

# Un análisis metafísico sobre la temporalidad

## El enfoque y la resolución del tema en Juan Escoto Eriúgena

**Olga L. Larre de González**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino - Buenos Aires*

Pero (...) mostró tener gran donaire,  
y puso su discreción y su locura en un  
elevado punto.

*El Quijote, II Parte, capítulo XLIII.*

Eriúgena desarrolla una singular cosmología teológica en la que se inscribe una teoría del tiempo que le valió ser considerado como el primer idealista crítico, a la manera kantiana, de la especulación medieval.<sup>1</sup>

Su originalidad ha sido puesta de manifiesto tras los estudios de W. Beierwaltes<sup>2</sup>, S. Gersh<sup>3</sup>, D. Moran<sup>4</sup> y M. Beuchot<sup>5</sup>, quienes lo han reconocido como un singular metafísico y un pensador especulativo de primer rango cuyos trabajos trascendieron las limitaciones de su época y de su modo de expresión. Su filosofía supera el ámbito del complejo mundo del

---

<sup>1</sup> Cfr. Dermot Moran, "Time Space and Matter in the Periphyseon. An Examination of Eriugena's Understanding of the Physical World" en: *Philosophical Essays in honour of the most Reverend Desmond Connell* (ed. Fran O'Rourke), Irish Academic Press, 67-97.

<sup>2</sup> W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Vortrage des VII. Internationalen Eriugena Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26-29 Juli 1989, Heidelberg, 1990.

<sup>3</sup> S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, 1978.

<sup>4</sup> D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge, 1989.

<sup>5</sup> "Filosóficamente hablando el Eriúgena trasciende los límites de este complejo mundo del neoplatonismo tardío y ofrece una filosofía radicalmente diferente que puede resistir la comparación con el pensamiento filosófico reciente, especialmente el intento de romper la tradición de la ontología y desarrollar una *meontología* y una *hiperontología*". M. Beuchot, "La hermenéutica de Juan Escoto Eriúgena", *Anámnesis*, 10 (1995), 50.

neoplatonismo tardío desarrollando una doctrina que puede resistir aun la comparación con el pensamiento filosófico reciente.<sup>6</sup>

La cosmología del Eriúgena es compleja y esto reconoce varias causas: por un lado, la multiplicidad de las fuentes de las cuales depende que son expresivas de las diferentes tradiciones cristianas, griegas y latinas; por otro, una información general empobrecida en lo concerniente al problema cosmológico que era habitual en la ciencia enciclopédica de su tiempo; y finalmente, su propia actitud intelectual que lo sitúa como un filósofo de síntesis y de mediación.

Eriúgena admite que la naturaleza no es totalmente real sino en cuanto depende de la naturaleza incorpórea; y en términos generales, sostiene una posición cosmológica inmaterialista considerando que el tiempo –al igual que el lugar o espacio– son categorías del pensamiento, anteriores a los objetos y en las que todo objeto es contenido.

Como en el caso de Agustín y de los Padres cristianos su pensamiento cosmológico se funda últimamente en el *Timeo* de Platón; piensa que el mundo físico no es completamente cognoscible porque no es verdadero ser. Tiene una clara visión teleológica de la naturaleza, comprendida como un proceso dinámico de auto-manifestación, que se expresa como Creador y criatura y que, en el marco mismo de ese proceso dialéctico, retorna hacia su origen, referente absoluto de todo el sistema.

Nuestro interés en este trabajo estará centrado en la exposición de su teoría del tiempo, ontológicamente vinculada –según el mismo modelo neoplatónico– al concepto de eternidad; por ello lo analizaremos desde su expresión dinámica, vinculándolo con la naturaleza y génesis del mundo físico. Metodológicamente nos centraremos en el *Periphyseon* –particularmente en el libro I y III–, sólo desplazándonos cuando las exigencias de la cuestión lo exijan.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1990 (reimpr.), 102.

<sup>7</sup> Utilizaremos en particular: J. Escoto Eriúgena, *Periphyseon liber primus* (cit. PP, I), I. P. Sheldon - Williams (ed.), Dublin, 1968; J. Escoto Eriúgena, *Periphyseon liber tertius*, I. P. Sheldon - Williams (ed.), Dublin, 1981.

## 1. El concepto de Naturaleza, fundamento de la noción de tiempo

La filosofía de Eriúgena sobre la temporalidad del mundo está basada –como en la mayoría de los neoplatónicos– sobre su interpretación de las *Categorías* de Aristóteles, a quien Eriúgena no conoció de primera mano. Porfirio y Boecio al igual que Marciano Capella, fueron importantes fuentes de Eriúgena en orden a determinar la naturaleza de las categorías, pero la clave de su doctrina fue la ampliamente difundida *Categoriae decem*. Esta obra se refiere a las categorías según el mismo orden en el que Aristóteles las enumeró, orden que Eriúgena sigue pero que parece no aceptar como definitivo<sup>8</sup>. En efecto, admite que las categorías pueden ser subsumidas bajo la más general (*superior et generalior*)<sup>9</sup> categoría de movimiento y de reposo; y ésta a su vez, bajo la categoría aún más amplia de Totalidad (*universitas*)<sup>10</sup>. Esto está en clara consonancia con el pensamiento de Plotino.<sup>11</sup>

Eriúgena argumenta que las categorías, en cuanto son géneros supremos, definen y delimitan a las cosas, y por ello no se aplican con propiedad respecto de Dios, que es infinito, ni tampoco respecto de las causas primordiales.<sup>12</sup> Sin embargo, Dios podría ser denominado “Lugar” o “Tiempo” en cuanto es la causa de todos los lugares y tiempos.<sup>13</sup> Por otra parte todos los cuerpos son contenidos en sus esencias o substancias y no pueden –mientras permanezcan siendo cuerpos– transponer los límites de su naturaleza; contrariamente, Dios, siendo infinito, es también indefinible. Las categorías de lugar y de tiempo son esenciales para definir y delimitar; y las sustancias del mundo creado son tales en virtud de esta delimitación que procede del espacio-tiempo.

Todos los accidentes son interpretados como aquello que está “en un sujeto”, algunos están fuera y otros en la sustancia; aquellos que están fuera

---

<sup>8</sup> Aristóteles mismo dio diferentes listas de categorías en diferentes sitios de sus obras: en las *Categorías* menciona diez, y en los *Tópicos* sigue esta lista; pero *Metafísica* XIV, 2, 1089 b20 enumera sólo tres: sustancia, pasión y relación.

