

## CONCEPTO DE «ARS», Y SU USO, EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA

Es ya opinión conocida la que sostiene la proximidad del sistema luliano con la obra de Juan Escoto Eriúgena, bien sea directamente, bien sea a través de la *Clavis Physicae* de Honorio de Autun.<sup>1</sup> Las similitudes en el lenguaje se ven corroboradas, además, por semejanzas en algunas maneras de proceder. Se impone, sin embargo, la cautela a la hora de asumir la deuda luliana respecto al Eriúgena, pues entre ambos autores media no sólo la radical evolución de la cultura medieval, sino también la disparidad de propósitos que guían sus respectivas obras.

El presente trabajo se propone examinar el significado de algunas expresiones del *Periphyseon* que a todo lector lulista le llamarán poderosamente la atención. Partiendo de la expresión *ars naturalis*, vamos a referirnos (1) al concepto de *ars* en Escoto Eriúgena, analizando después (2) el uso teológico de *exempla naturalia* tomados a partir de la aritmética, así como (3) el uso de ejemplos tomados de la teoría elemental para exponer el misterio trinitario. Finalmente, indicamos (4) el uso de *ars* como paradigma de la automanifestación de Dios.

### I

La expresión *ars naturalis* se introduce al presentar algunos *naturalia exempla*<sup>2</sup> como elementos argumentativos para conciliar el carácter de eter-

<sup>1</sup> Cf. J. Gayà, «Honorio d'Autun i Ramon Llull. Raons per a una hipòtesi». *Estudis Baleàrics*, n. 29/30 (1989) 19-24.

<sup>2</sup> P 651 A: III, 100. En las referencias al *Periphyseon* se indica, primero, la localización en *Johannis Scoti Opera*, ed. H. J. Floss, PL 122 (1853). En segundo lugar, para los tres primeros libros, se indica: *Periphyseon (De divisione naturae)*, ed. (with English translation) I.P. Sheldon-Williams I (Dublin, 1968), II (1972), III (1981). Para los tres primeros libros seguimos el texto de esta última edición.

nas y de creadas, a la vez, con que hay que pensar todas las cosas. Para situar la reflexión en el contexto del libro III del *Periphyseon* será conveniente indicar, en primer lugar, la línea general de exposición.<sup>3</sup> Después podremos precisar el concepto de *ars* usado por Escoto.

Siguiendo la división que se propuso al inicio de la obra,<sup>4</sup> el tercer libro deberá tratar «de ea parte creaturae quae creatur et non creat».<sup>5</sup> El tema corresponde a la exposición de la creación. De hecho la intención del autor no parece querer alejar mucho de las exposiciones *de sex diebus* ya conocidas en su época y que se multiplicarán a lo largo de la Edad Media. Antes de acometer la exposición de los cinco primeros días, según el relato bíblico, Escoto procede a añadir algunas aclaraciones al tema del libro segundo, es decir, las causas primordiales. El concepto de *participatio* se presenta como la clave para comprender cómo deben entenderse las causas primordiales presentes en el Verbo, como causa fontal, y en las cosas afectadas por la pluralidad.<sup>6</sup>

Después de esta primera aclaración, Escoto introduce otra explicación previa acerca del modo de la creación. Se trata de comprender el significado del *nihil* a partir del cual, se afirma, Dios creó el mundo.<sup>7</sup> El éxito de la especulación no puede decirse que sea rotundo. Para Eriúgena el *nihil* reconduce a la afirmación de que Dios *creat et non creatur*, sin que nada le preceda como condición de su ser principio y creador de todo.<sup>8</sup> Como término del acto creador de Dios figuran las causas primordiales en las que todo ha sido creado. Estas causas primordiales son adscritas al Verbo y, por tanto, les compete la nota de eternidad. El acto creador, sin embargo, no se confunde con la generación del Verbo. Con ello nos vemos abocados a la afirmación de que las causas primordiales (y en ellas todo lo que ha sido creado) son eternas, pero no coeternas con el Verbo.<sup>9</sup>

Eriúgena intenta aclarar esta afirmación formulando diversas cuestiones e interpretando, a partir de las soluciones obtenidas, el sentido del *nihil*. En

<sup>3</sup> Cf. G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*. BGPhThMA, NF 23 (Münster, 1982), pp. 200-215.

<sup>4</sup> «Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur» (P 441 B: I, 36).

<sup>5</sup> P 620 A: III, 28.

<sup>6</sup> P 629 D: III, 50.

<sup>7</sup> «Sed cum audio vel dico divinam bonitatem omnia de nihilo creasse non intelligo quid eo nomine quod est nihil significatur: utrum privatio totius essentiae vel substantiae vel accidentis an divinae superessentialitatis excellentiae» (P 234 A-B: III, 60).

<sup>8</sup> P 688 C-D: III, 184.

<sup>9</sup> «Confectum est enim inter nos de primordialibus rerum omnium causis a patre in verbo suo unigenito, hoc est in sua sapientia, simul et semel et aeternaliter factae sunt ita ut quemadmodum ipsa sapientia patris aeterna est suoque patri coaeterna sic etiam cuncta quae in ea facta sunt aeterna sint eo excepto quod in ipsa omnia facta sunt quae non est facta sed genita et factrix. Siquidem in condenda universali creatura sicut una eademque patris et filii voluntas ita una eademque est operatio. In primordialibus itaque causis omnia in sapientia patris aeterna sunt non tamen ei coaeternae» (P 635 B-C: III, 64).

el desarrollo de estas reflexiones utiliza a título de ejemplo el concepto de *ars*, primero en un sentido general, y, más tarde, tomando en concreto el *ars arithmetica*.

En el primer caso<sup>10</sup> se menciona el *ars* para aclarar cómo algo puede ser eterno sin ser coeterno, sin que ello suponga la suspensión del principio «causa praecedat effectus suos». El problema, en efecto, consiste en establecer una secuencia, determinar una *praecessio*, sin que ello suponga necesariamente la temporalidad. Algo que, de entrada, parece imposible, puesto que se está tratando, no lo olvidemos, de las cosas creadas. Ahora bien, en el propósito del *Periphyseon* un concepto así debe ser construido a partir de la dialéctica.<sup>11</sup> Para conseguirlo es preciso circunscribir exactamente los términos de la cuestión. En el caso presente se intenta determinar la *praecessio* en razón de la causalidad, aspecto desde el cual el Padre precede a las causas primordiales formadas en el Verbo, y aquéllas a las cosas creadas. Según Eriúgena, en el *ars* la dialéctica nos ofrece el paradigma de una precesión de causalidad semejante. «El artífice es causa de su arte, no el arte causa del artífice. El arte, a su vez, precede cuanto subsiste en ella, por ella y por su causa.»<sup>12</sup> Algunas líneas más arriba se había dado una formulación más abstracta de este hecho: «Así como la noción de artífice precede a la noción de arte, y la noción de arte precede a la noción de todo cuanto en ella y por ella es hecho...»<sup>13</sup> Es esta segunda formulación la que se aplica al Padre: «...así la noción del Padre artífice antecede a la noción de su arte, es decir, de su sabiduría en la que creó todas las cosas. A la noción de aquella arte sigue el conocimiento de todas las cosas que fueron hechas en ella y por ella...»<sup>14</sup>

La fuerza argumentativa que respalda la solución de la cuestión de la «eternidad no coeterna» por la referencia a *ars*, se apoya en tres momentos. Con ellos se viene a construir el concepto de *ars* que Eriúgena está usando a lo largo de su obra.

Señalemos, en primer lugar, que para Eriúgena las artes pueden ser consideradas accidentes inseparables del alma.<sup>15</sup> De ello, según su concepción, se sigue como consecuencia que poseen las notas de eternidad e inmutabili-

<sup>10</sup> P 635 C-D: III, 64.

<sup>11</sup> «Omne siquidem quod vera ratio quoquo modo praecessiois praecedere invenit iuxta naturalem consequentiam praecedere est.» Para la circunscripción de *naturalis* a la dialéctica y el lugar que ésta ocupa en Escoto, cf. D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena* (Cambridge, 1989), pp. 123-153.

<sup>12</sup> «Artifex siquidem causa suae artis est, ars autem sui artificis non est causa, ipsa vero ars praecedit omnia quae in ea et per eam et ab ea subsistunt. Eorum namque causa est.»

<sup>13</sup> «Ut enim intellectus artificis artis intellectus praecedit, intellectus autem artis praecedit intellectus eorum quae in ea et per eam fiunt...» Traducimos «noción» porque nos parece más adecuado al contexto dialéctico de la expresión. Sheldon-Williams traduce por «concept».

