

Eriúgena y Spinoza frente a la dialéctica de la causalidad*

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA

§1. Introducción. Aspectos medievales de la causalidad: una lectura moderno–contemporánea

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 causalidad.¹

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

* Este trabajo forma parte de mi actual proyecto de investigación: «Unidad y pluralidad del *Logos* en el mundo. *Explicatio y ratio naturae* (ss. IV-XIV). Hermenéutica medieval» (Ref.: FFI2015-63947-P y PIUNA 2016).

¹ Cfr. Béatrice et Jérôme Decossas, Intr., tr. et com., *Thomas d’Aquin. Commentaire du Livre des causes* (Paris: Vrin, 2005), p. 7.

² Tommaso D’Aquino, *Commento al Tommaso D’Aquino, Commento al «Libro delle Cause»* (Milán: Rusconi, 1986), p. 7. Cfr. Mario Bunge, *La causalità. Il posto del principio causal nella scienza moderna*, trad. It. de Emilio A. Painatescu, (Turín: Boringhieri, 1970), p. 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

Plantear aquí la cuestión de la causalidad desde la doctrina de un «despliegue dialéctico» permite comprender el concepto moderno de causa implantado por Spinoza como una inversión de la doctrina acerca de la causalidad emanativa presente en la tradición neoplatónica medieval. De modo paradigmático se encuentra desarrollada en el siglo IX en la obra de Juan Escoto Eriúgena. Esta perspectiva proporciona además elementos para adentrarse en un concepto de la dialéctica que es distinto al del idealismo hegeliano y, propiamente, prekantiano. Nos autoriza asimismo a deshacernos de ciertas proposiciones tradicionales referidas al supuesto panteísmo eriugeniano y adentrarnos a la vez en el posible significado de la atribución de esta teoría al sistema spinozista.³

Ciertamente, la tesis de la transformación de la causa emanativa en causa inmanente —o de la asunción de la causa emanativa por parte de la causa inmanente— como clave para la comprensión de una doctrina moderna de la causalidad, quedó ya insinuada el trabajo de Fritz Kaufmann sobre «Spinoza's System as Theory of Expression».⁴ Sus conclusiones fueron en parte recogidas y ampliadas en la conocida obra de Gilles Deleuze sobre *Spinoza y el problema de la expresión*,⁵ donde se remonta precisamente a los elementos neoplatónicos de la doctrina de la participación para explicar que, sin un principio de participación de parte del partícipe o causa primera, no sería posible entender y mantener ni la eficiencia, ni el estatuto de lo finito en su cuádruple causalidad. Explicó bien constante'».

³ El término «panteísmo» fue acuñado por el filósofo irlandés John Toland y aparece por primera vez en el prefacio de su *Socinianism truly stated* (1704–5). El término aparece después de manera positiva en el *Pantheisticon* (1720) de Toland. Cfr. Gavina Cherchi, *Pantheisticon. Eterodossia e dissimulazione nella filosofia di John Toland* (Pisa: ETS Editrice, 1990). Más tarde en el siglo XVIII fue utilizado como un término peyorativo en la conocida polémica sobre el *Pantheismusstreit* donde la cuestión surgió a raíz de la de la naturaleza del Dios de Spinoza. Tan pronto como apareció el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle (1697), los sistemas de Spinoza y Bruno fueron condenados como ateos. Cfr. Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, (5ª ed. de 1740, rev., corr. y aum.), T. 4, (Génova: Slatkine Reprints, 1995), p. 253: «Je croi qu'il est le premier qui a réduit en Système l'Atheisme. Il ya long temps que l'on a cru que tout l'Univers n'est q'une Substance, & que Dieu & le Monde ne font qu'un seul être. Pietro Della Valle a fit mention de certains Mahométans [...]». Cfr. asimismo, Pedro Lomba (ed., intr. y tr.), *Pierre Bayle. Escritos sobre Spinoza y el spinozismo* (Madrid: Trotta, 2010), p. 129, donde análoga los principios de la obra de G. Bruno, *De la causa, el principio y el uno* a los principios del sistema spinoziano, desde el momento en que la multiplicidad no tiene verdadera realidad, sino que consiste «en lo que aparece en la superficie de la sustancia».

