena es una *creatio ex Deo*, en la que la nada es entendida no en su sentido privativo sino en su significación de eminencia⁴⁸. Todo proviene de Dios y está contenido en su Verbo, y por ello todo regresará a Él.

Si la Sabiduría divina es causa del ser de lo creado, entonces Dios no conoce los seres que existen porque subsisten, sino que subsisten porque Dios los conoce. La

⁴⁵ Cfr. Ernesto Sergio Mainoldi, “Creation in Wisdom: Eriugena’s Sophiology Beyond Ontology and Meontology”, en W. Otten & M. I. Allen (eds.), *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenan Studies, held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9 – 12 November 2011*, Brepols, Turnhout, 2014, 184.

⁴⁶ Cfr. María Jesús Soto-Bruna, “Eriúgena y Eckhart: Liberalidad divina y manifestación del Ser”, op. cit., 38.

⁴⁷ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 528B: “Nil enim extra ipsum vere essentielle dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a seipso solus per seipsum subsistit”.

⁴⁸ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III 634A – 634B.

ciencia divina es la causa de su esencia⁴⁹. De este modo, el conocimiento que, por medio de su Sabiduría, posee la Causa Primera, el Absoluto, es ontológicamente superior a las cosas, los efectos, en sí mismas. Las cosas son más reales cuando están en el pensamiento divino en sí mismas; su verdad, eterna e inmutable sustancia (*ousía*) es su idea contenida en la *virtus gnóstica*⁵⁰. Así, el “dogma” de la precontinencia causal, explica no solo la producción de lo múltiple a partir del Uno, sino que fundamenta el estatuto ontológico de lo creado; y posibilita que en el retorno de los efectos a las causas primordiales no ocurra ningún tipo de pérdida, sino más bien el retorno a su verdadero modo de ser, porque es en la Sabiduría divina donde una cosa existe de manera verdadera, dado que solo ahí goza de la inmutabilidad y la perfección que le corresponde. El esquema *moné – próodos – epistrophé* se cierra y nos adentramos en los territorios del misterio.

D) Liberalidad divina: la Bondad Fontal

Se acaba de poner en evidencia la importancia del componente intelectual en el acto creador divino. Esto no era muy difícil de intuir si entendemos la doctrina creacionista eriúgeniana como una *sophiología* en la que prima el papel de las Ideas. Ahora bien, es indicativo, para dar cuenta de modo más completo del evento único y eterno de la creación, que las causas primordiales también reciben el nombre de voluntades divinas o predeterminaciones, abriendo así la puerta a una aproximación al origen de lo real en el que el aspecto volitivo de Dios no puede dejarse de lado. No es la intención actual analizar con detenimiento el papel que la Bondad desempeña a la hora de crear, pero se ha presentado como necesario dedicarle al

⁴⁹ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 596B.

⁵⁰ Cfr. Agnieszka Kijewska, “El fundamento del sistema de Eriúgena”, op. cit., 512.

asunto unas líneas para evitar el peligro de comprender la propuesta eriúgeniana respecto a la creación como meramente intelectualista.

La dimensión volitiva del obrar divino se encuentra en íntima relación con su contraparte intelectual en Eriúgena. En efecto, como para la entera tradición medieval, lo finito no es nada antes de ser pensado y, por tanto, creado por el Absoluto. Este paso de la nada, entendido en Eriúgena en su sentido eminente como ya hemos visto, no ha podido ser nunca explicado como partiendo de cierta justicia divina, sino que se atisba cierta comprensión cuando se apela a la liberalidad de un ser, el del Uno, que da a participar la infinitud del ser que ya es⁵¹.

En el origen de todo se halla inserta la Bondad, porque en las *θεῖα θελήματα* Dios deseó, quiso, que fueran creadas todas las cosas *antes* de que se distribuyeran en la pluralidad del cosmos⁵². Así:

La bondad creadora, que es Dios, causa de todos los seres, creó antes de todos los seres a la misma causa que se llama la Bondad por Sí misma, para que por medio de Ella sacara todos los seres que existen desde la no existencia hasta la existencia. En verdad, es propio de la divina Bondad llamar a la existencia las cosas que no existían. Pues la divina Bondad y Más que Bondad es la causa no solo esencial sino superesencial del universo creado y llevado a la existencia⁵³.

⁵¹ Cfr. María Jesús Soto-Bruna, “Eriúgena y Eckhart: Liberalidad divina y manifestación del Ser”, op. cit., 33.

⁵² Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 529B.

⁵³ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III 627C – 627D: “Causa namque omnium creatrix bonitas, quae Deus est, ad hoc ipsam causam, quae per seipsam bonitas dicitur, primo omnium creavit, ut per eam omnia, quae sunt, in essentias ex non existentibus adduceret. Divinae siquidem bonitatis proprium est, quae non erant, in essentiam vocare. Universitatis etenim conditae in essentiamque adductae divina bonitas et plusquam bonitas et essentialis et superessentialis causa est”.