<sup>9</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 469 B.

<sup>10</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 469 B.

<sup>11</sup> Dermot Moran, “*Time, Space and Matter in the Periphyseon*”, *At the Heart of the Real*, ed. O'Rourke, Irish Academic Press, 71.

<sup>12</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, II, 588 B.

<sup>13</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 468 C.

del sujeto son la cantidad, el lugar, el tiempo y la situación. Y si bien nosotros no conocemos la sustancia misma, de algún modo la alcanzamos a través de estas manifestaciones.<sup>14</sup>

El Aristóteles de Eriúgena ha sido cristianizado: Dios está fuera de las categorías; y por ello no es denominado en sentido propio como *sustancia* sino que está más allá de ella, es *supersubstantialis*:

¿Cómo puede entenderse qué es la naturaleza divina si nada es? Pues supera todo lo que es y sobrepasa a toda esencia y sustancia en virtud de su excelencia.<sup>15</sup>

Dios trasciende lo cognoscible, porque no se cuenta entre las formas o especies, sino que está por encima de ellas en cuanto es su causa; el mundo inteligible que es a un tiempo el del ser verdadero (*vere esse*), constituye el primer grado de la creación.

En punto a ello no hay que perder de vista la perspectiva neoplatonizante del Eriúgena por lo que, para él, los conceptos de género y de especie son los que expresan mejor y más perfectamente el mundo de las concreciones individuales. Primero debemos considerar el universal en donde lo particular está contenido, por eso nos dice que las cosas mismas subsisten de un modo más verdadero en sus nociones que en sí mismas.

Eriúgena realiza un análisis completo de las categorías en su *Periphyseon*<sup>16</sup>, el más importante y sistemático de sus escritos, presentado como un largo diálogo entre un anónimo maestro (*nutritor*) y su alumno (*alumnus*) que compendia todo el saber conocido expuesto a través de una cosmología neoplatónica. Ya G. H. Allard<sup>17</sup> señaló que el *Periphyseon* es un desarrollo de las primeras líneas del *Génesis* y que, además, puede ser llamado, siguiendo a E. Gilson<sup>18</sup>, un *Hexaémeron* verdadero. Esto concierne en particular a los libros II, III y IV, mientras que el libro I realiza una especie

---

<sup>14</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 471 C. En punto a esto Eriúgena cita a Máximo como autoridad a quien recurre.

<sup>15</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, II, 589 A-B.

<sup>16</sup> Especialmente en el I, 463 A-489 B y en el libro II, 588 B. También en su Comentario al *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella.

<sup>17</sup> Véase G. H. Allard, "La structure litteraire de la composition du *De divisione naturae*", en J. J. O'Meara / L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Dublin, 1970, 148.

<sup>18</sup> E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1972.

de introducción que define los conceptos fundamentales y determina el método del trabajo. Ello nos sugiere una afinidad con los tratados teológicos de Boecio, y especialmente con el *De hebdomadibus*, que también comienza con la definición de las *conceptiones communae*, que sirven como fundamento para la posterior construcción de todo el sistema.

Al proponer su plan general de trabajo, el Eriúgena define la naturaleza, punto que nos interesa desentrañar en orden a establecer nuestros conceptos de tiempo y de eternidad, como: “el nombre común para todas las cosas, para aquellas que son y para las que no son”.<sup>19</sup>

Esta noción de ser –que incluye tanto el “ser” como el “no ser”– se caracteriza por la apertura a una totalidad que todo lo contiene.<sup>20</sup> No emplea, por tanto, los términos “ser” y “no ser” en un sentido absoluto, sino que prefiere considerarlos en cuanto correlativos, por lo cual, un “no-ser” es la negación de lo que ha sido descrito como “ser”.

De este modo:

- a) Conforme al primer y fundamental significado, el “ser” es aquello que cae bajo los sentidos y el intelecto, mientras que el “no-ser” escapa al alcance de estas facultades.<sup>21</sup>
- b) La segunda, se refiere a las naturalezas que han sido creadas jerárquicamente ordenadas. Cualquier negación del orden superior es equivalente a una afirmación de lo inferior, y a la inversa.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 441 A: “Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt”.

<sup>20</sup> Véase W. Otten, “The Universe of Nature and Universe of Man”, en W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Vortrage des VII. Internationalen Eriugena Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26-29 Juli 1989, Heidelberg, 1990, 203-204.

<sup>21</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 443 A-B: “Quorum primus videtur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt vere ac rationabiliter dici esse, ea vero quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure videri non esse – quae non nisi in solo deo materiaque et in omnium rerum quae ab eo conditae sunt rationibus atque essentis recte intelliguntur”.

<sup>22</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 444 A: “Fiat igitur secundus modus essendi et non essendi qui in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur [...] ubi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo [...] potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio itemque inferioris negatio superioris est affirmatio”.

- c) El tercer significado se basa en la distinción de lo actual y lo potencial. “Ser” es lo que actualmente existe en el mundo, mientras que el “no-ser” es lo que existe en cuanto oculto en su causa.<sup>23</sup> Esta comprensión de la correlación del “ser” y del “no-ser” se vincula con el primer significado, donde las causas primeras de todas las cosas se clasificaron como “no-ser” en virtud de su inaccesibilidad a la cognición.
- d) El cuarto significado es claramente platónico. “Ser” es lo captado por el intelecto, y puede además –en virtud de su inmutabilidad esencial– constituirse en objeto de conocimiento verdadero. El “no-ser” es lo que está sujeto a generación y corrupción y que, debido a su cambio constante, no puede conformar un objeto de conocimiento verdadero.<sup>24</sup>
- e) Finalmente, la quinta manera de comprender las nociones correlativas de “ser” y “no-ser” se aplica exclusivamente a los hombres y a los ángeles, y depende de criterios morales: para un hombre “ser” significa “ser bueno”, permanecer en estado de gracia, preservar la imagen de Dios en su alma. La pérdida o contaminación de esta imagen de Dios en su propia alma es equivalente a caer en el no-ser.<sup>25</sup>

Esta naturaleza como totalidad, nos dice, se expresa en cuatro especies: la naturaleza que crea y no es creada, que es Dios, Fuente y Principio de todas las cosas; la naturaleza que es creada y crea: el mundo de las causas primeras, productoras del mundo sensible; la naturaleza que es creada y no crea, que designa el dominio de todos los efectos de estas causas en cuanto constituye el mundo de los fenómenos, de lo contingente, y de las cosas percibidas a través de los sentidos. Y, finalmente, la cuarta especie

---

<sup>23</sup>J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 444 C-D: “Tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus huius mundi visibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus”.