⁴ Fritz Kaufmann, «Spinoza's System as Theory of Expression», *Philosophy and phenomenological research* 1 (1940): pp. 83–97.

⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik, 1996); trad. de la ed. francesa, Paris: Minuit, 1968.

cómo la causa emanativa derivó en la modernidad spinoziana en causa inmanente.

Se trata a continuación de estudiar esa transformación, analizando la doctrina de un «despliegue dialéctico» que está presente en ambas concepciones de la causalidad. Además, deberá mostrarse cómo ambos sentidos de la causalidad se encuentran en la línea de pensamiento que he trazado, pero con connotaciones distintas, se trate del neoplatonismo cristiano, o del racionalismo propio de la modernidad.

Mediante el objetivo propuesto, podrá demostrarse que, si bien estas explicaciones parten de la doctrina de la causa primera y por lo tanto se enmarcarían en el lienzo de una Teología natural —tal es el caso de Eriúgena—; esta queda desdibujada derivando en una ontología de la sustancia-causa en el caso de Spinoza. Esto es así porque la definición spinoziana de sustancia solamente puede convenirle a Dios: el Absoluto, entonces, deviene sustancia. Problema este que deberá resolver el kantismo desde la razón práctica.

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 absoluto,⁶ desde la cual se comprende el uso del término *emanatio* a la hora de explicar la actividad de la causa primera.⁷ En Juan Escoto Eriúgena, las fórmulas más frecuentes para fundar la alteridad se refieren a la «fecundidad de la bondad divina»,⁸ 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.

⁶ Cfr. Werner Beierwaltes, «Autoconciencia absoluta. *Divina ignorantia ac vera est sapientia*», en *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, trad. Alberto Ciría (Pamplona: Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 2009), p. 171.

⁷ Cfr. Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1998), Alice Ramos, «La causalidad del bien en Santo Tomás», Laura Corso de Estrada, «Unidad y jerarquía cosmológica en la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller», Elisabeth Reinhardt, «La causalidad en la creación según Thierry de Chartres», en *Causalidad y manifestación en el neoplatonismo medieval*, ed. María Jesús Soto-Bruna, *Anuario Filosófico* 44/1 (2011): pp. 111–127; pp. 75–94; pp. 53–74 (respectivamente).

⁸ Cfr. II, 562B–562C; 580C–581B; según, asimismo, Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, p. 162: la explícita referencia a Eriúgena en el aspecto que nos ocupa.

Eriúgena empezó a trabajar en su *Periphyseon* (*De divisione naturae*) sobre el año 864, todavía en la corte de su mecenas, Carlos el Calvo.⁹ Parece que conforme se desarrollaba la discusión del tema principal del *Periphyseon*,¹⁰ la propia obra creció hasta superar el plan original del autor. Mientras el trabajo de su composición se desarrollaba, el Libro Uno asumió el papel de introducción a toda la discusión, y en las partes posteriores de su tratado Eriúgena continúa remitiéndose a esta. Las nociones básicas que se definen en el primer libro incluyen el concepto de naturaleza y su cuádruple división. Se puede decir que la división de la naturaleza proporciona el esquema del marco de composición del *Periphyseon*. El Maestro (*Nutritior*) introduce la noción global de Naturaleza con las siguientes palabras:

Tal y como a menudo medito y, en la medida en que mis talentos me lo permiten, investigo cada vez con más atención el hecho de que la primera y fundamental división de todas las cosas que pueden ser comprendidas por la mente o estar más allá de su comprensión es en aquellas que son y aquellas que no son, viene a la mente como término general para todas ellas lo que en griego se denomina *physis* y en latín *Natura*.¹¹

El Maestro continúa para introducir la cuádruple división de la naturaleza así concebida:

Es mi opinión que la división de la Naturaleza por medio de cuatro diferencias resulta en cuatro especies, (siendo dividida) primero en aquello que crea y no es creado, segundo en aquello que es creado y también crea, en tercer lugar en aquello que es creado y que no crea, mientras que lo cuarto ni crea ni es creado.¹²

La primera forma de la naturaleza así concebida se refiere a Dios, la Causa de la realidad como un todo, y es el tema de la discusión contenida en el segundo libro, ya que el primer libro se centra en la controversia introductoria. La

⁹ Cfr. Édouard Jeuneau, *Quatre thèmes eriugeniens* (Paris: Vrin, 1978). Véase su introducción a: *Johannis Scoti seu Eriugeniae Homilia super In principio erat Verbum et Commentarius in Evangelium Iohannis*, ed. Andrew J. Hicks (Turnhout: Brepols, 2009).