Es importante distinguir aquí entre la Bondad divina y la Bondad en Sí misma. La primera se refiere a Dios como Causa, a partir del que surge todo en consonancia con el axioma *bonum est diffusivum sui* atribuido al Pseudo-Dionisio, mientras que la Bondad en sí misma corresponde a la primera de las causas primordiales creadas en el Logos. En efecto, en el libro tercero del *De Divisione Naturae*, sin olvidar que las Ideas son infinitas en número, Eriúgena realiza una ordenación de las causas primordiales, siguiendo nuevamente las enseñanzas del autor del *De Coelesti Hierarchia*, obteniendo así la presente serie: la Bondad en sí misma, la Esencia por sí misma, la Vida por sí misma, la Razón por sí misma, la Inteligencia por sí misma, la Sabiduría por sí misma, el Poder por sí mismo, la Felicidad por sí misma, la Verdad por sí misma, y la Eternidad por sí misma⁵⁴. De este modo, en Eriúgena hay, por así decir, una doble primacía del Bien, la de la Bondad Creadora con la que se identifica el Absoluto, que trasciende todo, y la de la Bondad en sí misma, como causa primordial que ordena todo respecto a las demás Ideas. Así, desde este último sentido, la doctrina de la participación en el irlandés se caracteriza por una primacía axiológica del Bien sobre el Ser. “Todos los seres que son, son en tanto y en cuanto son buenos”⁵⁵. La bondad, en la estructura de lo creado, no fue introducida por el ser, sino el ser por la bondad⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III 622B – 624A.

⁵⁵ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III 628A: “Omnia siquidem, quae sunt, in tantum sunt, in quantum bona sunt”.

⁵⁶ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III 627D.

IV. Epílogo: Los inicios de la creación. *Natura quae creatur et creat vs Natura quae creatur et non creat*

A estas alturas de la investigación, un hecho puede llamar la atención a quien se enfrente con este trabajo, a saber, que en un ensayo dedicado a la creación no se haya hecho referencia apenas a la tercera naturaleza, a la *natura quae creatur et non creat* eriúgeniana, el mundo de lo sensible. En la introducción se hizo alusión a que esta sección podría ser la más especulativa de todo el trabajo y esto en razón de que, mientras que el resto de lo dicho aquí puede ser aceptado sin mayores reparos dentro de la comunidad académica, y esto aplica también para la cuestión del panteísmo, ahora se procederá a esbozar unas tesis algo más controvertidas, y se adoptará una postura al respecto. No se pretenderá dar una respuesta exhaustiva, puesto que esto es material de una tesis doctoral, sino más bien aportar algunos elementos que puedan contribuir a discusiones posteriores más extensas. La pregunta que aquí se hará es: ¿Qué es propiamente lo creado para Eriúgena la *natura quae creatur et creat* o la *natura quae creatur et non creat*?

Resulta claro que Eriúgena emplea el término *creatur* tanto para las Ideas como para el mundo material:

Pues – pienso – no se te oculta que de la misma manera que las formas primera y cuarta son identificadas con el Creador, así también la segunda y la tercera son identificadas con razón con la criatura. En efecto, la segunda forma – como previamente se ha dicho – tanto es creada como crea, y se reconoce en las causas originarias de los seres creados; por su parte, la tercera forma es creada y no crea, y se encuentra en los defectos de las causas originarias. Así pues, la segunda y la tercera forma están contenidas y son una sola cosa en el mismo género, esto es, en la naturaleza creada. Así pues, ¿acaso no se ve que de las cuatro formas dichas, dos – esto es, la primera y la cuarta – se identifican

con el Creador, y las otras dos – a saber, la segunda y la tercera – están identificadas con la criatura?⁵⁷

Respecto a esta cuestión Soto-Bruna, apoyándose en pasajes del *De Divisione Naturae* es bastante clara: “Debemos descartar ante todo el mezclar la auténtica creación – relacionada a la multiplicidad empírica – y el origen de las formas, por el cual (o desde el cual) no puede hablarse de creación en sentido estricto”⁵⁸. En apoyo de su postura, la especialista cita los siguientes pasajes del libro quinto del *Periphyseon*:

Las realidades corpóreas y sensibles tienen su origen en las realidades incorpóreas e inteligibles. [...] Llamamos causas generalísimas de todos los seres a las razones constituidas simultáneamente en el Verbo de Dios, en cambio llamamos sustancias singulares tanto a las propiedades especialísimas como a las razones distribuidas y constituidas en las propias causas. [...] La Verdad misma dice *Marcos* (13, 31): ‘El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán’. Pero, ¿adónde pasarán el cielo y la tierra? ¿Acaso a la nada? [...]

De ningún modo. Pues eso no se debe decir de ninguna manera. Me refiero ahora a la nada como ausencia y privación de todas las cosas que son y que no son, a la cual no irá a pasar ninguna criatura ni sensible ni inteligible.

Así pues, ¿a dónde van a pasar el cielo y la tierra con todas las cosas que se encuentran en ellos? Indudablemente acaecerá lo que la Verdad ha prometido.