<sup>24</sup>J. Escoto Eriúgena, *PP*, I 445 C: “Quartus modus est qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo quae solo comprehenditur intellectu dici vere esse; quae vero per generationem materiae distentionibus seu detractionibus locorum quoque spatiis temporumque motibus variantur colliguntur solvuntur vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora quae nasci et corrumpi possunt”.

<sup>25</sup>J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 445 C: “Quintus modus est quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum divine imaginis dignitatem in qua proprie substet peccando deseruit merito esse suum perdidit et ideo dicitur non esse”.

que no crea ni es creada y que, en sí misma, describe a Dios como el fin último de toda la creación.<sup>26</sup>

De este modo, la primera y la cuarta división se refieren a Dios como principio y fin de todas las cosas; mientras que la segunda y la tercera expresan la unidad de la relación causa-efecto.

En este sentido, Dios es un “no-ser”, siendo su misma perfección la razón por la que nuestras facultades fallan con relación a Él. Las causas primeras, razones ideales, modelos de las cosas que Dios crea, también son “no-ser”; y también lo es la materia, la que, sin embargo, es un “no-ser” en otro sentido, pues lo es en virtud de su imperfección y carencia de toda forma.<sup>27</sup>

Mediante esta definición del ser como delimitado por la capacidad de ser aprendido por facultades cognitivas, Eriúgena –de una manera típicamente neoplatónica– hace que su ontología se desarrolle paralelamente con su epistemología.

Al inicio del libro IV, Eriúgena denomina a su proyecto intelectual una “*Physiologia*”. El término es apto en tanto que la naturaleza comprende todo el dominio cosmológico, incluyendo no sólo la naturaleza creada sino también al divino Creador, señalando la relación esencialmente dialéctica entre el Creador y lo creado: Dios se expresa a sí mismo en la creación y la creación culmina en un retorno a lo divino. La naturaleza ha de ser, así, comprendida como lo que es real en el más alto sentido, totalidad de todo cuanto es y no es.

La intención original de Eriúgena fue consagrar un libro a cada una de las cuatro divisiones. El libro I se ocupa de la Divina naturaleza y la procepción o *exitus* de todas las cosas desde Dios; el libro II de las causas primordiales, y el III de los efectos creados incluyendo la naturaleza *ex nihilo* y las etapas de la creación del mundo. Por ello el libro III incluye su propia versión

---

<sup>26</sup>J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 441 B-442 A: “Videtur mihi divisio naturae per quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta nec creat non creatur”.

<sup>27</sup>J. Escoto Eriúgena, *PP*, I, 443 A-B: “Quorum primus videtur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt vere ac rationabiliter dici esse, ea vero quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure videri non esse – quae non nisi in solo deo materiaque et in omnium rerum quae ab eo conditae sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur”.

del relato hexaemeral. La emergencia del hombre, y su singularidad, le obliga a consagrarle un libro, el IV, relegando el retorno de todas las cosas a Dios al libro V, con lo cual su plan original se vio ligeramente modificado.

El concepto de *natura, physis* que el Eriúgena ha asimilado de la cultura griega, entiendo constituye la clave para comprender sus afirmaciones en torno al tiempo y para establecer su interrelación –y dependencia ontológica– respecto de la eternidad.

Escoto se lamenta de que tanto en griego como en latín se hayan utilizado como sinónimos *ousía* y *physis*; *essentia* y *natura*; y propone diferenciarlos,<sup>28</sup> en conformidad con su etimología<sup>29</sup>, diciendo que *ousía* o *esentia* debe decirse de aquello que en toda criatura visible o inteligible no puede ser destruido, aumentado ni disminuido; mientras que *physis* o *natura*, en cambio, implica la generación de la esencia en determinados lugares, tiempos y materia. En este sentido, es posible afirmar que toda criatura es *ousía* en cuanto subsiste en sus razones; y *physis*, en cuanto es generada en alguna materia.<sup>30</sup>

## 2. La eternidad de las causas primordiales

Toda la primera parte del libro III está consagrada a la naturaleza que es creada y crea, que se corresponde, en principio, con la segunda persona de la Trinidad. En el Verbo están las ideas o formas de las cosas; y a través de Él todo ha sido creado:

Fíjate cómo confiadamente se ha manifestado que la naturaleza de todas las cosas que han sido hechas es el Verbo de Dios (...). Pues siendo, genera todas las cosas porque todas las cosas son Él mismo. Y para que más claramente puedas conocer al Verbo de Dios, es tanto la naturaleza de las cosas como consustancial al Padre, anterior a todo y [presente] en todo cuanto es hecho.<sup>31</sup>

Eriúgena prefiere hablar más que de ideas o de formas, de causas, dando por supuesto que en tanto causas, necesariamente han de producir sus efectos: hace coincidir lo pensado por Dios con las realidades posibles, las que, de añadirse la voluntad divina, se tornan reales. Admite, así, que todo lo que

---

<sup>28</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, V, 867.

<sup>29</sup> *Ousía* del participio presente femenino del verbo ser, y *physis* del verbo engendrar.

<sup>30</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, V, 867 ss.

<sup>31</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 685 C.



existe estaba ya, de forma eminente, en las causas primordiales; y si no las llama eternas, es porque son creadas, pero creadas desde siempre, porque subsisten como causas en el Verbo divino –es más, son el mismo Verbo divino–, en el cual no comienzan ni cesan nunca de existir. Pero, sin embargo, están atravesadas por la negatividad que implica tener que existir y ser en el tiempo.

“En lo que atañe a las causas primeras fueron hechas por el Padre en su Verbo unigénito, esto es en su Sabiduría, súbitamente, todas de una vez y eternamente (...).

