

ESTUDIOS

EL MUNDO COMO EXPRESIÓN DEL LÓGOS. LA CAUSA EMANATIVA

M^a Jesús Soto Bruna (Ed.)

Los artículos que componen este monográfico son resultado del Proyecto: “*Universitas rerum* y metafísica del Logos en la interpretación neoplatónica medieval del proceso emanativo-manifestativo de la causalidad. De E. Eriúgena a M. Eckhart”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Ref. : FFI2011-28729.

Cofinancia la publicación la Línea Especial Pensamiento Clásico Español del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra.

PATROCINA EL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y EL INSTITUTO DE ESTUDIOS
MEDIEVALES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD
DE NAVARRA

PRESENTACIÓN

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA
Editora

El problema de la causalidad ocupa un lugar central en la metafísica occidental, en tanto que tal especulación ha considerado que la recurrencia a ella tiene como objetivo asentar la multiplicidad y el devenir de los entes, a la vez que el establecimiento del estatuto de su dependencia ontológica respecto de una causa primera originante y fundante. En el recorrido histórico de esta metafísica –hasta el giro operado por el kantismo– la especulación ha tratado de comprender la multiplicidad y el devenir relacionándolos a la unidad y a la inmutabilidad del ser. Esta reducción se ha operado a lo largo de esta historia de tres maneras: 1) negando la diversidad y el cambio; suprimiéndolos en el ser uno e inmóvil; 2) afianzándolos desde una afirmación en cierto modo contradictoria en lo que se refiere a su irreductibilidad a la unidad inmutable del ser; 3) justificándolos mediante el recurso a la causalidad¹.

Es cierto, por otra parte, que la noción de causa “sugiere al lector contemporáneo contenidos conceptuales que en muchos aspectos son sustancialmente diversos de los que evocaba en el lector medieval. De hecho, para los contemporáneos –escribe Cristina D’Ancona Costa– el término ‘causa’ implica todo lo más la sola idea de consecuencia necesaria”².

1 Cf. THOMAS D’AQUIN, *Commentaire du Livre des causes*, intr., tr. et com. B. Decossas – J. Decossas, Paris, Vrin, 2005, 7.

2 TOMMASO D’AQUINO, *Commento al ‘Libro delle Cause’*, ed. C. D’Ancona Costa, Milano, Rusconi, 1986, p. 7. Cf. M. BUNGE, *La causalità. Il posto del principio causale nella scienza moderna*, trad. It. E. A. Painatescu, Torino, Boringhieri, 1970, 28: “Nei termini in cui viene intesa, la categoria di causa è sinonimo di ‘nesso causale’, vale a dire di quella connessione tra eventi che Galileo descrisse come ‘connessione ferma e costante’”.

Las diversas expresiones medievales sobre la causalidad –al menos en un cuadro palpable de tradición neoplatónica– relacionan el principio de causalidad tanto a la fecundidad de la bondad divina como a la autorreflexión del pensar absoluto³, desde la cual se comprende el uso del término *emanatio* a la hora de explicar la actividad de la causa primera⁴. En Juan Escoto Eriúgena, las fórmulas más frecuentes para fundar la alteridad se refieren a la “fecundidad de la bondad divina”⁵, la cual se difunde y de la cual emana el universo en sus diversas formas, manteniendo ella misma su “superesencialidad” e inefabilidad en cuanto, a la vez, pensamiento que expresa la anterioridad del que es uno respecto a lo múltiple; elementos todos ellos presentes en el cuadro de conceptual de la causa emanativa.

En la tradición eriugeniana es operante el, por así decir, “dogma” neoplatónico sobre la concepción de la causa primera. Según esa tesis, el Uno-*causa* está *en* todo y a la vez *sobre* todo: la causa primera es operante en lo que procede de ella, pero permanece en sí misma tal como es. Sólo de este modo puede ser pensada la diferencia del ente finito respecto de su origen⁶. Tal es el modelo de la causa emanativa propuesto en la proposición 35 de los *Elementos de Teología* de Proclo⁷; texto que Eriúgena mismo no podía ciertamente conocer, pero cuya doctrina se hallaba presente en la obra de Dionisio Areopagita⁸.