⁵⁷ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 527C: “Non enim te latet, ut aestimo, quod, sicut prima et quarta in Creatore, ita secunda et tertia in creatura rationabiliter cognoscuntur. Secunda enim, ut praedictum est, et creatur et creat, et in primordialibus causis conditarum rerum intelligitur; tertia vero forma creatur et non creat, atque in effectibus primordialium causarum reperitur. Secunda itaque et tertia uno eodemque genere, creatae videlicet naturae, continentur, atque in ea unum sunt. Formae siquidem in genere unum sunt. Num itaque vides, quattuor formarum praedictarum duas quidem, primam videlicet et quartam, in Creatorem, duas, secundam dico et tertiam, in creaturam recollectas?”.

⁵⁸ María Jesús Soto-Bruna, “Eriúgena y Eckhart: liberalidad divina y manifestación del Ser”, op. cit., 37.

A ninguna otra parte – juzgo – sino a aquellas realidades de las que han procedido. Ahora bien, han procedido de las causas generalísimas y de las sustancias especialísimas con las cualidades ordenadas en la materia, una vez añadida la forma. Así pues, irán a parar a ellas, sin duda. [...]

Yo no diría que las palabras de la Verdad son otras – o por decirlo así, las palabras del Verbo, ya que la Verdad es el Verbo – sino las causas y las sustancias antes citadas, esto es las razones inmutables de todas las cosas, hechas en la sabiduría de Dios, según las cuales han sido creadas las realidades sensibles e inteligibles y hacia las que el cielo y la tierra pasarán [...].

Así pues, ¿cuentas en el número de las criaturas las causas y las sustancias de las cosas que han sido puestas en el Verbo de Dios? Pues has dicho que dichas causas y sustancias han sido hechas anteriores al tiempo y a toda criatura.

No las cuento. Y no sin razón, puesto que con el vocablo de criatura propiamente se significan las cosas que dimanan mediante la generación, con un movimiento temporal, en las especies propias, sensibles e inteligibles. No se dice con propiedad que la criatura ha sido creada anteriormente al tiempo y al lugar, dado que se encuentra más allá del tiempo y del lugar, aunque según un cierto modo de hablar por sinécdoque, la totalidad, que ha sido creada después de Dios, ha sido creada por Él, se llama reiteradamente criatura⁵⁹.

⁵⁹ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, V 887A – 888A: “Ex incorporalibus enim et intelligibilibus corporalia et sensibilia originem ducunt.[...] Causas dicimus generalissimas omnium rerum simul rationes in Verbo Dei constitutas. Substantias vero singulas et specialissimas singularum et specialissimarum rerum proprietates et rationes, in ipsis causis distributas et constitutas. Nil verius veritatisque propinquius credendum est et intelligendum. Ipsa siquidem Veritas ait: Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. Sed quorsum caelum et terra transibunt? Nunquid in nihilum? DISC. Absit. Non enim illud ullo modo dicendum. Nihilum autem nunc dico absentiam et privationem omnium, quae sunt, et quae non sunt, in quod nulla creatura et visibilis et invisibilis occasura sit. MAG. Quorsum igitur caelum et terram cum omnibus, quae in eis sunt, transitura? Quod enim veritas promisit, inevitabiliter erit. DISC. Non aliorum, ut censeo, nisi in ea, ex quibus processerunt. Processerunt autem ex causis generalissimis et specialissimis substantiis, per compactas in materiam qualitates, addita forma. In easdem igitur incunctanter transibunt. MAG. Non alia dixerim verba veritatis, vel, ut ita dicam, verba Verbi, quia veritas Verbum est, nisi causas praefatas et substantias, hoc est incommutabiles rerum rationes in sapientia Dei factas, secundum quas visibilia et invisibilia condita sunt, et in quas caelum et terra transibunt. DISC. Non itaque causas et substantias rerum, in Verbo Dei substitutas, in numero computas creaturarum? Dixisti enim, eas ante omne tempus omnemque creaturam factas fuisse. MAG. Non computo; nec sine

De este modo, parece que, aunque *causae primordiales*, eternas, y mundo material, sujeto al cambio, son criaturas; en el sentido más estricto *natura quae creatur* es propiamente el mundo material. Esto podría explicar el hecho de que, al momento de lidiar con la disposición de las Ideas en el Logos, Eriúgena adopte un término bastante neutral, a saber, *fecit*, muy probablemente para evitar la dificultad que resulta de introducir algo creado en el seno del Verbo increado⁶⁰:

Así pues, hay causas primordiales a las que los sabios divinos llaman principios de todas las realidades: la Bondad en sí, la Esencia en sí, la Vida en sí, la Sabiduría en sí, la Verdad en sí, el Entendimiento en sí, la Razón en sí, la Potencia en sí, la Justicia en sí, la Salud en sí, la Grandeza en sí, la Omnipotencia en sí, la Eternidad en sí, la Paz en sí; al igual que todas las otras potencias y las otras causas primordiales que el Padre creó [*fecit*] sintética y sincrónicamente en el Hijo, y según las cuales se teje el orden de todos los seres⁶¹.