<sup>14</sup> «... ita intellectus patris artificis intellectum suae artis, hoc est suae sapientiae in qua condidit omnia, antecedit, deinde intellectum ipsius artis omnium quae in ea et per eam facta sunt sequitur cognitio.»

<sup>15</sup> «artes vero veluti inseparabilia naturaliaque animae accidentia videntur esse» (P 486, B: I, 136).

dad; lo cual, por otra parte, determina el exacto sentido del llamarlas accidentes,<sup>16</sup> pues deberían ser consideradas más bien «virtudes» o hábitos del alma.<sup>17</sup> A la luz de la estructura ternaria del alma (*usia, dynamis, energeia*), las artes se relacionan concretamente con *energeia-operatio*.<sup>18</sup> Como consecuencias de esta relación, debemos recordar que Eriúgena indica que debe distinguirse entre el ternario (*trinitatem: essentia-virtus-operatio*) esencial universal, y el ternario esencial singular, por el cual cada una de las cosas creadas («maxime rationabilibus intellectualibusque naturis») «participa» del primero.<sup>19</sup> Podría sugerirse incluso que en el caso del hombre esta «participación» se concreta en su intelectualidad.<sup>20</sup> Las artes serían, por ello, el modo de participación por el que el hombre no sólo llega a comprenderse, sino propiamente a ser.<sup>21</sup>

En segundo lugar, debemos referirnos a la conexión entre *ars* y la constitución de la realidad. El tema exigiría un rodeo que no podemos emprender ahora. Baste mencionar los puntos más relevantes.

El *ars* alcanza su cometido más importante cuando procede a la definición. Ahora bien, según Escoto, la definición consiste en la circunscripción de la cosa en su subsistencia.<sup>22</sup> Este concepto no queda lejos del expresado por los términos *rationes, notiones o ideae*. Por eso puede, con razón, decirse que *ars* comprende las ideas de las cosas. En su expresión máxima *ars* deberá decirse, por tanto, de Dios.

De lo dicho se desprende un corolario que es preciso mencionar. Empecemos recordando la sentencia «*artifex causa suae artis est, ars autem sui ar-*

<sup>16</sup> Sobre el uso de esta expresión cabe recordar lo que Eriúgena dice en un texto muy próximo temáticamente: «Et ne mireris quaedam accidentia substantias dici quoniam aliis accidentibus subsistunt...» (P 507 A: I, 182).

<sup>17</sup> «Siquidem a philosophis veraciter quaesitum reperitque est artes esse aeternae et semper immutabiliter animae adhaerere ita ut non quasi accidentia quaedam ipsius esse videantur sed naturales virtutes actionesque nullo modo ab ea recedentes nec recedere valentes nec aliunde venientes sed naturaliter ei insitas, ita ut ambiguum sit utrum ipsae aeternitatem ei prestent quoniam aeternae sunt eique semper adhaereant ut aeterna sit, an ratione subiecti quod est anima artibus aeternitas administratur (OYCIA enim animae et virtus et actio aeternae sunt), an ita sibi invicem coadhaereant dum omnes aeternae sint ut a se invicem segregari non possint» (P 486 C-D: I, 136).

<sup>18</sup> «num tibi verisimile videtur certaeque rationi conveniens omnes liberales disciplinas in ea parte quae energeia, id est operatio, animae dicitur aestimari?» (P 486 C: I, 136).

<sup>19</sup> P 506 B-C: I, 182.

<sup>20</sup> Nos referimos al precioso texto en que Eriúgena escribe: «Dum ergo dico, Intellego me esse, nonne in hoc uno verbo quod est Intellego tria significo a se inseparabilia? nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Num vides uno verbo et meam OYCIAM meamque virtutem et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem neque intelligerem si virtute intelligentiae carerem nec illa virtus in me silet sed in operationem intelligendi prorumpit» (P 490 B: I, 144).

<sup>21</sup> La relación de las artes y el autoconocimiento es señalada por D. Moran (véase n. 11), pp. 199 y ss.

<sup>22</sup> «Haec enim omnia, sensibilis sicut etiam intelligibilia, suis propriis locis, id est naturalibus definitionibus, contineri vera ratio edocet» (P 480 A: I, 122).

tificis non est causa». Entendemos en ella el hecho de que el poseedor del arte es competente para precisar la definición-límite de las cosas. A renglón seguido deberemos entender que el *ars* no le proporciona al poseedor del arte su propia definición-límite. Si el principio es aplicable a Dios, debemos concluir que Dios no puede obtener de sí mismo una definición. Y lo que puede resultar más sorprendente, Dios no puede conocerse a sí mismo, por lo menos con una definición-límite.

Ahora bien, éste es también el caso del hombre, en cuanto poseedor del *ars*. ¿Cuál es, entonces, el modo con que el hombre usa el *ars*?

La tercera referencia que creemos necesaria contiene precisamente la respuesta a esta pregunta, y la obtenemos en un texto que no dudamos en calificar como clave de toda nuestra lectura.<sup>23</sup>

El texto<sup>24</sup> se abre con una inicial referencia al estado primordial de *ars*, estado de pura unidad que, si bien no precede al artífice —no olvidemos que el tema a debate es el de la eternidad, pero no coeternidad—, tampoco puede pensarse como algo accidentalmente puesto por él. Por eso, el principio varias veces mencionado es ahora corregido, llamando al artífice no *factor*, sino *inventor*.<sup>25</sup> Este «hallazgo» del *ars*, que tal vez podríamos calificar de intuición primera, se realiza mediante la inteligencia. Por lo que dice algunas líneas más abajo, este primer estado del *ars* recibe el nombre de *scientia*. A partir de ella puede describirse un *descensus* en tres grados.

El primer grado o *processio* consiste en la percepción de las reglas del *ars* a través de la división de la realidad según categorías.<sup>26</sup> Se entiende que por reglas tomamos aquello que señala la estructura ontológica de la realidad y que es explicitado inicialmente en los *modi*.<sup>27</sup> En cuanto a la mención de las categorías que introducimos, debe recordarse la larga discusión que sobre el tema se lleva a cabo en el Libro I. Este primer grado del *ars*, por otra parte, es un acto de la inteligencia, cuyo resultado es percibido por la razón.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> El texto, en su parte más decisiva, se halla fielmente recogido en la *Clavis Physicae* & 143. Cf. Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, a cura di P. Lucentini (Roma, 1974), pp. 111 y s.

<sup>24</sup> P 658 B-D: III, 116-118. Las notas siguientes citan el texto completo.

<sup>25</sup> «Consilium quoddam seu qualiscumque ars naturalis dum in secretissimis intellectualis naturae sinibus continetur simul est et unum quoddam simplex sine partibus seu divisionibus sine quantitate seu qualitate sine loco et tempore et omnino omnibus accidentibus absolutum ac vix soli intellectuali cognitum —non enim intellectus naturalium artium factor est sed inventor, non tamen extra se sed intra se eas invenit—...» Cf. P 749 A.

<sup>26</sup> «Dum vero ipsa ars ab archanis suis in quibus simul est in animo in quo est in rationem intelligibili progressionem incipit descendere mox paulatim suas occultas regulas apertis divisionibus atque differentis inchoat aperire, adhuc tamen purissimas omnique imaginatione alienas.»

<sup>27</sup> Cf. 443 A-445 D: I, 38-44.

<sup>28</sup> «—et haec processio prima artis ab ipsa scientia in qua primitus subsistit per intellectum in rationem ipsius intellectus actu percipitur: omne siquidem quod ex secretis naturae in rationem provenit per intellectus actionem accedit—»

El segundo grado del descenso de *ars* consiste en la percepción de la singularidad, y se realiza en la memoria. El texto resulta muy conciso.<sup>29</sup>

El tercer y último grado del descenso de *ars* comprende la percepción sensible y conlleva una producción significativa por la que la realidad es comprendida en todos sus aspectos.<sup>30</sup>

Tal vez, las indicaciones precedentes parecerán en extremo sumarias. Referirnos al concepto de *ars* en general, supone referirnos al propósito formal fundamental de la obra del Eriúgena, su propuesta de acceder a la teología desde las artes liberales. Ampliar, por tanto, las anteriores consideraciones, nos alejaría del tema concreto que aquí se ha propuesto.

## II

En un extenso pasaje del libro III<sup>31</sup> Eriúgena nos ofrece un ejemplo de la argumentación *naturalibus exemplis*. El tema a discusión es —ya lo hemos mencionado— la afirmación de que las cosas son *et facta et aeterna*. El ejemplo usado está tomado de la aritmética y es aplicado con detalle al tema en discusión.<sup>32</sup> Se trata, pues, de un pasaje que por su extensión puede arrojar mucha luz sobre el proceder argumentativo de Eriúgena. Porque en su exposición se constata claramente el sentido pedagógico de estas páginas. Se insiste por igual en el valor argumentativo de lo expuesto y en su valor metodológico. Lo que ahí se dice (casi en su totalidad en boca de *alumnus*), se propone como ejemplo a seguir para todo aquel que se proponga la comprensión de la naturaleza y de Dios. Se enseña, en resumen, que toda comprensión debe fundamentarse en el *ars*.