Y así en las causas primordiales todas las cosas son eternas en la Sabiduría del Padre pero no son coeternas con Él, pues la causa siempre precede al efecto tal como la noción de artista supone la noción de arte y como el arte precede la noción de todo cuanto por él y en él es hecho (...). De lo cual se sigue que todas las cosas son eternas en la Voluntad del Padre pero no coeternas con Él”.<sup>32</sup>

Las causas primeras son naturalmente invisibles, puesto que no han configurado todavía su apariencia ni a través del color ni a través de ninguna forma particular, y debido a esto están más allá del alcance de la cognición. Son también simples (*incompositia*), y despliegan una armonía y unidad inefable que es previa a cualquier conexión de partes.<sup>33</sup> Las causas primeras, consideradas como los modelos de criaturas contenidas en la mente divina, se caracterizan por su simplicidad, perfección e inaccesibilidad respecto de cualquier conocimiento; es sólo en un momento posterior, cuando pasan a sus efectos, que generan una multiplicidad, que puede ser objeto de conocimiento.<sup>34</sup>

Este ámbito de la realidad ha sido designado como una “profundidad insondable” o “abismo” debido al carácter sublime e incomprensible de las causas; y su infinitud se desborda sobre la totalidad del universo. Por su

---

<sup>32</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 635 C-D.

<sup>33</sup> Véase J. Escoto Eriúgena, *PP*, II, 550 B-C: “Merito quoque causae [primordiales] incompositae praedicantur. Sunt enim simplices omnique compositione omino carentes. Nam in eis est ineffabilis unitas inseparabilisque incompositaque armonia universaliter differentium seu similium partium copulationem supergrediens”.

<sup>34</sup> Véase R. D. Crouse, “‘Primordiales causae’ in Eriugena’s Interpretation of Genesis: Sources and Significance”, en *Johannes Scottus Eriugena*, 214-215.

elevación y pureza están más allá del alcance de cualquier intelecto creado y en virtud de esto se les da el nombre de “oscuridad”.

Eriúgena sugiere una analogía con el sol en el mundo sensible, el cual a menudo ciega y trae oscuridad a aquellos que no son capaces de percibir su luz superabundante.<sup>35</sup> No hay intelecto creado que sea capaz de descubrir la esencia de esas causas, es decir, de determinar qué son (*quid essent*), sólo el único que las formó “en el Principio” puede hacerlo.<sup>36</sup> Por ello las causas primeras en cuanto formadas en la sabiduría del Padre son oscuridad incomprensible, pero cuando se manifiestan en sus efectos, se iluminan y llegan a ser accesibles al conocimiento.<sup>37</sup>

Pero aun cuando las causas sean coeternas con Dios, no son consubstanciales inmediatamente con Él, o como Eriúgena prefiere decir, no son totalmente coeternas (*non omnino*). Pues las causas pertenecen al dominio de las manifestaciones divinas, y lo que es creado no puede ser nunca totalmente coeterno con el Creador, puesto que esto implicaría una identidad que no está dispuesto a admitir.<sup>38</sup> De este modo, las causas existen sin ninguna clase de orden temporal, no tienen en sí mismas la razón de

---

<sup>35</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, II, 550 C-D: “Abyssus enim dicuntur propter earum incomprehensibilem altitudinem infinitamque sui per omnia diffusionem, quae nullo percipitur sensu nullo comprehenditur intellectu praeque ineffabili suae puritatis excellentia tenebrarum nomine appellari meruerunt. Nam et sol iste sensibilis intuitibus eum saepe ingerit tenebras non ualentibus eximium sui intueri fulgorem”.

<sup>36</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, II, 550 D-551 A: “Nam priusquam in spiritualium essentialium numerositatem procederent nullus intellectus conditus cognoscere eas potuit quid essent et adhuc tenebrae sunt super hanc abyssum quia nullo percipitur intellectu, eo excepto qui eam in principio formauit”.

<sup>37</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, II, 552 A: “Principales itaque causas et in ea quorum causae sunt proueniunt et principium, id est sapientiam patris in qua factae sunt, non reliquunt et ut sic dicam sicut in se ipsis permanentes inuisibiles tenebris suae excellentiae semper absconditae in effectibus sui ueluti in quamdam lucem cognitionis prolatae non cessant apparere”.

<sup>38</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, II, 561 C: “Nam filium patri coaeternum esse omnino credimus, ea uero quae pater facit in filio coaeterna esse filio dicimus, non autem omnino coaeterna. Coaeterna quidem quia numquam fuit filius sine promordialibus naturarum causis in se factis, quae tamen causae non omnino ei in quo factae sunt coaeternae sunt. Non enim factori facta coaeterna esse possunt. Praecedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coaeterna sunt ita sibi inuicem coadunantur ut nullum sine altero possit manere quia coessentialia sunt”.

su propio ser que lo reciben del Creador, el único que es verdaderamente sin comienzo (*Anarchos*); es por ello que la eternidad no es una propiedad que posean cabalmente las causas, y sólo la comparten por participación.<sup>39</sup>

Precisamente la noción de participación constituye un punto clave en el desarrollo del libro III del *Periphyseon*. Para explicar su sentido, nuestro autor recurre a “ejemplos de la naturaleza”: las aguas que surgen de una fuente y fluyen por el lecho del río hasta que vuelven a su origen por conductos recónditos, son imagen de la bondad, la esencia, vida y sabiduría divinas que de Dios provienen y se distribuyen a todas las cosas siempre fluyendo de lo superior hacia lo inferior.<sup>40</sup> De este modo, todo cuanto es, expresa una teofanía, manifestación de lo oculto, cuerpo de lo incorpóreo, definición de lo infinito. Introduce asimismo otro ejemplo tomado de la naturaleza humana: nuestro entendimiento, de suyo invisible e incomprendible, se manifiesta en signos sensibles como las palabras o la escritura, sin que por ello abandone su inmovilidad y su silencio.<sup>41</sup>

La esfera de las causas es la realización más perfecta de la creación: consideradas en relación a los efectos con que ellas están fecundadas, estas causas se describen como *factae* o *creatae*, y cuando son vistas como subsistiendo en la Palabra divina, adquieren la descripción de *aeternae*. Cualquier cosa que es creada no es nada más de lo que es en sí misma, y subsiste sólo mientras participa del Creador. Por ello Eriúgena dice: “La Palabra de Dios hace todas las cosas y está hecha en todas las cosas”.<sup>42</sup>

Esta doctrina representa una combinación ecléctica de varias doctrinas precedentes que incluyen la teoría de las formas o ideas platónicas, la discusión sobre los nombres divinos de Dionisio y la noción estoica, reelaborada por Agustín, de las razones eternas (*rationes aeternae*).<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, II, 561 D-562 A: “Non enim uera est aeternitas quae quoddammodo incipit esse sed uerae aeternitatis, quae *anarchos* est, hoc est omni caret principio, participatio est”.

<sup>40</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 632 C.

<sup>41</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 4, 634 A.