La atenuación del carácter creado de las Ideas en Eriúgena, que viene de la mano de la consecuente exaltación del mismo rasgo en el mundo material, se sustenta entonces en base al carácter eterno de las causas primordiales y su presencia en el Verbo engendrado; a lo que habría que añadir la voluntad, siempre

ratione, quoniam proprie creaturae vocabulo significantur, quae per generationem motu quodam temporali in species proprias sive visibiles sive invisibiles profluunt. Quod autem ante omnia tempora et loca substitutum est, quoniam ultra tempora et loca est, creatura proprie non dicitur, quamvis modo quodam loquendi *συνεκδοχικῶς* universalitas, quae post Deum est, ab ipso condita creatura vocitetur”.

⁶⁰ Cfr. Ernesto Sergio Mainoldi, “Creation in Wisdom: Eriugena’s Sophiology Beyond Ontology and Meontology”, op. cit., 195.

⁶¹ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II 616C: “Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium principia divini sapientes appellant, per seipsam bonitas, per seipsam essentia, per seipsam vita, per seipsam sapientia, per seipsam veritas, per seipsam intellectus, per seipsam ratio, per seipsam virtus, per seipsam iustitia, per seipsam salus, per seipsam magnitudo, per seipsam omnipotentia, per seipsam aeternitas, per seipsam pax, et omnes virtutes et rationes, quas semel et simul Pater fecit in Filio, et secundum quas ordo omnium rerum”.

presente en el irlandés, de dotar de consistencia ontológica a la criatura. La afirmación de que algo creado está en el Logos es problemática, como ha señalado Ernesto Sergio Mainoldi, porque una cosa, una vez creada, alcanza su independencia ontológica. Pero, si, por otra parte, afirmamos lo contrario, es decir, que las Ideas, en tanto criaturas, poseen dicha independencia ontológica y al mismo tiempo decimos que no son generadas en el Verbo, entonces hay que concluir que dichas causas primordiales se erigen como intermediarios creados entre Dios y la Creación. De este modo, la acusación, desterrada ya hace mucho, de panteísmo parecería encontrar una base real⁶².

El problema más serio, a mi parecer, con la cuestión de atenuar el carácter creado de las *causae*, pero manteniendo su presencia en el Logos, a lo que obliga el pensamiento del irlandés, es que esto, en cierto modo, asimilaría su naturaleza a la del propio Logos, derivando también en panteísmo. Sería panteísmo porque las causas primordiales albergan en sí sus efectos, con lo que el ámbito creatural, inteligible o sensible, sería de la misma índole que el Logos, que no es sino Dios mismo. Sin embargo esto es algo que Eriúgena no permite. No solo porque una correcta interpretación muestra siempre su deseo de salvar el estatuto ontológico de la criatura, sino porque se niega a identificar al Verbo eterno con sus contenidos noéticos. La complejidad de la cuestión obliga a Eriúgena a emplear un lenguaje ambiguo, como hemos podido apreciar, respecto a este punto, pero dicha ambigüedad da paso a una clara explicación en su *Homilia*:

El Padre precede al Hijo no por naturaleza sino por causa. Escuchen al Hijo mismo diciendo: “El Padre es más grande que yo” (Juan 14:28), su sustancia

⁶² Cfr. Ernesto Sergio Mainoldi, “Creation in Wisdom: Eriugena’s Sophiology Beyond Ontology and Meontology”, op. cit., 195 – 196.

es la causa de mi sustancia. El Padre, digo, precede al Hijo por causa, el Hijo precede a todas las cosas que fueron hechas a través de él por naturaleza. La sustancia del Hijo es coeterna con el Padre. La sustancia de las cosas que fueron hechas a través de él comenzó a ser en él antes de los tiempos seculares, no en el tiempo, pero con los tiempos. Porque el tiempo fue hecho entre las cosas que fueron hechas, no hecho antes, no manifestado antes, sino hecho al mismo tiempo⁶³.

Para matizar ahora el carácter prioritario del mundo material como creación habría que añadir que el despliegue de este según Eriúgena encuentra su punto de arranque en el pecado original, que consiste en una *aversio a Deo* acontecida de modo extra-temporal, que ya no es solo origen del mal físico sino de la totalidad del cosmos material. Como destaca José Luis Cantón Alonso, “al cortar los vínculos con el creador, el universo creado, originalmente depositado en el hombre [en tanto *causae*], es sacado del juego manifestativo en que tenía su ser y su consistencia [...]. Esto tiene como consecuencia una inicial materialización en sentido negativo: disminución de ser, deformidad, decoloración, indeterminación”⁶⁴. Efectivamente, en el citado libro quinto, es el mismo Eriúgena quien señala que este mundo no es otra cosa que una coagulación de las realidades inteligibles, a las que deberán retornar⁶⁵. De este modo, la creación de este mundo, que en realidad es una recreación, se le atribuye al hombre, pero no como muestra de su dignidad, sino, al