Advirtamos, ante todo, que el texto de Escoto es una reflexión tomada de la aritmética. El concepto central (*monas*) sugiere de inmediato ecos especulativos de amplio alcance. Es necesario, pues, delimitar el sentido del texto. Para ello, debe afirmarse rotundamente que no se intenta una especulación metafísica o teológica. Lo advierte explícitamente Eriúgena,<sup>33</sup> y debería, además, recordarse la advertencia de Aristóteles sobre las erróneas consecuencias de mezclar «el punto de vista de las matemáticas y el de las

<sup>29</sup> «iterum autem veluti secundo descensu eadem ars ex ratione in memoriam descendens paulatim apertius in phantasiis veluti in quibusdam formis se ipsam luculentius declarat.»

<sup>30</sup> «tertio vero descensu ad corporales sensus defunditur ubi sensibilibus signis virtutem suam per genera et species omnesque divisiones suas et subdivisiones et partitiones exercit.» Cf. P 868 D-869 A.

<sup>31</sup> P 651 A-660D. Cf. G. Schimpf (véase n. 3), pp. 201, 205.

<sup>32</sup> P 661 A-678A.

<sup>33</sup> «Non enim de ipsa monade quae est causa sola et creatrix omnium visibilium et invisibilium nunc agitur sed de illa creata monade in qua omnes numeri subsistunt et ex qua multiformiter erumpunt» (659 B: III, 118).

nociones universales».<sup>34</sup> A pesar de ello, en el texto comparecen indicaciones y motivos cuyo alcance sobrepasa la matemática en sentido estricto.

La reflexión se abre con la definición de *arithmeticæ*: «Arithmetica est numerorum scientia non quos sed secundum quos numeramus.»<sup>35</sup> La definición delimita el aspecto que pertenece a la consideración propiamente aritmética. Según ello, no se trata de estudiar los números en general, incluyendo aquellos con los que se completa la descripción cuantitativa de las cosas existentes. La aritmética debe tratar de los números «fuera de todo sujeto», tal como es sólo posible considerarlos intelectualmente. Esto no debe ser interpretado pensando que los números quedan constituidos por la misma ciencia numérica. Por el contrario, hay que atribuirles una entidad propia («Propriam namque substantiam possident se ipsos») que haga posible mantener en todo momento el «secundum eos» de la definición, sin derivar impropriamente al «de eis».

¿Existe algún modo de precisar más exactamente este estado de cosas? Eriúgena parece apuntarlo a través de una distinción entre *ars* y *scientia*. El texto no resulta del todo homogéneo, quizás a causa de intervenciones de época diferente que ha podido acometer el autor. Así, hallamos algunas expresiones que no parecen suponer distinción alguna: «Non enim disputat ars illa de omni genere numerorum...», «ad scientiam arithmetice artis...». Junto a ello (en frases quizá de redacción posterior), encontramos la clara reivindicación de la substancialidad de los números,<sup>36</sup> reforzada con una referencia a *ars*: «Ars autem et index id ipsum esse non possunt. Hoc enim de solo deo verbo recte dicitur quia et index est et ars sui patris.»<sup>37</sup>

¿Podemos entender que la relación *ars-index* traduce la relación *ars-scientia*? Esta pregunta nos conduce de nuevo al texto citado más arriba, en el que *scientia* es considerada como lugar (¿y resultado?) de la primera *processio* del *ars*.<sup>38</sup> Podemos advertir que se trata de un momento inicial inmanente, en el cual propiamente no podemos hablar aún de *descensus*. Eriúgena señala claramente que el *ars* subsiste originariamente (*primitus subsistit*) en *scientia* y que el primer momento de la *processio* consiste en un acto del intelecto que de alguna manera informa de esta subsistencia a la razón. Recordemos que en el segundo momento, a través de la razón, el acto de conocimiento podrá recurrir a las «fantasías» y a las «formas».

<sup>34</sup> Aristóteles, *Metafísica* M 7, 1084b23. Sobre la doble consideración, desde el punto de vista de la generación de los números y del de la constitución del ser, en las especulaciones pitagóricas de la Antigüedad, cf. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, pp. 18 y ss. (Ed. Les Belles Lettres, Paris 1986. tm. III).

<sup>35</sup> P 651 A: III, 100.

<sup>36</sup> «Siquidem non ita in scientia vel intellectu vel ratione vel memoria vel sensibus vel figuris perspicuntur ut substantialiter unum sint ipsi cum his in quibus videntur. Propriam namque substantiam possident se ipsos» (P 651 C: III, 100).

<sup>37</sup> P 651 C: III, 100.

<sup>38</sup> P 658 C: III, 116.

Pero la frase se completa con una referencia al estatuto trinitario del Verbo. Según esa referencia, en la estructura del Dios trinitario este primer momento se da con absoluta inmanencia. De tal forma que no es posible aclararle a la razón por un acto del intelecto, cómo se da la subsistencia del *ars Dei* en el Verbo. Sólo es posible afirmar su identidad. Quizá podríamos añadir, parafraseando el texto de Escoto, que es imposible ir más allá de esta identidad, porque la ciencia del Verbo es «*de*» las causas primordiales y no «*secundum*» las causas primordiales.<sup>39</sup>

Resumiendo, los primeros pasos de la explicación, es decir, de la exposición de la aritmética tomada como ejemplo de la reflexión teológica, han mostrado la relevancia de la distinción entre *ars* y *scientia*, que en el caso de los números garantiza la subsistencia de éstos. La expresión «*scientia arithmeticae artis*» condensa estas primeras explicaciones.

Ahora bien, tomar «la ciencia del arte aritmético» como ejemplo privilegiado en la reflexión teológica, no es una decisión arbitraria. Eriúgena aporta dos razones. Desde el punto de vista de la constitución de la realidad, conforme la opinión de Pitágoras, compatible con la Sagrada Escritura, el conjunto de las cosas deviene real (*substantiam accipit*) según las leyes de los números. Desde el punto de vista del conocimiento, la aritmética, gracias al objeto de que trata, se constituye en fundamento y razón principal (*fundamentus primordialisque causa*) de las restantes ciencias que toman en consideración los números (geometría, música y astrología).

Con estas garantías procede Escoto a aducir aquellos puntos con los que la *scientia artis arithmeticae* podrá iluminar el problema de la coeternidad de todas las cosas en Dios. A los dos términos del problema (eternidad y facticidad) corresponderán exactamente dos cuestiones aritméticas: la eternidad de los números en la mónada<sup>40</sup> y el proceso de su realidad.<sup>41</sup>

La primera cuestión, por tanto, intenta dilucidar este hecho: «omnes numeri... causaliter in monada sunt et aeternaliter».<sup>42</sup>

La afirmación base recuerda que la mónada es el principio de todos los números («*omnium numerum subsistit principium*»). Sin embargo, para precisar el sentido de estas palabras se hace necesario recurrir a otras páginas, ya que Eriúgena no nos proporciona aquí más explicaciones. De esta manera, debemos recordar que se está hablando de la mónada en tanto que principio de los números, y no de la mónada como nombre de la causa primera, es decir, de Dios.<sup>43</sup> En consecuencia, se está pensando la mónada en cuanto

<sup>39</sup> En una frase anterior sobre la ciencia aritmética y los números, Escoto precisaba: «*Nam si eiusdem substantiae essent non secundum eos sed de eis scientia et intellectus et ratio iudicaret*» (P 651 C: III, 100).

<sup>40</sup> P 652 B-656 C: III, 102-112.

<sup>41</sup> P 656 C-660 D: III, 112-122.

<sup>42</sup> P 652 B: III, 102.

<sup>43</sup> P 659 B: III, 118.



Dios la creó como principio de los números.<sup>44</sup> Este estatuto privilegiado de la mónada viene indicado por su subsistencia «in sapientia et scientia aeternaliter».<sup>45</sup> Eso es prácticamente todo lo que se nos dice de la mónada. Podríamos pensar que Escoto tiene alguna particular razón para no subrayar en demasía la relevancia del concepto. De todas formas, el tema que se propone en la exposición del ejemplo no era la mónada en sí, sino la progresión de los números a partir de ella. Y esta progresión sí es estudiada con mayor detalle.