<sup>42</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 646 C: “...ergo ipsum uerbum dei et omnia facit et in omnibus fit”.

<sup>43</sup> D. Moran, “El idealismo en la filosofía medieval: el caso de Juan Escoto Eriúgena”, *Areté*, (15) 2003, 136 y ss.

En suma: el pensamiento de Dios, comprendido como Logos o Verbum, contiene en una única forma todas las razones de las realidades individuales; y estas razones o causas son productivas de las cosas. Su número es infinito y ninguna tiene prioridad sobre otra: el Ser no es primero que la Bondad. Cada una es una divina teofanía, un sentido con el cual se manifiesta la divina naturaleza. La verdadera naturaleza de las causas es fluir desde ellas mismas, produciendo sus efectos. Esta procesión crea el universo desde el más alto género a la más pequeña de las especies. Para la comprensión de esta procesión, Eriúgena acepta principios neoplatónicos: lo bueno produce lo bueno, causas incorpóreas producen efectos incorpóreos, causas eternas producen efectos eternos.

Y puesto que las causas son inmateriales, intelectuales y eternas, los efectos creados también lo son. Eriúgena piensa que las causas y los efectos son mutuamente dependientes, son términos relativos:<sup>44</sup> una causa no es causa a menos que produzca un efecto, y un efecto siempre lo es en razón de una causa.

De manera que las causas primordiales no sólo fueron creadas en el Verbo, sino que son el mismo Verbo, y en Él su duración es eterna, pues "todo lo que en el Verbo divino es substancialmente, es necesariamente eterno, porque nada existe fuera del mismo Verbo".<sup>45</sup>

### **3. EL Tiempo: su esencial enlace con la eternidad**

El tiempo hace su aparición con la generación del mundo físico. Y como ha demostrado Carlos Steel<sup>46</sup>, para explicar esta generación es necesario retomar la analogía entre el conocimiento creador de Dios y el conocimiento humano, estableciendo, nuevamente, a partir de él, su vinculación con las cosas, reiterando el anterior esquema explicativo aplicado a las causas primeras.

Eriúgena sostiene que la sabiduría creadora que está en la Palabra de Dios ve todo lo creado en Sí mismo antes de que pueda llegar a la existencia fuera de la mente divina, y este ser percibido por la mente de Dios es la

---

<sup>44</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, V, 910 D.

<sup>45</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 642 A.

<sup>46</sup> Véase C. Steel, "La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Erigène", en Ch. Wenin (ed.), *L'homme et son univers au moyen âge. Actes du 7e Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain-la Neuve, 1986, vol. 1, 206.

verdadera sustancia de las cosas; del mismo modo, la sabiduría creada que corresponde al hombre conoce lo creado antes de que adquiriera existencia en sí. De esta manera, el concepto contenido en la Palabra divina es causalmente primero, esencia creadora de todo lo que ha sido creado, mientras que el conocimiento propio del hombre forma la segunda esencia y es efecto del conocimiento superior divino.<sup>47</sup>

El pensamiento que aprehende el objeto, ocupa una posición en la jerarquía del ser incomparablemente superior a la de ese objeto en sí mismo. El conocimiento divino del universo de las cosas, que está fundado en la sabiduría divina es, en sentido ontológico, significativamente superior a las cosas en sí mismas.<sup>48</sup> Las cosas son más reales cuando están en el pensamiento divino que en sí mismas; su verdad, eterna e inmutable substancia (*ousia*), es su idea contenida en la *virtus gnostica*. Es ahí donde una cosa existe de manera verdadera, ya que sólo ahí es inmutable, y el hecho de su existencia en el mundo circunscrito por el espacio y el tiempo no es sino una manifestación de su esencia eterna hecha posible sólo gracias a una serie de accidentes.<sup>49</sup> De este modo, el pensamiento es creador con relación al orden físico.

Eriúgena no estipula una “doble” esencia de las cosas, es más bien una y la misma esencia considerada, por un lado, en sus causas y por otro, en sus efectos.<sup>50</sup> Dios constituyó en el hombre la creación entera como objeto de conocimiento humano. Se puede decir que el hombre posee un cono-

---

<sup>47</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 778 D-779 A: “Ut sapientia creatrix (quod est verbum dei) omnia quae in ea facta sunt, priusquam fierent, vidit, ipsaque visio eorum quae priusquam fierent visa sunt vera et incommutabilis aeternaque essentia est, ita creata sapientia (quae est humana natura) omnia quae in se facta sunt, priusquam fierent, cognovit, ipsaque cognitio eorum quae priusquam fierent cognita sunt vera essentia et inconcussa est”.

<sup>48</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 766 B: “Quod enim intelligi melius esse, quam quod intelligitur, ratio edocet. Nam si rerum omnium cognitio in divina sapientia subsistit, meliorem esse incomparabiliter eam rebus omnibus quarum cognitio est non temere pronuntiarim”.

<sup>49</sup> J. Trouillard, “La ‘Virtus gnostica’ selon Jean Scot Erigène”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1983 (115), 334 ss.

<sup>50</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, IV C: “Non quod alia sit omnium essentia (ut saepe diximus) in verbo, alia in homine, sed quod unam eademque, aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur”.

cimiento innato del Universo, pero en su estado presente este conocimiento está borroso como resultado del pecado original, y sólo después de una renovación radical de la naturaleza humana recuperará su perfección y verdad primitivas.<sup>51</sup> Sin embargo, esta reconstitución del orden natural requiere un esfuerzo que Eriúgena compara con “los dolores del parto” y “con el sudor del rostro”, que acompañan el proceso de adquisición del “pan” del conocimiento. En su estado actual el hombre no posee la habilidad de contemplar la verdad de forma inmediata con su intelecto.<sup>52</sup>

El mundo es el conjunto universal de las cosas sensibles y no sensibles, pero que se derivan de las causas primordiales por la acción del Espíritu Santo que distribuye y multiplica. Eriúgena piensa que todos los cuerpos están constituidos de materia y forma. Y nos brinda una opinión particular de la materia: no tiene forma, ni color, no es visible, es incorpórea; y por lo mismo, no es objeto apropiado de los sentidos, sino de la razón. Se constituye a partir del conjunto de muchas y diversas cualidades, también incorpóreas; y se transforma en los distintos y variados cuerpos, a medida que se le añaden las formas y los colores,<sup>53</sup> idea que como ha mostrado Richard Sorabji, ya está presente en los escritos de los cristianos neoplatónicos griegos.