En realidad, a lo largo del medievo el término *emanatio* ha sido utilizado para expresar, tanto la causalidad creadora de Dios, como la manifestación inteligible de las Ideas en el Verbo divino “antes” de la creación. Y de ahí la ya clásica descripción de la creación que fijó el Aquinate en el siglo XIII: “... *emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emana-*

3 Cf. W. BEIERWALTES, “Autoconciencia absoluta. *Divina ignorantia ac vera est sapientia*”, en Eriúgena. *Rasgos fundamentales de su pensamiento*, Pamplona, Euns, 2009, 171.

4 Cf. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1998; A. RAMOS, “La causalidad del bien en Santo Tomás”, en *Anuario Filosófico*, 44 (2011), 111-127, número dedicado a *Causalidad y manifestación en el neoplatonismo medieval*, editado por M. J. Soto; L. E. CORSO DE ESTRADA, “Unidad y jerarquía cosmológica en la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller”, en *Anuario Filosófico*, 44 (2011), 74-94; E. REINHARDT, “La causalidad en la creación según Thierry de Chartres”, en *Anuario Filosófico*, 44 (2011), 53-74.

5 Cf. II, 562B-562C; 580C-581B; según, asimismo, W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, o.c., 162: la explícita referencia a Eriúgena en el aspecto que nos ocupa.

6 Cf. W. BEIERWALTES, “Unterschied durch Unterschiedenheit. Meister Eckhart”, en ID., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1980, 75-97.

7 Sobre la concepción de la dialéctica en la metafísica de Proclo: J. CLEARY, “El papel de las matemáticas en la teología de Proclo”, en *Anuario Filosófico*, 33 (2000), 67-86, número dedicado a *Revisión del Neoplatonismo (I). Claves histórico-sistemáticas y presencia de la tradición neoplatónica*, editado por M. J. Soto.

8 Cf. CH. ERISMANN, *L’homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2011, 197.

tionem designamus nomine creationem”⁹, explicando así que el acto creador se dirige propiamente al ser, sin materia previa o supuesto alguno¹⁰ y, por lo tanto, es creación *de la nada*.

Convenimos entonces con las siguientes conclusiones de D. Moran: “Los escritores de la tradición Neoplatónica Cristiana desde Dionisio el Areopagita a Nicolás de Cusa han sido acusados de confundir el ser de la criatura con el ser divino, una herejía que más tarde recibió el nombre de ‘panteísmo’”. Resulta no obstante engañoso “hablar de la mutua modificación del discurso afirmativo, negativo y metafórico, como una ‘dialéctica’, refiriéndose a la dialéctica de Hegel, sin más clarificación. Dionisio, Eriúgena, Eckhart y Cusano se vieron llamados hacia una *docta ignorantia* en la que nada es anti-dialéctico y anti-metódico, incluyendo un desplazamiento del sujeto fuera de los reinos del conocimiento objetivo”. O también, usando una frase de Eriúgena, los escritores de esta tradición buscan un *infinitus intellectus*, o *multiplex teoría*, una visión multi-perspectivista de la realidad, en la que a través de su habilidad de apoyar puntos de vista alternativos e incluso contradictorios, finalmente converge con la visión divina, dando un significado en cierto modo “doble” al término, *visio dei*. El intelecto humano purificado se une con la intelección propia divina en el más alto conocimiento de lo desconocido¹¹.

La temática que acaba de introducirse es precisamente la que se plantea en la siguiente serie de artículos, los cuales exponen –dentro de una amplia línea histórica– diversas consecuencias o conclusiones que se derivan de una metafísica del Logos que incluye la emanatividad de la cusa. Se ha pretendido abarcar el período tardo-antigua y un breve recorrido hasta comienzos de la modernidad; haciendo de este modo manifiesto que el tema abordado ha interpelado en la historia de la filosofía a pensadores que se han preguntado por el estatuto de lo finito en relación a un primer intelecto; de un modo quizá más especial en la Edad Media.

Recorriendo de un modo histórico los trabajos que componen este monográfico, se advierte que el planteamiento de la causalidad y de retorno *ad unum*

9 *Ib.*, a. 1, resp.: “Unde, si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod praesupponatur huius emanationi. Idem autem est *nihil* quod nullum ens. (...) Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil”.