Los números subsisten en la mónada como en su principio, constituyendo una singularidad («ibi omnes unum sunt individuum simpliciter»), que no debe pensarse como la suma acumulativa de muchos. La presencia de los números en esta singularidad cae bajo el concepto de la racionalidad, no de la facticidad.<sup>46</sup> Para expresar esto último, Escoto lo hace negativamente: los números no están presentes «actu et opere». Más adelante revelará la importancia que concede a esta expresión. *Actus* y *operatio*, en resumen, se dan en la esfera de los géneros y especies, no en la esfera de las causas.<sup>47</sup>

Substancia de todos los números, la mónada no puede no ser infinita. Pero, a su vez, tampoco puede negarse que los números que en ella subsisten sean eternos. Lo primero porque una progresión infinita de números no puede derivarse si no de algo infinito. Lo segundo, porque no puede pensarse que la mónada careciera en algún momento de las razones de todos los números.<sup>48</sup>

Una posible objeción podría formularse de esta manera: si tomamos el dos, podemos pensar una serie infinita de números «dobles» (*duplices*), con lo cual obtendríamos una serie infinita de algo finito. La solución, según Escoto, es simple: la posibilidad de la formulación de la serie no radica en el dos, sino en las razones en las que subsisten en la mónada.<sup>49</sup>

Una segunda razón puede aducirse para rechazar la objeción y reafirmar la eternidad de los números. En efecto, la mónada debe ser considerada como fin de la progresión de los números, pues éstos tienden a conseguir la unidad de la serie infinita de números.<sup>50</sup> De modo que desde cualquier punto se considere, la progresión subsiste en la mónada.<sup>51</sup>

Con ello hemos llegado al final de la primera parte de la argumentación.

<sup>44</sup> P 661 A: III, 122

<sup>45</sup> P 657 A: III, 114

<sup>46</sup> P 652 B-C: III, 102, 104

<sup>47</sup> P 657 B-C: III, 114.

<sup>48</sup> P 652 C: III, 104.

<sup>49</sup> «...ab ipsis rationibus aeternis et infinitis in quibus causaliter subsistunt originem ducunt. In monade autem sunt, in monade ergo infiniti sunt, ex qua infinitus omnis numerorum cursus procedit et in quam desinit» (P 652 D-653 B: III, 104).

<sup>50</sup> P 653 B-654 A: III, 104, 106. «Finis autem infinitus est omnium numerorum unitas.»

<sup>51</sup> «Nam sive multiplicentur sive resolvantur ab ea veniunt et in eam redeunt secundum regulas disciplinae quae eorum rationes intuetur» (P 654 A: III, 106).

La segunda parte<sup>52</sup> expone la progresión de los números a partir de la mónada.<sup>53</sup> En su exposición Escoto trata tres puntos que nos limitamos a mencionar. En primer lugar contempla la progresión de los números desde el esquema sustancial.<sup>54</sup> En segundo lugar, se refiere al concepto general de *ars*, texto que ya hemos presentado.<sup>55</sup> En tercer lugar, y en aplicación del concepto general de *ars*, expone en particular el papel de la memoria y de la fantasía en la progresión de los números, con indicaciones que vienen a iluminar lo expuesto anteriormente sobre la *processio* de *ars*.<sup>56</sup>

Por último, antes de abandonar la discusión sobre el «aeterna simul et facta», recordemos el giro «teológico» que Eriúgena imprime a la reflexión, casi un cambio radical de dirección. En efecto, toda la ardua exposición llevada a cabo se ve desautorizada ante la inaccesibilidad de la realidad divina. Confesión de esta impotencia, cambia la formulación de la cuestión, «nil aliud relinquatur nisi ut quaeratur non quomodo sunt aeterna et facta sed quare ratione dicuntur et facta et aeterna».<sup>57</sup> Siendo la primera respuesta, inicio, es verdad, de ulteriores especulaciones, la escueta referencia bíblica.

### III

Para completar la visión del uso que Escoto hace de las artes liberales en su reflexión teológica, creo conveniente referirme al uso de ejemplos tomados de la teoría cosmológica de los cuatro elementos. Como es evidente no se afirma que tales temas pertenezcan al *ars*, concepto circunscrito a las artes liberales. En realidad son temas «filosóficos»<sup>58</sup> que proporcionan «ejemplos tomados de la naturaleza». Recurrir a ellos, argumenta Eriúgena, está en plena consonancia con la Sagrada Escritura. Con ellos puede formularse

<sup>52</sup> P 656 C-660 C.

<sup>53</sup> «De aeternitate numerorum in monade satis est disputatum. Quomodo autem fiunt et ubi et unde valde necessarium est investigare. Eorum nanque argumento conamur asserere omnia quae in deo sunt aeterna simul et facta esse.» P 656 C: III, 112.

<sup>54</sup> Los números existen «in monade quidem vi et potestate, in generibus vero et formis actu et opere». P 657 B: III, 114.

<sup>55</sup> Cf. notas 24 y ss.

<sup>56</sup> «Perspective rerum rationibus non temere quis dixerit ipsas phantasias in quibus numeri se interioribus numerantium oculis patefaciunt non aliunde nisi ab ipsis intelligibilibus numeris provenire. Nam si numerositas formarum sensibilium in quibus materia continetur ut sensibus possit percipi – siquidem per se ipsam invisibilis est atque informis – ab intellectualibus numeris originem ducit, et ex ipsa, formarum videlicet numerositate, per corporeos sensus memoria phantasiis conformatur, nil aliud restat nisi ut intelligamus numeros intellectuales ex monade duplici modo fluere et in memoria factos acie mentis multiplicari dividi comparari colligi uniri.» P 660 B: III, 120. Algunos párrafos más abajo se incluirá expresamente en este proceso a las *theophanias*, cf. P 661 A-B: III, 122.

<sup>57</sup> P 670 D: III, 144.

<sup>58</sup> Cf. 604 C: II, 178; 606 A: II, 182. Advértase, sin embargo, que el ejemplo que vamos a estudiar aparece unido a otros que pertenecen al *ars arithmetica* que hemos tratado.

un *ascensus* en diversos grados, que nos acerca a cierta inteligencia del misterio trinitario.<sup>59</sup>

Antes de resumir el extenso texto de Escoto, mencionemos el problema teológico que se trata de elucidar. El punto de partida son dos afirmaciones que con anterioridad se habían discutido. Por ellas se afirma a Dios como causa primera y como trinidad de personas. La conjunción de las dos afirmaciones plantea la cuestión sobre el cómo deba relacionarse «causa» con las relaciones trinitarias. ¿Sería correcta una formulación que afirmara «una causa en tres causas y tres causas en una causa»? De modo más concreto, se plantea el problema al tratar de la procesión del Espíritu Santo (acerca de cuyo tema Escoto menciona las diferencias existentes entre griegos y latinos). Si se afirma que el Padre y el Hijo son causas del Espíritu Santo, ¿cómo se explica la unidad de las dos causas? Es para responder a esta segunda cuestión que Eriúgena pasa a examinar la causalidad tal como se da en los elementos. Advirtamos que no es el único ejemplo mencionado. En efecto, antes de detenerse en la cuestión de los elementos, Escoto menciona otros casos por los que debería responderse negativamente a la pregunta. Todo parece indicar que la única posibilidad es que de una causa procedan múltiples causas, pero no al revés.<sup>61</sup> En el mismo sentido el maestro introduce una referencia a los elementos. Cada uno de ellos es origen de muchas causas.<sup>62</sup> Algunos párrafos más adelante el alumno retomará este ejemplo preguntando si la teoría de los cuatro elementos no demuestra precisamente lo contrario, que diversas causas confluyen en una. Escoto se enfrentará a esta objeción corrigiendo la manera tradicional de exponer la teoría elemental.<sup>63</sup>

*Alumnus* reproduce aquella doctrina tradicional («Haec mihi fere ab infantia notissima sunt») según la cual cada elemento toma su principio de dos

<sup>59</sup> «Unde ergo divinae bonitatis trinitatem in unitate et unitatem in trinitate quaerere et investigare possumus ut aliquid de ea quo eam laudemus verisimile credamus et quantum datur intelligamus nisi prius quasi quibusdam gradibus exemplis naturae ab ea conditae ad eam ascendamus ea duce atque praecipiente: Quaerite et invenietis?» (607 B: II, 184).

<sup>60</sup> «considerandum arbitror utrum ipsa dum sit unitas et trinitas... in se ipsa causas quodam modo differentes sicut substantias a se invicem habeat, hoc est utrum sicut de se ipsa praedicatur una essentia in tribus substantiis ita etiam una essentialis causa in tribus subsistentibus causis et tres subsistentes causas in una essentiali causa credendum est et intelligendum» (598 D-599 A: II, 164, 166).