⁶³ Juan Escoto Eriúgena, *Homilia super In principio erat Verbum*, VII 287B – 287C: “praecedit Pater Verbum non natura, sed causa. Audi ipsum Filium dicentem; ‘Pater maior est me’, substantia eius causa meae substantiae est. Praecedit, inquam, Pater Verbum causaliter, praecedit Filius omnia, quae per ipsum facta sunt, naturaliter. Substantia Filii Patri coaeterna est. Substantia eorum, quae per ipsum facta sunt, inchoavit in ipso esse ante tempora secularia, non in tempore, sed cum temporibus. Tempus siquidem inter cetera, quae facta sunt, factum est; non autem pro creatum, sed con creatum”. Traducción propia.

⁶⁴ José Luis Cantón Alonso, “Pecado y existencia. Notas sobre el pensamiento de Escoto Eriúgena”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 3, 166.

⁶⁵ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, V 887A – 887B.

contrario, como señal de su capacidad desrealizadora y defectiva. En la materialización la realidad no se hace más perfecta, sino que se desfigura. Todo lo que se presenta en el mundo material es nada, la materialidad con que viste este mundo es un añadido insustancial⁶⁶. Así, a través de la exégesis del pasaje de la creación de Eva, que representa el origen de lo sensible producto de la transgresión⁶⁷, para Eriúgena el pecado no es más un simple error humano que deja el prístino orden creado intacto. Más bien, el pecado original se puede y se debe ver literalmente como un fallo a nivel cosmológico, un fallo dentro de la creación⁶⁸. Siguiendo esta lógica, si a algo le conviene antes el nombre de criatura sería a las Ideas y no a los cuerpos sensibles, siendo ambas verdaderamente creadas, dado que estas son las auténticas realidades de las que las sustancias materiales son solo sombras.

¿Se diluye con esto el estatuto ontológico de la criatura material que Eriúgena se afana en defender? Ciertamente no. Los efectos, como ya ha sido señalado con anterioridad, son realmente en la Sabiduría divina, es ahí donde encuentran efectivamente su verdadero ser, por lo que afirmar el carácter prioritario de los principios antes que anular el carácter real de sus efectos materiales, asegura su consistencia, por mínima que esta sea. Además, si bien este mundo es una recreación que obedece al error humano, a la *aversio a Deo*, su existencia es posible

⁶⁶ Cfr. José Luis Cantón Alonso, “Pecado y existencia. Notas sobre el pensamiento de Juan Escoto Eriúgena”, op. cit., 167.

⁶⁷ Cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon. Liber quartus*, É. Jeauneau (ed.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 164, Brepols, Turnhout, 2000, IV 845B – 845C.

⁶⁸ Cfr. Donald F. Duclow, “The Sleep of Adam, The Making of Eve: Sin and Creation in Eriugena”, en W. Otten & M. I. Allen (eds.), *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9 – 12 November 2011*, Brepols, Turnhout, 2014, 249.

porque, de algún modo, sigue participando del poder creador que emana de Dios; poder que no es de las Ideas que también son creadas y que, en cuanto tal, poseen un carácter de *natura quae creat* que debe ser también matizado, pues “solo la *natura increata*, es decir, Dios, crea a partir de la nada, la *natura creata*, por contraste, crea siempre desde algo pre-existente”⁶⁹. Pero, a pesar de lo dicho, no por esto la materialidad deja de ser un venir a menos de la, por así decir, verdadera creación. Esto explica que, al final de todos los tiempos, no habrá lugar para el mundo material que será reasumido en sus causas eternas.

La solución para hacer compatible el carácter creado de las Ideas en el Verbo increado, sin aminorar su índole de criatura pasa, creo, no por atenuar su ser como creado, sino por atenuar su ser en cuanto tal, cosa que permite precisamente la extensa reflexión meontológica que Eriúgena lleva a cabo. Una respuesta de este tipo es la que ensaya Mainoldi y que, aunque creo que es necesario seguir reflexionando sobre el asunto a la luz de lo expuesto en la *Homilia*, aporta interesantes luces para esta interesantísima cuestión, que aún alberga muchos secretos:

Las *causae* deben ser concebidas como *creados no seres* en el poder creativo (*dynamis* o *virtus*) del Logos, y como *creados seres* en el poder el *animus* de los seres intelectuales, es decir, ángeles y hombres [...].

Eriúgena no considera a las *causae* como entidades metafísicas independientes, aun cuando sean superesenciales, sino como virtudes que tienen sus orígenes en el Verbo increado y hallan su comprensión meontológica como *ea quae non sunt* en el intelecto creado, y su comprensión racional en sus efectos como *ea quae sunt*. [...]

⁶⁹ Ernesto Sergio Mainoldi, “Creation in Wisdom: Eriugena’s Sophiology Beyond Ontology and Meontology”, op. cit., 194. Traducción propia.