10 Aunque introductoria, considero precisa en sus términos la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino referente a la creación presentada por L. RENAULT, en su libro *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, París, Presses Universitaires de France, 1995, en el capítulo titulado: “Création et distinction”, 50-70. Cf., para el segundo tema que he mencionado, la cuestión 27 de la *Summa Theologiae* (S Th).

11 Cf. D. MORAN, “*Spiritualis Incrassatio*: Eriugena’s Intellectualist Immaterialism: It is an Idealism?”, en S. GERSH – D. MORAN, (eds.), *Eiugena, Berkeley, and the Idealist Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2006, 131-135.

se plantea desde una perspectiva epistemológica en el pensador tardo-antiguo Evagrio Pónico. Como afirma el autor de este, Rubén Peretó: “La *Kephalaia gnóstica* de Evagrio Pónico es la última obra de su trilogía dedicada a describir los estadios de la vida espiritual o camino de retorno hacia la Unidad”; retorno a lo Uno, entonces, como elemento decisivo en la emanatividad, según se ha apuntado más arriba.

El tema es planteado en clave gnoseológica, dado que el problema del conocimiento impregna –afirma el autor– toda la metafísica de Evagrio Pónico. Siendo Dios la Unidad primitiva –herencia de tradiciones platónicas y estoicas– es preciso que el hombre pase las tres etapas cognoscitivas para acceder a la Unidad. El final del camino supone un cierto gnoscitismo. Este último supone una elevada contemplación de los *logoi* o razones a partir de las cuales fueron creadas todas las cosas. Finalmente, y en consonancia con ello, la ignorancia del no saber, permite reconocer a la persona la expresión de un Logos que se manifiesta al conocimiento en forma de representaciones.

Ya en plena Edad Media, y en este caso, en Tomás de Aquino, continúa un planteamiento gnoseológico en lo que se refiere al autoconocimiento de Dios en su Verbo o Logos, donde conoce todas las criaturas. Así lo expone el artículo de Juan José Herrera, al comentar la recepción tomasiana de *Metaphysica XII*. Advierte bien la diferencia del objeto del conocimiento divino en el pensador antiguo y en Aquinas. Y es que “El Aquinate –expresa Herrera– no explica el conocimiento divino del mndo sin recurrir a la causalidad que Dios ejerce sobre él”.

Como herencia dionisiana, se afirma que Dios, principio fundante del ente finito, contiene todas las perfecciones que constituyen el universo, no según la manera como se encuentran en el mundo (material, temporal, compleja), sino conforme al modo de ser divino (inmaterial, intemporal, simple)”. Y ya en la cuestión *De scientia dei* de la *prima pars*, se explica bien la independencia del conocimiento divino que no depende de otra cosa sino de sí mismo; y por ello conoce todas las cosas tal como se conoce a sí mismo. Por ello, finalmente, la criatura es expresión –clave en la causa emanativa– del Logos divino.

Una Metafísica de Logos en Aquinas, en la que se expone explícitamente la relación entre la creación y el conocimiento, es expuesta en el artículo de Alice Ramos. La autora parte de los Comentarios del pensador del XIII a san Juan; hallando en la expresión *in principio* la razón de la inteligibilidad del mundo. Es analizada minuciosamente la noción de Verbo o Logos, como principio de del autoconocimiento divino y, desde es, del conocimiento divino de las cosas.

En el Logos divino vienen, por así decir emanados los seres que han de ser creados; los cuales no se distinguen de Dios mismo. Esta tesis constituye

el principio para la comprensión de la causa emanativa en Tomás de Aquino, quien considera la creación como la emanación de todo el ser a partir de la causa primera que es Dios. A este respecto, Alice Ramos realiza un minucioso análisis del significado de una “metafísica del Logos”, en la que la noción de “palabra” sobrepasa el significado que pudiera tener en Platón Aristóteles. La persona humana descubre finalmente su procedencia, y siguiendo el esquema *exitus-reditus* –presente en la causalidad emanativa, comprende su origen y su fin, como retorno al que es uno y causa.

A finales del siglo XIII y comienzos del XIV Dietrich von Freiberg, según muestra el artículo de Juan Fernando Sellés, recogiendo fuentes neoplatónicas –como Pseudo Dionisio, Proclo, Porfirio y algunas proposiciones Eckhartianas, así como a Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino– plantea la cuestión del conocimiento desde los *concepcionales* “en virtud de la dimensión cognoscitiva humana que los conoce.