<sup>61</sup> «Ex duabus nanque causis unam causam confluere rationi non facile occurrit... ab una autem causa multas erumpere multis exemplis potest approbari. Omnibus nanque rite philosophantes perspicue patet ex uno genere multas formas nasci, ex monade multos numeros, ex centro multas lineas» (602 B: II, 172).

<sup>62</sup> 602 C: II, 174.

<sup>63</sup> No dudaría en calificar del máximo interés luliano este texto. La propuesta de Escoto sería un buen precedente para la teoría luliana tal como se formula, por ejemplo, en la obra montpellerense *Lectura super figuras Artis demonstrativae*. Además, si pudiera mantenerse el conocimiento de este texto por parte de Llull, obtendríamos, a su vez, un argumento importante para afirmar que Llull conoció directamente el *Periphyseon*, pues todo el pasaje (601 C - 609 B) es omitido por Honorio en su *Clavis*. Quedaría por averiguar si otros autores próximos a Llull (¿Montpellier?) presentaron propuestas parecidas.

cualidades,<sup>64</sup> de las cuales se distingue una como propia.<sup>65</sup> Sigue una primera pregunta del maestro, sin otro objetivo, al parecer, que recordar que al hablar del fuego, por ejemplo, no nos estamos refiriendo al fuego sensible y observable. A continuación se presenta la principal objeción: al atribuir a cada elemento una cualidad determinada, ¿bajo qué concepto se hace exactamente?

Al tomar el elemento con una cualidad correspondiente, debemos caer en la cuenta de que estamos tomando respectivamente una «substancia» y una «cualidad».<sup>66</sup> En tal caso no puede mediar entre ellos una relación de causalidad, puesto que pertenecen a «géneros» diferentes.<sup>67</sup> Con lo cual la única solución viable es reducirlos al primer principio en su género respectivo.<sup>68</sup> Una solución que rompe, sin duda, con el común sentir de la filosofía, como repite, insistente, *alumnus*. A pesar de ello, el maestro declara determinantemente la reducción a una sola causa.<sup>69</sup>

Esta explicación, que Escoto aduce, a decir verdad, sin demasiados razonamientos, puede ser completada con otros textos. En una ocasión menciona la estructura elemental de la realidad como un todo orgánico —cita la doctrina del *Timeo* sobre el mundo como «animal»— en el que cada cosa es reductible a su naturaleza individual inmutable.<sup>70</sup> Lo cual, ciertamente, no es sino el paso previo al regreso final de todo a su única causa, superado el tiempo de la *participatio*.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> «Nam et exempla quae ex quattuor mundi elementis introduxisti satis ut arbitror edocent unam causam ex duabus causis fieri posse. Ignis siquidem dum sit calor et luminis fons ex duabus causis nasci videtur. Ignem namque elementum ex caliditate et siccitate conficitur quae duae qualitates veluti duae causae unam ex se gignunt. Similiter et de caeteris elementis est dicendum. Nam dum sint suorum effectuum causae ex superioribus se causis duplicibus nasci sapientes dixerunt. Sicut enim ut praediximus ignis ex calido et sicco ita aer ex calido et umido, aqua ex humido et frigido, terra quoque ex frigido et sicco componitur» (604 A-B: II, 178).

<sup>65</sup> «...quorum unumquodque propriam et singularem sui qualitatem possidet? Est enim ignis caliditas, acris humiditas, aquae frigiditas, terrae siccitas» (604 C: II, 178).

<sup>66</sup> «Ignis siquidem substantia est, caliditas vero ipsius qualitatis et propria qualitas» (605 A: II, 180).

<sup>67</sup> «Num substantia causa est qualitatis an qualitas causa substantiae an neque qualitas causa est substantiae neque substantia qualitatis quoniam ex eodem genere non sunt?» (*ibid.*).

<sup>68</sup> «Ignis itaque quia substantia est non ab alia causa descendit nisi a generalissima essentia. Similiter caliditas quia qualitas est non ab alia causa procedit nisi a generalissima qualitate» (605 B: II, 180).

<sup>69</sup> «Simplicissima etiam et purissima ac sensum corporeum fugientia quattuor huius mundi elementa ad unam simplicem et individuum causam solique intellectui perfectissimorum sapientum cognitam referentur, hoc est ad generalissimam et in se ipsa semper manentem substantiarum omnium ad visibiles effectus procedentium essentiam. Similiter et de quattuor eorum primordialibus ac propriis qualitatibus non incongrue intelligitur. Cum enim ipsae sibimet contrariae videantur —nam caliditas frigiditati opponitur, umiditati siccitas— ad unam tamen secretissimam ac solummodo rationi subiectam redeunt qualitatem ex qua mirabili naturae opere ad efficienda haec corpora corruptibilia ac solutionis obnoxia procedunt et in qua ineffabili universali naturae pacifica concordia sibi invicem remota omni contrarietate consentiunt» (606 C-D: II, 182, 184).

<sup>70</sup> «...quae resoluta iterum ex proprietatibus in universalitates recurrunt, manente semper immutabiliter quasi quodam centro singularium rerum propria naturalique essentia quae nec moveri nec augeri nec minui potest» (476 A: I, 114).

<sup>71</sup> «Omnia enim unum et idipsum immobile erunt quando in suas immutabiles rationes omnia reversura sunt» (475 B: II, 114).

En otro momento relevante para la comprensión del tema, Escoto contempla los cuatro elementos desde la perspectiva de *ousia*, en vistas a la constitución de los cuerpos.

En su tratamiento de las diez categorías, Escoto concede una prolongada atención a *locus*. Una de las principales razones que le mueven a ello es el considerar el papel destacado que *locus* juega en la definición.<sup>72</sup> En este sentido podría pensarse que la definición de la realidad sensible podría formularse a partir de aquello que es tomado como constitutivo de su lugar natural, es decir, su corporeidad. Pero esto entraría en radical contradicción con la concepción que señala a *usia* como definición de toda la realidad (que se remite a ella por la *participatio*).<sup>73</sup> Habrá que resolver, por tanto, si es correcto identificar, en el caso de las cosas visibles, *locus* con *corpus*.

En un texto que ya hemos mencionado,<sup>74</sup> Escoto discute que los elementos puedan ser tomados como definición/lugar de la realidad sensible, incluso en una presentación que pondría de manifiesto la unidad de la realidad.<sup>75</sup> Para pensar correctamente esta unidad, afirma Escoto, debe partirse de la reversión final en las *inmutabiles rationes*, y a partir de éstas considerar a la realidad como «localizada». En concreto, los elementos no son *loca*, sino *in loco*.<sup>76</sup> Es necesario, pues, respetar siempre la diferencia que se impone a partir de la asignación de *corpus* a la categoría de *quantitas*, y no a la de *locus*. Por su asignación categorial *corpus* se refiere sólo a la dimensión.<sup>77</sup> ¿Cómo explicar, a partir de ahí, la constitución de los cuerpos?

Los presupuestos aceptados por Escoto obligan a descartar que la corporalidad afecte a *usia*, que en su simplicidad no admite composición alguna que pueda incluirse como realidad sensible; si bien, por el contrario, debe mantenerse una universal composición de «esencia y diferencia esencial».<sup>78</sup> A su vez, lo que se dice de *usia*, en tanto que primera de las categorías, debe

<sup>72</sup> «nil aliud locus sit nisi terminus atque diffinitio uniuscuiusque finitae naturae» (470 C: I, 100). «Locus sequitur qui, ut paulo ante diximus, in diffinitionibus rerum quae diffiniri possunt constituitur» (474 B: I, 110). En 475 A-B, después de presentar la definición de cada una de las siete artes liberales, afirma: «Hi sunt generales loci artium liberalium, his terminis continentur; intra quos alii innumerabiles sunt» (I, 112).

<sup>73</sup> Siguiendo el esquema de Eriúgena, de la *usia*, en tanto que definición última de la realidad, no puede formularse definición propiamente dicha: «OYCIA itaque nullo modo diffinitur quid est sed diffinitur quia est» (487 A: I, 138).

<sup>74</sup> 475 C-477 D: I, 112-117.

<sup>75</sup> Se trata de las menciones al *Timeo* de Platón y al *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa.

<sup>76</sup> «Non igitur quattuor ista notissima elementa loca sunt sed in loco circumscripita, quia sunt principales partes quibus universalitas sensibilis mundi completur» (478 C: I, 118).

<sup>77</sup> «nil aliud est quantitas nisi partium quae sola ratione seu naturali differentia separantur certa dimensio eorumque quae naturalibus spatiis extenduntur, longitudine dico latitudine et altitudine, ad certos terminos rationabilis progressio» (478 B: I, 118).