En efecto, Gregorio de Nisa, Juan Filópono y Basilio desarrollaron la concepción plotiniana según la cual las cosas materiales son concebidas como sustancias inmateriales, rodeadas por propiedades inmateriales que, combinadas entre sí, dan la apariencia de materialidad y de corporeidad.<sup>54</sup> Escoto

---

<sup>51</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 769 B-C: “vera cognitio humanae naturae insita est, quamvis dahuc inesse ei lateat seipsam, donec ad pristinam integritatem restitatur, in qua magnitudinem et pulchritudinem imaginis in se conditae purissime intellectura est, et nihil eam latebit ex his quae in se condita sunt, divino lumine ambita et in deum conversa, in quo omnia perspicue contemplabitur”.

<sup>52</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 855 A-B: “Mulieri quoque dixit: Multiplicabo erumpnas tuas et conceptus tuos in labore paries filios [...]. Propterea autem erumpnas et conceptus filiosque exteriori sensui divina deputat auctoritas, quoniam omne studium sapientiae omnisque mentis conceptio, puraque veritatis cognitio a sensibus corporis auspiciis sumunt, ab inferioribus ad superiora, et exterioribus ad interiora ratione gradatim ascendente”.

<sup>53</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP* III, 662 C-D.

<sup>54</sup> R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres, 1983, 287-296.

Eriúgena es un admirador y traductor de Gregorio de Nisa y asimila esta concepción según la cual tanto la corporeidad como la materialidad son consecuencias de la percepción humana de la realidad después de la caída.

Tampoco esta tercera naturaleza se distingue del Verbo, porque la razón nos obliga a pensar que en el Verbo existen las causas primordiales y sus efectos. Por lo que en Él también subsisten los lugares y los tiempos, las sustancias, los géneros y las especies, y hasta los números o individuos con todas sus características cualitativas. Es decir, en el Verbo coexiste todo lo que constituye el universo de las cosas creadas, tanto del mundo sensible como del inteligible y hasta del angélico.<sup>55</sup>

El mundo es creado, lo dice la Escritura, y es temporal pero también eterno, porque subsiste en el Verbo *ab aeternitate*, y esto lo confirma la razón. Pero la conciliación de eternidad y creación constituye un misterio que la mente humana nunca podrá descifrar; por lo cual el misterio es parte de la explicación del Eriúgena. Pero también el filósofo irlandés acostumbra decir que este problema es más bien aparente que real, porque las cosas que se dan en el espacio-tiempo y que están distribuidas en los géneros y en las formas del mundo sensible no son, en realidad, distintas de las causas primordiales, que existen en Dios y son Dios mismo. No hay dos sustancias diversas sino dos modos distintos de entender la misma sustancia: en la eternidad del Verbo o en el transcurso de la temporalidad. Así, por ejemplo, no hay dos sustancias hombre, una como causa primordial y otra como especie y género en el mundo. En el hombre hay una sola sustancia que se puede comprender de dos maneras: en su causa intelectual o en los efectos creados. Entendida del primer modo, no está sujeta a mudanza; en el segundo modo, en cambio, está sometida al movimiento. En el primero está libre de sus cualidades accidentales; en el segundo, que resulta de la composición de cualidades y cantidad es susceptible de comprensión intelectual.<sup>56</sup>

La realidad finita requiere en el sistema eriugeniano de lo infinito para su inteligibilidad y acabamiento. Eriúgena considera que el mundo finito, material, espacio-temporal es incompleto e inadecuado en su ser. La realidad verdadera, en cambio, es infinita, ilimitada, sin principio, incomprensible.

---

<sup>55</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 666 B-C.

<sup>56</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, IV, 771 B.

Eriúgena busca formas de articular este conocimiento de la realidad como un todo infinito en el que tanto el Creador como la creación están implicados e incluidos, y adopta la estrategia del Pseudo-Dionisio de usar afirmaciones y negaciones para aseverar la naturaleza dialéctica de las relaciones en el interior de esa totalidad.

¿Cuál es el estatuto ontológico de los efectos creados? Por naturaleza ellos son eternos e incorruptibles, pero además, las cosas están extendidas espacial y temporalmente. Piensa que incluso hay dos tipos de tiempo: un tiempo sin cambio, una *ratio* en el pensamiento divino<sup>57</sup> y un tiempo corruptible.

Siguiendo a Gregorio de Nisa, Eriúgena sostiene que las apariencias sensibles, corpóreas de las cosas, son producidas por las cualidades o circunstancias del lugar, y del tiempo, que sobrevienen a la esencia eterna e incorpórea. Lugar y tiempo son delimitaciones que proceden desde el pensamiento.<sup>58</sup> Y así como la sustancia en sí misma es incorpórea, las categorías de espacio y de tiempo también lo son;<sup>59</sup> de manera que estas categorías resultan metafísicamente anteriores a las cosas incluidas en dichas categorías.<sup>60</sup>

La cosmología del Eriúgena nos ofrece un nuevo cuadro jerárquico: Dios emana como el Verbo, quien a su vez emana como el Espíritu. Ambos, Hijo y Espíritu, son la vida del mundo. El Verbo es la causa primaria de todas las cosas que produce las razones seminales, las que, a su vez, causan los elementos de los que se derivan los cuerpos visibles. Las razones son superiores a los elementos y los elementos a los cuerpos físicos.<sup>61</sup> Los elementos no están incluidos en el ámbito de lo temporal sino que están por encima de esta región. Pero se asocian con el tiempo y el lugar en cuanto son contenidos por ellos.

Ahora bien, si una cosa existe en su causa, ¿qué hay en la cosa que no sea su causa? ¿De qué materia la causa creó su efecto? La Autoridad responde que las cosas fueron hechas de la nada, pero, ¿qué significa esta nada de la cual creó todo la Bondad suma: la privación de toda esencia, o sustancia, o accidente, o bien la excelencia de la divina superesencialidad?<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP.*, V, 906 A.

<sup>58</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP.*, I, 485 B.

<sup>59</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP.*, I, 479 A.

<sup>60</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP.*, I, 482 B.

<sup>61</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP.*, III, 696 A.

<sup>62</sup> J. Escoto Eriúgena *PP.* III, 634 A-B.