En su metafísica, el Maestro Teutónico trató acerca de la cuestión de la emanación concebida como creación. “En *De animanitione coeli* Dietrich mantuvo que el primer proceso causal es por *emanación*”, escribe Sellés. En consonancia con el concepto de causalidad emanativa en una metafísica del Logos, aquí, el concepto de creación-emanación se realiza mediante intelección.

Ya en el siglo XV, la temática sobre la metafísica del Logos renueva su planteamiento desde la visión intelectual divina, como lo muestra el artículo de Soto-Bruna. En efecto, su trabajo sobre Nicolás de Cusa, viene a preguntarse, en el contexto de la causalidad emanativa: ¿Cuál es la entidad de lo finito según la concepción del *De visione Dei*? La respuesta de Nicolás de Cusa es precisa: *visione tua sunt*. Este principio de su pensamiento plantea la cuestión de la identidad propia de lo finito en tanto que diferente del in-finito. La *coincidentia oppositorum*, que es el principio de la *docta ignorantia*, demuestra cómo la verdad de lo finito aparece determinada por el Absoluto, al mismo tiempo que nos muestra la forma en que la verdad de lo finito aparece determinada por el Infinito, a la vez que nos muestra la forma bajo la cual la verdad del Infinito nos es accesible; en definitiva, enseña aquello que es más propio del ser de lo finito: que es una expresión del Infinito que se manifiesta. Esta expresión nunca coincide con lo que es expresado, pero requiere la presencia de lo expresado en su expresión, para que esta última llegue a ser “algo”.

La finitud se presenta aquí como una limitación (*visus contractus*), en la diferencia y en la alteridad, pero a la vez fundamentada por el *visus abstractus* de la divinidad; se puede entonces decir que el ser finito es la autoexpresión del Absoluto desde la forma de la alteridad. La tesis que parece recorrer las páginas del Cusano –en lo que se refiere al estatuto ontológico de lo finito– afirma que la identificación de *videre* y *creare* en Dieu explica bien que la visión omnia-

barcante de la divinidad se manifieste ella misma como fundamento creador de todo ente finito (*esse creaturae est videre tuum et pariter videri*). De este modo el *videre* del Dios invisible se manifiesta en la finitud: lo que es creado o visto, en el sentido de la teofanía clásica, es la visibilidad de Dios (*videre tuum est creare tuum*); se trata de una visión activa de la *visio divina* en lo que se refiere al ser y al devenir de lo finito. La creación de lo finito depende de la visión de Dios, y puede entonces recordarse que la finitud es lo que es gracias a la mirada de Dios (*in eo enim quod omnes vides, videris ab omnibus*). En esta concepción se advierte la explicación que Juan Escoto Eriúgena había dado de la creación: Dios crea en sí mismo *viéndolo* todo en sí mismo. La criatura se presenta, desde la creación como manifestación del ver absoluto, siendo una visión creada del ver absoluto.

El monográfico, y desde este recorrido histórico, concluye con la cuestión de la inteligibilidad, posibilidad y bondad en la controversia *De amore dei possibilium* en la escolástica tardía. Autores como Cayetano, Bañez, Suárez y Gabriel Vásquez preanuncian una moderna metafísica del logos que se encontrará en la idea de los posibles en la mente divina, según la filosofía de Leibniz.

El artículo, entonces, de Agustín Echevarría viene a mostrar cómo la contención de la totalidad en el primer principio es una cuestión que llega a la modernidad. En este caso, desde la controversia esencialista en la que se invierte el planteamiento clásico de una metafísica del Logos, pero que invita a pensar cómo podría, en la actualidad, repensarse la relación entre el Logos primero y la causa emanativa.

El monográfico que acaba de presentarse, puede concluirse, esboza tanto el tema central de una metafísica del Logos, esto es la intelección divina como principio del ente, como la capacidad intelectual humana de desvelar aquello que se “oculta” en la causalidad del ser. Lo hace en autores representativos, que, además de iniciar y cerrar el período medieval del pensar, se insertan en una corriente de pensamiento de carácter neoplatonizante que incluye a su vez una metafísica creacionista.