<sup>78</sup> «Item omnis OYCIA simplex est nullamque ex materia formaque compositionem recipit quoniam unum inseparabile est: nulla igitur OYCIA corpus mortale rationabiliter conceditur esse. Hoc autem dictum est quia omnis OYCIA, quanquam intelligatur ex essentia et essentialis differentia composita esse –hac enim compositione nulla incorporea essentia potest carere, siquidem et ipsa divina OYCIA quae

entenderse también de las restantes.<sup>79</sup> Con la salvedad de que cuatro de ellas (*quantitas, qualitas, situs y habitus*) sí intervienen en la aparición de la materia sensible.<sup>80</sup> Dicha aparición se concibe como «concurso de accidentes»<sup>81</sup> o «composición accidental», en expresión atribuida a Gregorio de Nisa.<sup>82</sup>

Por «concurso de accidentes» se entiende el hecho de que las cosas sensibles quedan constituidas por *usia* al sustentar ésta la cantidad y la cualidad como accidentes.<sup>83</sup> La argumentación «ratione et auctoritate»<sup>84</sup> es prolija y toma como principales testimonios a Boecio<sup>85</sup> y a Gregorio de Nisa.<sup>86</sup> En síntesis puede reducirse a las observaciones siguientes: si tomamos un cuerpo y vamos separando intelectualmente sus accidentes (cualidad, cantidad, solidez, color...), llegaremos al momento en que no podremos definir aquel cuerpo. Esta constatación nos conduce, de entrada, a afirmar que aquello que llamamos cuerpo está constituido por principios incorporeales.<sup>87</sup> Además, esta afirmación debe extenderse a lo que entendemos como materia.<sup>88</sup> De este modo, lo corporal y material surge de lo incorporeal<sup>89</sup> por el «concurso de los accidentes».<sup>90</sup>

Todas estas razones demuestran que no puede identificarse *corpus* con *locus*, que debe decirse que los cuerpos están *in loco*. Con ello se manifiesta también la imposibilidad de una explicación de los elementos a partir de las cualidades. Y en último término, se hace patente lo erróneo que resulta atribuir a las cualidades causalidad en los cuerpos.<sup>91</sup> En definitiva, existe una

---

non solum simplex sed plus quam simplex creditur esse essentialem differentiam recipit, est enim in ea ingenita genita procedens substantia-, ipsa tamen compositio quae sola ratione cognoscitur nulloque actu et operatione fieri comprobatur rationabiliter simplicitas esse iudicanda est» (489 D-490 A: I, 144). Este importantísimo texto se halla fielmente resumido en *Clavis Physicae* & 54.

<sup>79</sup> 478 D: I, 120.

<sup>80</sup> 479 A: I, 120.

<sup>81</sup> «nil aliud esse materiam visibilem formae adiunctam (quidquid enim apparet per formam apparet) nisi accidentium quorundam concursum» (479 B: I, 120). Cf. 497 A: I, 160.

<sup>82</sup> «materia, esse nisi accidentium quandam compositionem ex invisibilibus causis ad visibilem materiam procedentem» (*ibid.*).

<sup>83</sup> «Num itaque probabiliter dicendum est omne quod quantitate et qualitate conficitur, hoc est quantum et quale, non aliunde constitutionem suae causam accipere nisi ad ipsa OYCIA cui naturaliter ipsa quantitas et qualitas veluti prima accidentia maximaque probantur accidere et sine qua non possunt esse?» (497 A: I, 160).

<sup>84</sup> 499 B: I, 164.

<sup>85</sup> 498 B-C: I, 162-164.

<sup>86</sup> 502 B-503 A: I, 172-174.

<sup>87</sup> 498 B-499 A: I, 162-164.

<sup>88</sup> 499 B-501 B: I, 164-168.

<sup>89</sup> «Nunc itaque vides ex incorporeis, mutabile videlicet informitate formarum quidem capaci ex ipsaque forma, quoddam corporeum, materiam dico corpusque, creari» (501 B: I, 170).

<sup>90</sup> «Corpus autem abstractis accidentibus nullo modo per se subsistere potest quoniam nulla sui substantia fulcitur» (503 B: I, 174).

<sup>91</sup> «Nom enim quis dixerit praedictas eorum occasiones nihil esse, hoc est quantitates et qualitates forma vel species colores intervalla longitudinis latitudinis altitudinis et cum his loca et tempora, quae si

sola esencia a la que conviene ser denominada causa.<sup>92</sup> Debe advertirse, con todo, que estos planteamientos no impiden a Escoto reconocer a los cuatro elementos un papel doble, en el orden del ser y en el del conocer, en grado tal que los aproxima a las causas primordiales.<sup>93</sup>

Llegados a este punto, podría preguntarse, con razón —como hace el alumno—, si son de alguna utilidad los *naturalia exempla*, si siempre deberán ser corregidos por una instancia superior, como sería la Revelación.<sup>94</sup> En la respuesta del maestro, Escoto precisa que tales ejemplos deben usarse *quibusdam gradibus*, y lo demuestra utilizando otro *naturale exemplum*. Escoto se refiere al caso del fuego, del rayo luminoso y del resplandor. En tal circunstancia, aunque el resplandor proceda del fuego a través (*per*) del rayo luminoso, no hablamos de dos causas del resplandor.<sup>95</sup>

En resumen, Escoto afirma claramente el uso de los *naturalis exempla* en la reflexión teológica, siempre que sus presupuestos estén suficientemente debatidos a partir de las teorías que se proponen como verdaderas. Dos frases de *alumnus* pueden sintetizar el claro apoyo de Eriúgena a los «argumentos naturales»: «Ex sensibilibus quippe naturalibus argumentis ad puram spiritualium rerum cognitionem verae ratiocinationis progressio potest pervenire... nihil enim visibilibus rerum corporaliumque est, ut arbitrator, quod non incorporale quid et intelligibile significet.»<sup>96</sup>

#### IV

Uno de los temas centrales del *Periphyseon* consiste en aclarar de qué modo puede el hombre conocer y hablar de Dios. En esta cuestión decide la tecnología su suerte. En su resolución, además, debe garantizarse la verdad fundamental de que Dios está por encima de toda inteligencia y de todo ser,

---

abstraxeris, corpora corpora non erunt, si ea coniunxeris mox efficiuntur sive catholica ut sunt quattuor mundi maxima corpora sive propria specialissimisque rebus distributa quae cuncta ex quattuor simplicibus elementis componi non negabis ut opinor, quoniam in ea resolvuntur» (663 B: III, 126-128).

<sup>92</sup> 606 C-D: II, 182.184.

<sup>93</sup> «Cogor fateri quattuor mundi huius elementa in primordialibus causis subsistere. Non enim quorundam sed universaliter omnium visibilibus et invisibilibus causae sunt, et nihil in ordine naturarum omnium sensu ratione seu intellectu percipitur quod non ab eis procedat et in eis causaliter subsistat» (663 D: II, 128). Recogido en *Clavis Physicae* & 149.

<sup>94</sup> 607 A-A: II, 184.

<sup>95</sup> «Vides itaque nullam rationem exigere ut splendor ex duabus causis procedat quamvis ex igne per radium manere intelligatur, verum ex una eademque causa et radium nasci et splendorem procedere ac per hoc et splendorem ex igne radioque procedere natura ipsa magistra non tacet» (608 D: II, 188). Con lo cual, por otra parte, Escoto logra conciliar las dos fórmulas (*per* - *-que*) utilizadas para expresar la procesión del Espíritu Santo.

<sup>96</sup> 865 D-866 A. Este texto no es recogido por Honorio, cf. *Clavis Physicae* & 301.

que su definición más propia es la que se formula negativamente.<sup>97</sup> Con igual rotundidad, sin embargo, hay que mantener la posibilidad por parte del hombre de conocer a Dios de alguna manera. De lo contrario no podría pensarse en una acción salvadora por parte de Dios que debe ser reconocida y acogida por el hombre.

La clave para formular una solución que cumple plenamente con estos requisitos se hallará en la automanifestación de Dios. En resumen, es en la automanifestación concomitante en la acción de Dios hacia el hombre, donde éste encuentra indicios suficientes para formular un conocimiento de Dios. En el mismo sentido podemos compendiar que para Eriúgena la acción de Dios se centra primordialmente en la Creación y en la Encarnación.<sup>98</sup> En estos hechos Dios se manifiesta de diversos modos, a los que se llamará «teofanías». Partiendo de estas teofanías, el hombre, por su parte, podrá hablar de manera no meramente metafórica (*translative*) de Dios.