Para responder el Eriúgena excluye primero la falsa solución que consiste en negar, para salvar el carácter creado, y por tanto temporal de las cosas de este mundo, una materia informe y eterna en el Verbo.<sup>63</sup> La nada no significa una materia con la que Dios fabricó el mundo, no es causa de la cosa, ni algo coesencial y coeterno con Dios, o subsistente por sí mismo fuera de él.<sup>64</sup>

Para explicitar su doctrina aduce varios textos de Dionisio, y nos señala él mismo el pasaje que juzga decisivo; corresponde a la *Epístola ad Titum*, allí el Areopagita dice que Dios “se hace” (*fit*) en todas las cosas.<sup>65</sup> Juan Escoto ve en dicha afirmación el único modo de resolver verdaderamente la dificultad, y concluye:

Todas las cosas que son, simultáneamente se dicen eternas y hechas no de un modo incongruente, pues en ellas se hace la misma Sabiduría [que hace todas las cosas y es la causa en la cual y por la cual son tanto eternas como hechas, eternas (en sus causas) y hechas (en lo real)].<sup>66</sup>

Y dado que nada está fuera de Dios, la creación de la nada no puede significar creación de algún principio exterior. Dios crea desde sí (*a se*) y lo creado permanece en Él.

Pero tampoco creó “algo coesencial con Él de lo que es hecho en el Hijo todo cuanto quiso que fuera hecho”. Y procede a dar una explicación de este punto de vista:

Cuando oímos que todas las cosas son creadas de la nada (...) [se ha de entender] que siempre estuvieron en el Verbo de manera causal, en su virtud y en su potestad, más allá de todo espacio y tiempo, de toda generación local y temporal, de toda forma y especie conocida por el sentido y el entendimiento, de cualquier cualidad y cantidad, y de cualquier otro accidente. Pero por otra parte, [las cosas] no fueron siempre, pues con anterioridad a la generación según formas, especies, lugares, tiempos y los otros accidentes, estaban por debajo de la sus-

---

<sup>63</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 636 B-638 B.

<sup>64</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 634 B-D.

<sup>65</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 645 D-646 A.

<sup>66</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 646 C.

tancia eterna de un modo inmutable [y desde ella] proceden y fluyen. [Por ello] no existían en orden a su generación, tampoco local o temporalmente ni según las propias formas y especies a las que advienen los accidentes”.<sup>67</sup>

El discípulo, tomando ocasión de la doctrina de los cuatro elementos, le objeta a su interlocutor que los cuerpos compuestos y corruptibles vienen de los elementos, y éstos, por su parte, son hechos de la nada. Sin inmutarse, el maestro contesta que de ser así, las causas primordiales, punto de doctrina ya discutido y aceptado, quedarían sin objeto. Pues ha de buscarse por qué se dicen causa, si no tienen efectos. Si todos los cuerpos proceden de los elementos, y los elementos desde la nada, la causa de ellos parecerá ser la nada. Y si esto es así, la nada no será nada, sino que será causa y como tal, mejor que aquello que causa; y, además, la nada será el Verbo de Dios en quien el Padre hizo todas las cosas. Pero es impío decir que el Verbo es nada por privación: la negación del Verbo significa en teología la excelencia de su naturaleza, no la ausencia de ser. Pues “una causa exterior al Verbo no sería sino el principio opuesto a Dios de los maniqueos, o la materia coeterna de los filósofos”.<sup>68</sup>

Eriúgena rechaza estas posiciones. No queda más que llevar la cuestión a las mismas causas primordiales. Podrá decirse respecto de estas criaturas sobre las cuales nada hay sino el Creador, que han sido hechas *de nihilo*. Pero puesto que eran siempre en el Verbo no pueden haber sido hechas de la nada, excepto de una nada que siempre haya existido. Y se repite el dilema: ¿Dónde ha existido esa nada? Ni en el Verbo ni fuera de Él.

Esta respuesta parece resolver la antítesis eterno-hecho distribuyendo los primeros opuestos en las dos regiones del ser posterior a Dios: por un lado, se subraya la eternidad de las ideas o causas primordiales, pero queda en la sombra su carácter de criaturas; y a la inversa, si las cosas que de ellas descienden y aparecen sensiblemente son –en el sentido expuesto– creadas, parece excluirse que se las pueda llamar eternas. Sabemos que es así por la autoridad de la Escritura, pero sólo el mismo Dios, en su *gnostica virtus*, conoce el modo como fueron creadas las cosas en el Verbo.

---

<sup>67</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 665 A - B.

<sup>68</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, 664 C.

Por eso no se avergüenza de ignorarlo al fin del largo negocio presente, pues el Verbo en quien todo es hecho y eterno, todo lo hace y en todo es hecho.

En la criatura corporal y visible Dios fijó el término de su descenso y de su aparición: es ella un vestigio de la divina naturaleza pero sólo los pocos que han sido purificados por la virtud y la ciencia, como Abrahán y los demás Patriarcas, como Moisés ante la zarza y en la cima del monte, como los Apóstoles en la Transfiguración de Cristo, llegan a ver en ella y por medio de ella al Verbo de Dios, que en todos subsiste.

### **Nuestro balance**

Más allá de las oscuridades de los capítulos transitados, el Eriúgena nos ofrece una doctrina cuyos rasgos fundamentales son suficientemente definidos.

La nada que está en el origen de las cosas creadas concebida como ausencia de ser, y sin duda aceptada realmente por el Eriúgena en algún momento, sólo es un punto de partida dialéctico, cuya inconsistencia es mostrada a través de la incompatibilidad con otras tesis suyas suficientemente aprobadas: la eternidad de todas las cosas en la sabiduría divina y la derivación de la totalidad del mundo corpóreo a partir de elementos inteligibles. Es desde Dios mismo que ocurre el descenso de la superesencialidad a la multitud de las esencias. La única verdadera nada es la bondad divina que trasciende todas las cosas, la única verdadera creación es la eterna condición de las cosas en el Verbo de Dios.

El inmaterialismo intelectualista de Eriúgena difiere del idealismo moderno en tanto no está motivado por una consideración epistemológica de argumentos escépticos con relación a la existencia del mundo externo, sino más bien por una consideración teológica de las consecuencias de la doctrina de la creación divina. Eriúgena considera que el mundo es la expresión de la mente divina en la que están contenidas todas las cosas. Más aún, siguiendo la tradición neoplatónica niega la existencia de la materia como un principio independiente y considera que la *creatio ex nihilo* significa una *creatio ex deo*.

Su preocupación, al igual que la de los escritores de la patrística griega, fue la de articular un concepto de creación que evitara el paradigma forma-materia; por ello concibe la creación como auto-expresión o auto-manifestación, una creación como teofanía.