Dado que el Logos es Dios, y Dios es perfectamente simple, la pre-existencia de la creación en el Verbo no puede ser entendida de otro modo que como nada. En el Logos las *causae primordiales* al igual que sus efectos, es decir, la totalidad de la creación son entendidas como no ser (*ea quae non sunt*)⁷⁰.

⁷⁰ Ibid., 197 – 198. Traducción propia.

V. Conclusiones

La dificultad de la doctrina de la creación es indiscutible. Esta no solo aporta una respuesta sumamente original al perenne y central problema, de naturaleza indudablemente filosófica, de lo uno y lo múltiple; sino que además su pretendido origen revelado muestra a las fuerzas intelectuales del ser humano como insuficientes a la hora de reflexionar sobre el origen del universo y, más importante aún, a un nivel más íntimo, como incapaz de dar cuenta de su propio origen con su sola razón. Ahora bien, aunque la creación sea *ex nihilo*, esto no quiere decir que la comprensión de la *creatio ex nihilo* sea a su vez *ex nihilo*.

A lo largo de la historia del cristianismo, la comprensión del evento único del origen radical del universo ha adquirido una gran diversidad de formas, adoptando uno y otro tono según predominen elementos de la tradición griega o latina. En el siglo IX, en el seno del renacimiento carolingio, se levanta imponente la figura de Juan Escoto Eriúgena, el cual aúna las dos tradiciones mencionadas, produciéndose así una síntesis grandiosa del mundo oriental y occidental. La doctrina creacionista del irlandés, empero, complica aún más la ya difícil cuestión. Ciertamente, Eriúgena amplía a tal punto las posibilidades del lenguaje teológico con la intención, un tanto paradójica, de mostrar que incluso el lenguaje dogmático de la teología es convencional y que solo puede atrapar el misterio implicado por el verbo *creare* de una manera impropia⁷¹. En efecto, al lidiar con la obra del maestro carolingio hay que ser extremadamente cuidadosos, pues su lenguaje polisémico reclama tener siempre presente la totalidad de la obra en su conjunto. Así, cuando se lee que algo es o no es, hay que preguntarse en qué sentidos se están empleando

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 212.

esos términos, o, cuando se habla de la nada, a qué nada se está haciendo referencia, y así, muchas otras nociones. Con esto, la ya de por sí compleja cuestión de la creación se hace aún mucho más enrevesada.

Lo dicho en el párrafo anterior brinda la ocasión de hacer un apunte respecto a la metodología que aquí se ha seguido. Para este trabajo se ha atendido principalmente a la concepción de la doctrina creacionista de Eriúgena atendiendo principalmente al *De Divisione Naturae*, la obra más importante del irlandés, y la *Homilia*. Se ha hecho referencia durante el trabajo al carácter sistemático y holístico de la obra eriugeniana, por lo que una comprensión más acertada del pensar del maestro irlandés en este punto, y en general, reclama atender al corpus completo, tanto en sus obras originales como en sus traducciones y glosas. Sin embargo, nos hemos encontrado con el contratiempo, sabido de antemano, de la poca accesibilidad de dichas obras en el mundo hispanoparlante.

La extensa obra de Juan Escoto Eriúgena ha sido editada de modo crítico principalmente por Édouard Jeuneau, del *Pontifical Institute of Medieval Studies* en Toronto. En español solo se dispone de una edición del *De Divisione Naturae*, publicado por EUNSA, y una muy reciente edición de la *Homilia* que no se ha podido consultar debido a cierta ambigüedad en su referencia. Así, para este trabajo, hemos prescindido de esta última edición, optando por la traducción directa del latín de los pasajes aquí citados. La obra de Eriúgena es más extensa de lo que habitualmente se cree y un interesante avance en su estudio, que es casi ya una necesidad, es la de poner a disposición de la academia iberoamericana una edición completa del corpus eriugeniano en español.

Dado el poco conocimiento que, dentro del público general, existe respecto a Eriúgena, este trabajo ha sido pensado para que quien se acerque a él pueda entender los lineamientos básicos de la doctrina creacionista de Eriúgena. Si esto se ha logrado o no, es papel del lector juzgarlo. Para cumplir el mencionado propósito hemos iniciado con el apartado *Iohannem Scottum cognomento Erigenam*, cuya pretensión fue dar al lector una idea de la vida de esta figura, ponerle un rostro aunque sea poco nítido, y que se haga cargo de las circunstancias polémicas en que hace su aparición, y las leyendas que inspiró su grandeza. Dentro de este mismo espíritu propedéutico, la primera sección del segundo epígrafe, *Conceptiones communae*, en el que ya se entra propiamente en materia, resulta clave para comprender el trabajo general. Las definiciones ahí ofrecidas, como las de *physis* y ser, en un trabajo dirigido a un público más especializado, no hubiesen sido expuestas de este modo ni con el grado de atención que se les ha otorgado. Pero, dada nuestra intención, se ha considerado necesario hacerlo. Este modo de proceder se ha revelado posteriormente bastante útil, incluso para quien escribe, pues no ha sido necesario intercalar las explicaciones de dichas nociones dentro de las secciones más complejas, lo cual habría hecho, considero, aún más difícil su lectura.