¹⁰ Ed. Iohannis Scoti seu Eriugeniae, *Periphyseon*, ed. Édouard Jeuneau, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* CLXII, (Turnhout: Brepols, 1997). Trad. Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, en la edición de: Juan Escoto Eriúgena, *Sobre Las naturalezas (Periphyseon)*, (Pamplona: Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 2007).

¹¹ I, 441A.

¹² I, 441A-B.

segunda forma de la naturaleza comprende la esfera de las causas primordiales de todas las cosas y se trata en el tercer libro. La naturaleza que es creada y no crea se encuentra en la realidad material, limitada por divisiones, el tiempo y el espacio, y esto se trata en el cuarto libro. Dios concebido como el Fin supremo del proceso creativo es el tema principal del libro cinco.¹³ Ya desde el comienzo del libro segundo de la obra nos explica que esta división tiene como fin la contemplación intelectual.¹⁴

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 origen.¹⁵ Tal es el modelo de la causa emanativa propuesto en la proposición 35 de los *Elementos de Teología* de Proclo;¹⁶ texto que Eriúgena mismo no podía ciertamente conocer, pero cuya doctrina se hallaba presente en la obra de Dionisio Areopagita,¹⁷ que el irlandés traduce en la corte del Rey Carlos el Calvo y que influye decididamente en la elaboración de la obra a la que nos referimos aquí.

La visión global de Eriúgena sobre la realidad, tanto humana como divina, está basada entonces en el movimiento dual de la procesión y el retorno: cada efecto permanece en su causa, procede de ella y vuelve a ella. «Pues —explica el precedente procliano— si permaneciera sin procesión o sin reversión, carecería de criterio que lo distinguiera de su causa y sería por tanto idéntico a ella, puesto que la distinción o diferenciación implica progresión o procesión».¹⁸

¹³ Cfr. Agnieszka Kijewska, «The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's *Periphyseon*», en *Causalidad y manifestación en el neoplatonismo medieval*, ed. María Jesús Soto-Bruna, *Anuario Filosófico*: pp. 29–52.

¹⁴ II, 523D.

¹⁵ Cfr. Werner Beierwaltes, «Unterschied durch Unterschiedenheit. Meister Eckhart», en *Identität und Differenz*, ed. Werner Beierwaltes (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1980), pp. 75–97.

¹⁶ Sobre la concepción de la dialéctica en la metafísica de Proclo: John J. Cleary, «El papel de las matemáticas en la teología de Proclo», *Revisión del Neoplatonismo (I). Claves histórico-sistemáticas y presencia de la tradición neoplatónica*, ed. María Jesús Soto-Bruna, *Anuario Filosófico* 33 (2000): pp. 67–85.

¹⁷ Cfr. Christophe Erismann, *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge* (Paris: Vrin, 2011), p. 197.

¹⁸ Proclo, *Elementos de Teología*, p. 35: «Todo efecto permanece en su causa, procede de ella y revierte en ella. Pues si permaneciera sin procesión o sin reversión, carecería de criterio que lo distinguiera de su causa y sería por tanto idéntico a ella, puesto que la distinción o diferenciación implica progresión o procesión». Trad. de Francisco de P. Samaranch, (Marid-Buenos Aires-México: Aguilar, 1965), p. 61.