En las páginas anteriores hemos visto que el campo del *ars* ofrece elementos importantes para el conocimiento que el hombre adquiere de Dios. En este último apartado quisiéramos poner de manifiesto cómo el concepto de *ars* interviene en la automanifestación de Dios (es decir, en la explicación que el hombre puede formular acerca de la automanifestación de Dios).<sup>99</sup>

Al abordar este tema, se hace necesario mencionar una cuestión a la que Escoto dedica no pocas páginas. Nos referimos al problema previo del autoconocimiento de Dios.<sup>100</sup>

Avancemos algunas indicaciones sobre el contexto de la discusión.<sup>101</sup> El libro segundo del *Periphyseon* está consagrado al estudio de las causas primordiales. Una vez afirmada su existencia, se explica su presencia en el acto de la creación, mediante una exégesis de los primeros capítulos del Génesis. Después se intenta aclarar esta intervención de las causas primordiales en el contexto de la doctrina trinitaria, para acabar dedicando varios capítulos al tema de la procesión del Espíritu Santo. Todo ello parece seguir más un encañamiento algo azaroso de temas, que no un plan sistemático. De hecho, la obra de Escoto se asemeja a una distribución general muy precisa que luego, en los capítulos de cada una de las partes, va recogiendo los temas que la discusión parece sugerir. Ello implica que, aunque a primera vista

<sup>97</sup> «Nam quae dicit: Superessentialis est, non quod est dicit sed quid non est; dicit enim essentiam non esse sed plusquam essentiam, quid autem illud est quod plus quam essentia est non exprimit. Dicit enim deum non esse aliquid eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit» (*P* 462 D: I, 84).

<sup>98</sup> Cf. *P* 911 D - 913 B.

<sup>99</sup> Sería, tal vez, indicado explicitar ahora el tema de las «teofanías». Su estudio, sin embargo, sería prolijo en exceso y opinamos, además, que no es estrictamente necesario para comprender los puntos que se tratan aquí.

<sup>100</sup> *P* 584 D - 598 C: II, 132-164.

<sup>101</sup> Cf. G. Schrimpf (véase n. 3), pp. 188-200.



una cuestión concreta tenga poco que ver con el objetivo global, aquélla no puede ser entendida al margen de éste.

En el caso que nos ocupa, en la discusión de la afirmación trinitaria de Dios, se introduce el tema de las «imágenes» que de ella puedan encontrarse en la realidad creada. Dichas imágenes, evidentemente, serían «automanifestación» de Dios.<sup>102</sup> Se trata, en concreto, de la «imagen» trinitaria que puede constatarse en el hombre.<sup>103</sup> En correspondencia con el objetivo global de estos capítulos, se resalta la semejanza con Dios-Trinidad en la «capacidad creadora» propia del hombre.<sup>104</sup> Diferentes matizaciones vienen a precisar el alcance de esta semejanza.

Uno de los puntos que, en este sentido, se podría presentar como «desejanza» se refiere a la capacidad imperfecta del conocimiento del hombre. *Alumnus* introduce el tema como si de una cuestión axiomática se tratara: «Siquidem non negabis ut aestimo ipsum deum se ipsum intelligere quid sit, caeteras vero creatas essentias et substantias se ipsas non negamus intelligere non posse quid sint...»<sup>105</sup> A partir de ahí se va generando una discusión que desembocará en la rotunda afirmación de la *ignorantia Dei*. Como cabe esperar, esta ignorancia, que se constituye en semejanza con el hombre, quedará asumida —y diluida— por el orden de la excelstitud teologal: «Solari namque radio lucidius patefactum divinam ignorantiam nil aliud intelligendum esse nisi incomprehensibilem infinitamque divinam scientiam.»<sup>106</sup>

En el núcleo de la discusión se halla la afirmación de la absoluta imposibilidad de una definición substancial (*quid sit*) en el nivel propio del definidor (autodefinición) o en un nivel superior a éste. Escoto aplica rigurosamente un concepto de definición como circunscripción, la cual, por otra parte, sólo es posible categorialmente.<sup>107</sup> Esto último, evidentemente, resulta

<sup>102</sup> Cf. P 579 A: II, 120; 585 C: II, 134.

<sup>103</sup> «Sed utinam quadam similitudine ex nostra natura assumpta quoniam deo similis esse perhibetur quae dicta sunt de proprietatibus divinae administrationis suaderes» (P 566 D: II, 92). Leída al pie de la letra, la cuestión incide muy en concreto en el papel de la Trinidad en la Creación (*administrationis*) a través de las causas primordiales. Para Schrimpf estos capítulos tratan «das Verhältnis zwischen den Entstehungsgründen und der Trinität unserer Seele» (ob. cit., p. 196).

<sup>104</sup> Como resumen de la cuestión, citamos *in extenso*: «Creatis dico, non enim dubitamus trinitatem nostrae naturae quae non imago dei est sed ad imaginem dei condita —sola quippe vera imago invisibilis dei est et in nullo dissimilis unigenitum dei verbum patri spiritui coessentiale— non solum de nihilo esse creatam verum etiam sub ea adhaerentes sibi sensus sensuumque officinas totumque corpus suum, mortale hoc dico, creare. Ex deo siquidem ad imaginem dei de nihilo facta est, corpus vero suum ipsa creat, non tamen de nihilo sed de aliquo. Anima namque incorporeales qualitates in unum conglomerante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat in quo occultas suas actiones per se invisibiles manifeste aperiat inque sensibilem notionem producat ut iam in priori libro disputatum est et adhuc dum ad considerationem actionis primordialium causarum perventum fuerit diligentius investigabitur» (P 580 A-B: II, 122).

<sup>105</sup> P 586 A: II, 134-136.

<sup>106</sup> P 597 C: II, 162. «Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia» (P 594 A: II, 154).

<sup>107</sup> «Si ergo nemo sapientum generaliter de omni scientia inquirat quid sit quoniam diffiniri non potest sed ex circumstantiis suis intra quas veluti terminos circumscribitur, loco dico et tempore quanto et

del todo impensable tratándose de Dios.<sup>108</sup> Pero, además, puede formularse otro argumento más general. En efecto, la definición como circunscripción supone alguna substancia (un límite) en razón de la cual se hace posible. Pensar que pudiera haber algo en razón de lo cual se pudiera establecer la definición de Dios —aunque quien lo estableciera fuera Dios mismo—, implicaría suponer alguna excepción a la infinitud de Dios.<sup>109</sup>

Otra razón a favor de la *ignorantia Dei* radica en el hecho de que Dios en su conocer sólo puede llegar a la conclusión —sit venia verbi— de que *no es todo lo demás*.<sup>110</sup> La razón por la que Dios se conoce diferente de todas las cosas es clara: él las ha creado. Sólo como creadas pueden ser las cosas conocidas por Dios. Es más, el conocimiento de Dios es la creación de todas las cosas: «Divina siquidem scientia omnium quae sunt causa est.»<sup>111</sup> Todo ello tiene una formulación muy clara: Dios conoce/crea las causas primordiales.

No se trata de un salto en el vacío. Escoto admite un conocimiento posible más allá de la definición categorial, aquel que se alcanza *per generaliora principia*, en último término refiriéndose a la *universalis essentia*. Excluidas las categorías, este conocimiento se expresa en términos de *status* y *motus*, es decir, en términos de causalidad (*motus* sirve para describir el acto por el cual «omnia de nihilo in esse procedunt») y de posibilidad («possibilia quoque et impossibilia in numero rerum computari nemo recte philosophantium contradicet»).<sup>112</sup>

Que esto es aplicable a Dios, lo había razonado Escoto al insistir en la irreductibilidad del *agere/pati* de Dios a las categorías correspondientes. Para expresar esta irreductibilidad, para pensar la acción divina no sujeta a las categorías, Escoto se sirve de *motus/status*. *Motus* no introduce ninguna referencial categorial, porque se identifica con la misma esencia.<sup>113</sup> Mantener

---

quali realatione copulatione statu motu habitu caeterisque accidentibus, quibus ipsa ratione subiecti substantia per se ipsam incognita indiffinibilisque subsistens esse tantum, non autem quid sit manifestatur...» (P 586 D: II, 136).

<sup>108</sup> Cf. P 588 B: II, 140 y ss. Además, a este tema se dedicó gran parte del libro primero.

<sup>109</sup> «Itaque si deus cognoscit se ipsum quid sit nonne se ipsum diffinit —omne siquidem quod intelligitur quid sit a se ipso vel ab alio diffiniri a se ipso vel ab alio potest— ac per hoc non universaliter infinitus est sed particulariter si ex creatura solummodo diffiniri non potest, a se vero ipso potest, vel ut ita dicam sibi ipsi finitus creaturae infinitus subsistit? Et si hoc datum fuerit necessario sequeretur ut aut non universaliter deus infinitus sit si a sola creatura non autem a se ipso non recipit diffiniri aut omnino nec a creatura nec a se ipso ut universaliter infinitus sit ullo modo diffinitionem percipit» (P 587 B: II, 138).