La sección correspondiente a *La estructura del universo* ha servido para ver la división esencial de la *physis*, que significativamente se realiza atendiendo a la atribución pasiva o activa del verbo *creare*, y cuya función es permitir la aprehensión intelectual, que no se reproduce en términos ontológicos, de todo cuanto es y no es. A partir de aquí, en los apartados *Los orígenes de la creación* y *Liberalidad divina*, se ha dado cuenta como tal del complejísimo proceso, por decirlo de alguna manera, que da origen al mundo creado. Con esto, en Eriúgena la

physiología, la ciencia más universal de la naturaleza cuyo objeto material es la causa creadora de todo⁷², viene a complementarse por medio de una *sophiología*, un discurso de la creación de las Ideas en el Logos, en la Sabiduría. Luego, el ejemplarismo, en el que necesariamente el protagonismo recae en los elementos noéticos de la teoría, es matizado por la afirmación de la libertad divina al crear por su bondad. Descartando una concepción puramente intelectualista tanto de la naturaleza divina como de su obrar creador.

Con lo dicho se podría haber concluido el trabajo, pero se vio oportuna la inclusión de un epílogo en el que se deja ver que la discusión en torno a la consideración eriugénica de la índole más profunda de las Ideas y su papel en la creación, siendo ellas mismas criaturas, aún no se agota. El sistema filosófico de Escoto Eriúgena aún alberga misterios que esperan salir a luz, mostrando así que el estudio del irlandés tiene aún mucho que aportar tanto en el campo filosófico como teológico, más allá de un mero estudio histórico.

Desde los cánones actuales, hay quien podría poner en tela de juicio el carácter estrictamente filosófico de la obra del carolingio. Frente a esto cabe recordar las palabras de Werner Beierwaltes:

Bajo el aspecto de una separación estricta entre la filosofía, como una ciencia que no se piensa primariamente como cristiana (o que no piensa cristianamente), y la teología, a Eriúgena habría que considerarlo primariamente un “teólogo”. Pero si se considera la autocomprensión de Eriúgena, su praxis exegética y su trabajo conceptual en su primera solución de un problema teológico en *De praedestinatione*, y sobre todo en su obra capital *Periphyseon*, que analiza la realidad – divina y mundana – en su conjunto, entonces la alternativa “filosofía o teología”, pero también el énfasis

⁷² Cfr. Agnieszka Kijewska, “The Conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena’s *Periphyseon*”, *Anuario Filosófico* 44/1, 35.

en una prioridad de la teología *sobre* la filosofía, se evidencia como errónea. Su pensamiento se presenta como directamente como la unidad intimísima, recíprocamente condicionada de teología y filosofía⁷³.

Eriúgena es un autor fecundo, pero complejo. Tras tres años de trabajo cercano a su obra, quien escribe no deja de admirarse constantemente de la grandeza de su pensamiento. La calidad de su metafísica es de primer nivel, sus habilidades exegéticas, como Orígenes, no dejan de ser objeto de asombro y, pese a no haber sido tan influyente por las cuestiones históricas ya mencionadas, aquel que entró en contacto con su obra no quedó indiferente, como se comprueba en el caso de Meister Eckhart, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Hay quien se ha atrevido a llamar a Eriúgena el Hegel de la Edad Media, quien escribe afirma sin vacilar que, desde cierto punto de vista, quizás es Hegel quien debería ser llamado el Eriúgena del idealismo alemán.

⁷³ Werner Beierwalter, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 2009, 17.

VI. Bibliografía

Primaria

- Henry Denifle & Émile Chatelain (eds.), (1889), *Chartularium Universitatis parisiensis*, París: París Delalain.
- *Iohannes Scottus Eriugena, Carmina*, M. W. Herren (ed.), (1993), *Scriptores Latini Hiberniae 12*, Dublín: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies.
 - (1996), *Periphyseon. Liber primus*, É. Jeuneau (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 161*, Turnhout: Brepols.
 - (1997), *Periphyseon. Liber secundus*, É. Jeuneau (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 162*, Turnhout: Brepols.
 - (1999), *Periphyseon. Liber tertius*, É. Jeuneau (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 163*, Turnhout: Brepols.
 - (2000), *Periphyseon. Liber quartus*, É. Jeuneau (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 164*, Turnhout: Brepols.
 - (2003), *Periphyseon. Liber quintus*, É. Jeuneau (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 165*, Turnhout: Brepols.
 - (2007), *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*, L. Velázquez y P. Arias (eds.), *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 88*, Pamplona: Eunsa.
 - (2008), *Homilia super In principio erat Verbum et Commentarius in Evangelium Iohannis*, É. Jeuneau (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 166*, Turnhout: Brepols.
- *Remigius Lugdunensis, De tribus epistolis*, J. P. Migne (ed.), (1852), *Patrologiae cursus completus, series Latina*, vol. 121, París: Petit-Montrouge.