Aunque hablemos sobre las ideas de Eriugena en el marco de la *divisoria* (división, procesión) y la *resolutiva* (*dialéctica y analítica*), («analítica»: resolución o retorno,¹⁹) ambas formas deben ser entendidas como entrelazadas intrínsecamente; esto es, estrictamente hablando, no son movimientos o procesos separados. «La procesión —escribe Juan Escoto— de las criaturas y el retorno de las mismas está íntimamente asociada con la razón que considera que aparecen inseparables la una de la otra».²⁰ La dialéctica, como «madre de las artes», puede descender de los géneros a las especies o ascender de las especies a los géneros.²¹ De acuerdo con Paul Rorem, Eriugena aplicó este método al «macrocosmos de la metafísica» a la que adaptó el tema neoplatónico de *exitus y reditus* «a la historia total de Dios y el mundo».²²

Para entender bien el pensamiento sobre la causalidad de Eriúgena consideramos de especial significación partir del problema que hemos señalado como central: la derivación de lo múltiple a partir de lo uno, en momentos extratemporales de una ontología dialéctica. Debemos descartar ante todo el mezclar la auténtica creación —relacionada a la multiplicidad empírica— y el origen de las formas, por el cual (o desde el cual) no puede hablarse de creación en sentido estricto, tal como leemos en el libro quinto del *De divisione naturae*, en el siguiente diálogo establecido entre *nutritor* y *alumnus*:

Las realidades corpóreas y sensibles tienen su origen en las realidades incorpóreas e inteligibles. [...] Llamamos causas generalísimas de todos los seres a las razones constituidas simultáneamente en el Verbo de Dios, en cambio llamamos sustancias singulares tanto a las propiedades especialísimas como a las razones distribuidas y constituidas en las propias causas.²³

Es decir, las causas primordiales, el segundo modo de la Naturaleza —tanto desde la razón formal como desde la razón objetiva— conforman el estatuto eterno de lo finito, en un momento en el que ya el concepto de creación se explica mediante la causa emanativa y significa fundamentalmente tanto

¹⁹ II, 526B.

²⁰ II, 529A y 532A.

²¹ V, 870B.

²² Paul Rorem, «The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius», en *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. Bernard McGinn, John Meyendorff and Jean Leclercq, World Spirituality 16, (Nueva York: Crossroad, 1988), p. 147.

²³ V, 887A.

permanencia en sí como *manifestación o teofanía*.²⁴ Sin embargo hay que tener en cuenta, en lo que se refiere a las relaciones causales existentes en el mundo creado, que no son más que una lejana analogía de la causalidad suprema de la Primera Causa, que es causa tanto en el sentido primario como en el secundario, siendo la causa inmediata de cada cosa, así como la causa de la compleja totalidad del Universo.²⁵

En realidad, Eriúgena asume el esquema procliano de permanencia, procesión y retorno; pero, dentro de esta asunción del esquema neoplatónico causal, el irlandés confiere al mundo creado, si no el estatuto ontológico en tanto que tal, sí su consistencia en tanto que tiende, como fin, a su origen. En efecto, según Ch. Erismann:

La aplicación de este esquema conduce en Eriúgena al siguiente resultado: el momento en el que el mundo creado permanece en Dios corresponde a la inteligible creación del mundo en forma de causas primordiales o ideas divinas: es la *natura creata et creans*. Viene entonces la procesión del mundo sensible, el momento de la realización en géneros y especies: este es el dominio al que se aplican las categorías. En este momento, cada entidad, está determinada por el tiempo y el espacio. La última etapa es la del regreso al creador, la síntesis.²⁶

Desde el paradigma de la emanatividad, la causa es comprendida como *opus intelligentiae*, de ahí que sean frecuentes las expresiones como: «Todas las cosas están contenidas en la mente divina»,²⁷ o: «Él mismo se comprende como causa de todos los existentes», siendo el pensar acción inmanente inseparable de la causa emanativa, por lo que esta no puede concebirse como accidental o *per accidens*: «Para Él —nos dice— no es accidental crear el universo».²⁸

²⁴ Cfr. III, 633A: «Las demás cosas que se dicen ser, son teofanías de ella misma, que también subsisten verdaderamente en ella misma. Así pues, Dios es verdaderamente todo lo que verdaderamente es, porque él mismo crea todos los seres y se crea en todos —como dice San Dionisio Areopagita (*Epistula IX, 3*)». III 633 A–B, el conocido texto: «Todo lo que se comprende y percibe no es no es ninguna otra cosa sino [...] la manifestación de lo oculto [...] la visibilidad invisible. [...] Y haciendo esto, siempre permanece en sí mismo».