<sup>110</sup> «Nescit igitur quid ipse sit, hoc est nescit se quid esse, quoniam cognoscit se nullum eorum quae in aliquo cognoscuntur et de quibus potest dici vel intelligi quid sunt omnino esse» (P 589 C: II, 144).

<sup>111</sup> A lo que se añade: «Non enim ideo deus scit ea quae sunt quia subsistunt sed ideo subsistunt quia ea deus scit» (P 596 B: II, 158).

<sup>112</sup> Cf. P 596D-597C: II, 160.162. Cf. A. Wohlman, «L'ontologie du sensible dans la philosophie de Jean Scot Erigène», *Revue thomiste* 83 (1983) 558-582.

<sup>113</sup> Cf. P 518 A: I, 208.

esta identidad, por otra parte, obligará a una visión «presencialista» del acto creador, no exenta de matices monistas.<sup>114</sup>

Que *motus* no implica necesariamente una multiplicidad (categorial) en la individualidad del sujeto de quien se predica, Escoto lo ilustra con varios ejemplos (*similitudo*). Entre ellos el de las artes liberales. Su unidad e inmutabilidad permanecen cuando son «movidas», «trabajadas», por el «artífice».<sup>115</sup>

En contextos trinitarios, el acto de conocimiento/creación de Dios es considerado explícitamente en términos del *ars*. El texto, que damos in extenso en nota, resulta clarísimo.<sup>116</sup> En él no se percibe ningún elemento que nos permita pensar que se trata de una mera comparación. Describir el acto creador de Dios como «proceso artístico» se ajusta plenamente a la realidad trinitaria. La *participatio*, por la que todas las cosas alcanzan su ser, se realiza en la *sapientia* divina.<sup>117</sup> Y se avanza que el conocimiento humano de este acto creador viene a ser como una reproducción especular (*ad imaginem*) de este proceso artístico. No resultará exagerado intentar resumir los dos procesos mencionados por Escoto con el término de «*ars Dei*», en la doble acepción del genitivo según el *artifex* sea Dios o el hombre.

Deberíamos añadir aún, que incluso esta última distinción tiende a desaparecer, pues es Dios mismo quien en su amor difusivo dirige al hombre en este conocimiento.<sup>118</sup>

114 «Cum ergo audimus dicere deum omnia facere nil aliud debemus intelligere quam deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est et omne quod vere in his quae sunt dicitur esse ipse solus est. Nihil enim eorum quae sunt per se ipsum vere est, quodcumque autem in eo vere intelligitur participatione ipsius unius qui solus per se ipsum vere est vere esse accipit» (P 518 A-B: I, 208).

115 «Quid dicam de artibus quas sapientes liberales appellant disciplinas, quae dum in semet ipsis per semet ipsa plenae integrae immutabilesque permanent moveri tamen dicuntur quando rationabilis animi contuitum ad se quaerendas inveniendas permovent et ad se considerandas attrahunt ita ut et ipsae dum per se, ut diximus, immutabiles sunt moveri tamen in mentibus sapientum videantur cum eas movent?» (P 521 B: I, 214.216).

116 «Nam quemadmodum filium artem omnipotentis artificis vocitamus –nec immerito quoniam in ipso, sua quippe sapientia, artifex omnipotens pater ipsa omnia quaecumque voluit fecit aeternaliterque et incommutabiliter custodit– ita etiam humanus intellectus quodcumque de deo deque omnium rerum principiis purissime incunctanterque percipit veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae creat per cognitionem inque secretissimis ipsius sinibus recondit per memoriam. Ut autem pater opifex omnium omnipotens quaecumque in arte sua quae est ipsius sapientia et virtus in verbo suo in ingenito filio simul et semel primordialiter causaliter uniformiter universaliter condidit per spiritum sanctum ex se illoque procedentem in primordialium causarum innumerabiles effectus dividit, ita intellectus, hoc est principalis animae motus ex intelligibilium rerum gnostica contemplatione formatus, omne quodcumque in arte rationis creat et reponit per sensum animae interiorum in singularum rerum sive intelligibilium sive sensibilibus discretam inconfusamque dividit cognitionem» (P 579 B-D: II, 120).

117 «Est igitur participatio divinae essentiae assumptio, assempcio vero est sapientiae divinae fusio quae est omnium substantia et essentia et quaecumque in eis naturaliter intelliguntur» (P 644 C: III, 84).

118 «Merito ergo amor deus dicitur quia omnis amoris causa est et per omnia diffunditur et in unum colligit omnia et ad se ipsum ineffabili regressu revolvitur totiusque creaturae amatoris motus in se ipso terminat. Ipsa quoque divinae naturae in omnia quae in ea et ab ea sunt diffusio omnia amare dicitur non quia ullo modo diffundatur quod omni motu caret omniaque simul implet, sed quia rationabilis

En los textos de Escoto, por otra parte, no se hace sino recoger el tema agustiniano de «Ars Patris Filius»<sup>119</sup> y proyectarlo hacia nuevos horizontes, los de la metodología de la teología misma.

En este mismo sentido, hay todavía otro aspecto que debemos recoger. Pues el acto del conocer/crear de Dios tiene como primer efecto las causas primordiales. Ellas son, por decirlo así, el primer contenido del *ars Dei*. Ellas son, por consiguiente, la primera expresión del actuar de Dios y del conocerse. Sin contravenir la prohibición de definición esencial, podemos decir que las causas primordiales son la primera expresión de lo que Dios es. Ellas son, en resumen, las teofanías primordiales por las que Dios se autoconoce y se automanifiesta. Que el hombre pueda acceder al conocimiento de estas causas primordiales (presentes en la esencia de todas las cosas, no lo olvidemos) significa el conocimiento «por *ars*» de la *universitas* y de Dios mismo. Sin silenciar las consecuencias que de ello se derivan: conocer «por *ars*» significa un movimiento creador por parte del entendimiento humano<sup>120</sup> que se extiende a las cosas y a Dios.

## V

La actividad de Juan Escoto Eriúgena se encuadra toda ella en el programa de revitalización de las artes liberales que es común a la teología de la época carolíngia. Sin embargo, Eriúgena no se contenta con una lectura esmerada de las fuentes, sino que inicia un esfuerzo de elaboración como no tendría igual en mucho tiempo. Parte de este esfuerzo se dedica al concepto mismo de *ars*, cuyo resultado viene a ser una teoría de la ciencia o del saber en general, que se pone al servicio de la reflexión teológica, tanto para hacerla posible teóricamente, como para dotar de elementos explicativos algunos de sus temas centrales.

Desde esta perspectiva, Eriúgena puede recoger el *Ars Patris Filius* de Agustín y, siguiendo su misma línea ejemplarista, presentar el conocimiento teológico del hombre como participación en esta misma *ars*. Una participa-

---

mentis contuitum per omnia diffundit et movet dum diffusionis et motus animi causa sit ad cum inquirendum et inveniendum et quantum possibile est intelligendum qui omnia implet ut sint et universalis amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem quae est quod ipse est universa colligit et inseparabiliter comprehendit» (P 519 D - 520 A: I, 212).

<sup>119</sup> «Nam unigenitus dei filius et verbum est et ratio et causa, verbum quidem quia per ipsum deus pater dixit fieri omnia —immo etiam ipse est patris dicere et dictio et sermo» (P 642 B: III, 78; cf. P 887 C-D). Cf. D. F. Duclow, «Nature as speech and book in John Scotus Eriugena» (*Medievalia* 3 (1977) 131-140).

<sup>120</sup> Cf. J. Trouillard, «Eriugene et la théophanie créatrice», en J. J. O'Meara-L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena* (Dublin, 1973), pp. 98-113.

ción hecha posible por la automanifestación teofánica de Dios, que alcanza su perfección en el estado de los bienaventurados.<sup>121</sup>

La reflexión de Eriúgena en torno al *ars*, debe ocupar el lugar que se merece en la historia de la constitución de la ciencia teológica. Para la formación del sistema luliano su influencia, directa o a través de Honorio de Autun, resulta indiscutible.

JORDI GAYÀ  
Maioricensis Schola  
Lullistica

### RESUM

Using the expression *ars naturalis* as his starting point, the author analyzes (1) the concept of *ars* in Eriugena's *Periphyseon*, (2) the theological use of *exempla naturalia* on an arithmetical basis, (3) the use of elemental exemplarism to expound the mystery of the Trinity, and lastly (4) the use of *ars* as the paradigm of God's manifestation of Himself. All of these are point of evident importance for the student of Lull's thought.

---

<sup>121</sup> Cf. P 868 C - 871 C, donde Escoto resume prácticamente toda su doctrina acerca del uso teológico de las *artes*, en especial de la Dialéctica, *mater artium*.