El primer acto de Dios es el de su auto-constitución como ser manifiesto, acto que coincide con el desbordamiento o efusión de la naturaleza divina en la creación de todas las cosas. La auto-expresión de Dios es también su auto-manifestación en el mundo de las causas y efectos, y es motor de la creación del universo. En este sentido, podemos afirmar que para el Eriúgena la intelección precede al ser.

Su filosofía no constituye un sistema entendido como mediación demostrativa, sino como *voluntad de explicación articulada y unitaria de la realidad en cuanto una*. Sin embargo, su doctrina es más que mera correlación de ideas o un simple conjunto de verdades entrelazadas. Responde a una decidida voluntad para desentrañar la articulación de todo cuanto es, aunque ese intento no se formule como proyecto sistemático. Diríamos que es un ordenamiento no reflexivamente legitimado “*de iure*”, sino “*de facto*”; pero tampoco es arbitrario o casual.

Este sistema describe un movimiento que parte de Dios y vuelve a Dios, desde la auto-posición a la recuperación de unidad, pasando por la dispersión de lo múltiple, lo diverso y lo plural; es figura cuyo principio y final coinciden en un mismo punto que designa una unidad que todo lo abarca, sintetizando en sí lo estático y lo dinámico.

Una creación así concebida unifica la cosmología con la metafísica. Es desde este peculiar punto de partida, que aparecen enlazadas las nociones de tiempo y de eternidad; sin embargo la comprensión acabada de esta íntima unidad sólo tiene un alcance limitado y precario para la razón humana.

Eriúgena sostiene inequívocamente que Dios no fue temporalmente anterior al universo sensible sino sólo causalmente anterior a él. Dios no precede al universo con respecto al tiempo, pues: “es claro que el universo de criaturas es eterno en el Verbo de Dios”. La eternidad corresponde a las causas primeras que “fueron hechas por el Padre, en su Verbo Unigénito, de un modo súbito, todas a la vez y desde toda la eternidad”.<sup>69</sup> La temporalidad corresponde, en cambio, al mundo corpóreo que procede desde lo inteligible. Eriúgena procura vincular así, la simplicidad y eternidad propias de Dios con la temporalidad de los múltiples efectos causados.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 635 C-D.

<sup>70</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 646 C.

Hay una relación entre el tiempo, propio de los seres materiales en cuanto son generados en formas y espacios diferentes; y la eternidad que le conviene tanto a Dios como a las criaturas por cuanto son eternas en el Verbo.<sup>71</sup>

El tiempo, visto como “imagen de la eternidad”, exige un desplazamiento en círculo capaz de “salvar” lo sensible y redimirlo de su condición precedera, para asemejarlo en lo posible a su modelo eterno.

La realidad se da y acontece como despliegue. El ser pleno se da como acontecer. Ese movimiento describe dos amplias y profundas trayectorias de sentido: una, de procedencia universal, y otra, de retorno. El círculo de la unidad necesita de este profundo dinamismo para dar lugar a su verdadera totalidad. Y así, la eternidad de Dios no excluye su propio dinamismo ontológico y temporal.

Pero esos dos movimientos revisten cada uno su propio matiz. El primero es preferentemente ontológico, por cuanto causa el despliegue de los diversos niveles de realidad hasta alcanzar en sus confines a la materia y lo corpóreo. El segundo es preferentemente ético porque subraya e incluye las disposiciones que propician la recuperación de la unidad perdida. Y marca un sentido a la existencia, que tiende a la meta final de la unidad perfecta, la unidad con Dios. Ambos movimientos guardan el secreto más profundo del ser, el conocer y el obrar.

En su interpretación bíblica el Eriúgena no ve la creación como una producción espacio-temporal, sino como la realidad profunda de todo cuanto existe y puede existir y que pertenece al campo de lo eidético, lo que llamamos realidad no es sino una desvaída y simple manifestación fenoménica. Y desde este ser se alcanza el campo de los cuerpos individuales que quedan afectados por las limitaciones espacio-temporales.

Eriúgena, siguiendo a Dionisio, ve a Dios descendiendo en el tiempo y extendiéndose en él; este movimiento refiere el *exitus* o *próodos* de Dios desde sí mismo. Y así, Dios es ambas cosas: en el tiempo y más allá del tiempo. En este sentido la temporalidad resulta un modo de ser divino y también, una *distentio* de la mente divina. Pero hay también una segunda emanación del tiempo debida al pecado. Resulta conforme a ello una *distentio* del alma del

---

<sup>71</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 640 C.

hombre, especialmente, del intelecto caído, emergiendo como una fuerza de corrupción más que como una modalidad de la naturaleza infinita de Dios. Y en este sentido el tiempo es lo que nos permite ver al mundo como finito y limitado; de allí las aproximaciones que se han hecho del pensamiento eriúgeniano respecto del formalismo kantiano aun cuando ambos pensamientos procedan desde contextos y exigencias epistemológicas diversas.

Su derivación del tiempo tiene una clara portada neoplatónica donde aparecen diferenciadas una región *allende* el firmamento y atemporal; y otra, de características témporo-espaciales.

Naturalmente ya Platón en el *Timeo* distinguió entre estos ámbitos propios del ser y del devenir, y definió el tiempo como la imagen móvil de la eternidad. El pensamiento de Eriúgena se mantiene en esta línea; pero refuerza la apuesta al argumentar que la verdadera criatura puede ser comprendida en dos sentidos: como eterna en Dios, o como temporal y espacialmente localizada, admitiendo así que toda criatura es, a la vez, hecha y eterna (*aeternaliter facta*).

Llegamos así a una conclusión de central importancia: el tiempo es un rasgo de la creación del cosmos, pero no es el rasgo definitivo. Creado, significa para Eriúgena manifestado o causado, y aún las cosas eternas deben ser causadas.<sup>72</sup>

Eriúgena se distingue de otros pensadores neoplatónicos en cuanto le asigna al hombre la doble posibilidad de ver la naturaleza caída en su aspecto temporal, y de verla también *sub specie aeternitatis*. Manifiesta, así, la doble y natural tendencia *-duplex intentio-* que le permite contemplar el mundo en su sentido aparente, y real, expresando una aptitud semejante a la del bifronte rostro de Jano que dirige su mirada, simultáneamente, sobre dos horizontes: el del tiempo y el de la eternidad.

---

<sup>72</sup> J. Escoto Eriúgena, *PP*, III, 677 A-B.