- Willelmus Malmesburiensis, *Gesta regum Anglorum*, J. P. Migne (ed.), (1855), Patrologiae cursus completus, series Latina, vol. 179, París: Petit-Montrouge.

Secundaria

- Agnieszka Kijewska, (2000), “El fundamento del Sistema de Eriúgena”, *Anuario Filosófico* 33/2, *Revisión del Neoplatonismo*, M. J. Soto-Bruna (ed.), pp. 505 – 532.
 - (2011), “The Conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena’s *Periphyseon*”, *Anuario Filosófico* 44/1, *Causalidad y manifestación en el Neoplatonismo medieval*, M. J. Soto-Bruna (ed.), pp. 29 – 52.
- Deirdre Carabine, (2000), *John Scottus Eriugena*, Nueva York: Oxford University Press.
- Dermot Moran, (1985), “Nature, Man and God in the Philosophy of John Scottus Eriugena”, en R. Kearny (ed.), *The Iris Mind. Exploring Intellectual Traditions*, Dublín: Wolfhound Press, pp. 91 – 106.
 - (1989), *The philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - (2013), “‘The Secret Folds of Nature’: Eriugena’s Expansive Concept of Nature”, en A. K. Siewers (ed.), *Re-Imagining Nature. Environmental Humanities and Ecosemiotics*, Pennsylvania: Bucknell University Press, pp. 109 – 126.
- Donald F. Duclow, (2014), “The Sleep of Adam, The Making of Eve: Sin and Creation in Eriugena”, en W. Otten & M. I. Allen (eds.), *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies*,

- held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9 – 12 November 2011*, Turnhout: Brepols, pp. 235 – 261.
- Ernesto Sergio Mainoldi, (2014), “Creation in Wisdom: Eriugena’s Sophiology Beyond Ontology and Meontology”, en W. Otten & M. I. Allen (eds.), *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9 – 12 November 2011*, Turnhout: Brepols, pp. 183 – 222.
 - Giovanni Reale, (2000), “Fundamentos de un estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino”, *Anuario Filosófico* 33/1, M. J. Soto-Bruna (ed.), pp. 163 – 191.
 - Ilaria Ramelli, (2013), *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden – Boston: Brill.
 - John Marenbon, (2006), *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*, New York: Cambridge University Press.
 - Jhon O’Meara, (1988), *Eriugena*, New York: Oxford University Press.
 - José Luis Cantón Alonso, (1996), “Pecado y existencia. Notas sobre el pensamiento de Escoto Eriúgena”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 3, pp. 159 – 171.
 - María Jesús Soto-Bruna, (2006), “Dialéctica neoplatónica: de Plotino a Eriúgena”, en M. J. Soto-Bruna & J. Cruz Cruz (eds.), *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (s. IX – XII)*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona: Eunsa, pp. 255 – 271.
 - (2012), “Eriúgena y Eckhart: Liberalidad divina y manifestación del Ser”, en L. Corso & M. I. Zorroza (eds.), *Justicia y Liberalidad*.

Antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 130, Pamplona: Eunsa, pp. 33 – 48.

- Paolo Lucentini, (1987), “L’eresia di Amalrico”, en W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena Redivivus. . Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg: Carl Winter, pp. 174 – 191.
- Robert D. Crouse, (1996), “*Primordiales Causae* in Eriugena’s Interpretation of Genesis: Sources and Significance”, en G. Van Riel, C. Steel & J. McEvoy (eds.), *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies, held at Leuven and Louvain-La-Neuve, June 7-10, 1995*, Lovaina: Leuven University Press, pp. 209 – 220.
- Stephen Gersh, (1979), *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden: Brill.
- Vernon E. Kooy, (1971), *God and Nature in John Scotus Eriugena. An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena*, (Tesis doctoral), Claremont: Claremont Graduate School:
https://www.academia.edu/969793/God_and_nature_in_John_Scotus_Eriugena_an_examination_of_the_neoplatonic_elements_and_their_greek_patristic_sources_in_the_ontological_system_of_John
- Vladimir de Beer, (2014), “The Cosmic Role of the Logos. As Conceived from Heraclitus until Eriugena”, *Greek Orthodox Theological Review* 59, pp. 13 – 39.

- Warren Pez , (2017), “Doctrinal debate and social control in the Carolingian age: the predestination controversy (840s-60s)”, *Early Medieval Europe* 25/1, pp. 85 – 101.
- Werner Beierwaltes, (2009), *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, Pamplona: Eunsa.
- Willemien Otten & Michael I. Allen, (2014), “Introduction to the Volume”, en W. Otten & M. I. Allen (eds.), *Eriúgena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenic Studies, held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9– 12 November 2011*, Turnhout: Brepols, pp. IX – XV.