²⁵ Cfr. Roman Ingarden, *Spór o istnienie 'swiata [The Debate on the Existence of the World]*, vol. 3 (Varsovia, 1981), p. 46 ss. Cit. por Kijewska, «The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's *Periphyseon*».

²⁶ Christophe Erismann, «The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology», *Vivarium* 45 (2007): p. 206.

²⁷ V, 925A.

²⁸ III, 639A–B.

Se ha escrito al respecto que Eriúgena estaría comprometido con una visión dinámica de la divinidad según la cual esta se externaliza a sí misma. Esta perspectiva habría sido interpretada por el idealismo alemán como prefigurante de sus propios puntos de vista;²⁹ y ello según la tesis del idealismo formulada por el propio Hegel: «La proposición acerca de que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía consiste por tanto en esto, en el no reconocer a lo finito como un verdadero ser».³⁰ Idealismo que no podría aplicarse a un pensar, como el de Eriúgena, en el que se mantiene la realidad de la finitud; ni al de Spinoza, en el que la finitud queda inmanada en la sustancia única.

Stephen Gersh y Dermot Moran son en la actualidad los principales estudiosos dedicados a discutir el neoplatonismo eriugeniano como precursor —pasando por Spinoza— del idealismo alemán,³¹ y cuestionan asimismo la atribución de algunas tesis propias del panteísmo a la especulación eriugeniana³² —tal como se hizo en las primeras interpretaciones del irlandés a comienzos del siglo pasado³³—. A nuestro juicio, la dialéctica de la causalidad, desde la causalidad emanativa en Eriúgena, y desde la inmanencia de la causa emanativa en Spinoza, impiden considerar a ambos autores, en efecto, en el

²⁹ Cfr. Dermot Moran, «'Spiritualis Incrassatio': Eriugena's Intellectualist Immaterialism: Is It an Idealism?», en *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*, ed. Stephen Gersh y Dermot Moran (Notre Dame: University of Notre Dame, 2006), pp. 123–151.

³⁰ Según la cita de: Aniello Montano, «Hegel lettore di Spinoza», en *Spinoza ei philosophi*, 76, utilizando la edición italiana de la *Scienza della Logica*, por la ed. de A. Mori, C. Cesa, Bari, 1974, vol. I, p. 159.

³¹ Cfr. Stephen Gersh y Dermot Moran (eds.), *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006).

³² Cfr. Dermot Moran, «Panteism in John Scottus Eriugena and Nicholas of Cusa», *The New Scholasticism* 1 (1990): pp. 131–153.

³³ Cfr. Umberto Corsini, «Su alcuni testi di Giovanni Scoto Eriugena. Rationalismo o misticismo?», *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati*, p. 202, ser. V, vol. II, (Rovereto: Manfrini, 1953), pp. 1–15.

³³ Para una exposición sintética de las diversas interpretaciones sobre Escoto Eriúgena, resulta imprescindible consultar el libro de Calogero Allegro, *Giovanni Scoto Eriugena*, vol. I, (Roma: Città Nuova Editrice, 1975), p. 50 ss. Para la discusión de la obra de Clodomiro Albanese, Carmelo Ottaviano, «La scuola attualista e Scoto Eriugena», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 28 (1936): pp. 142–151; Filippo Millosevich, «Giovanni Scoto Eriugena ed il significato del suo pensiero», *Sophia* 6 (1938): pp. 531–4, (1939 /7): pp. 163–171; Carlo Mazzantini, *La filosofia di G. Scoto Eriugena* (Turín: Università degli studi di Torino, 1964); recojo todas estas interpretaciones y su explicación en: María Jesús Soto–Bruna, «Fe y razón en la gnoseología de Escoto Eriúgena», en *Fe y razón. Actas del I Simposio Internacional: Fe cristiana y cultura contemporánea*, (eds.) J. Aranguren, J. J. Borobia, M. Lluch (Pamplona: Eunsa, 1999), pp. 311–21.

sentido de la dialéctica idealista que culmina en Hegel.³⁴ En efecto, ya Kant, antes de Hegel, había establecido que el idealismo es una respuesta al problema de la existencia del mundo externo, un problema que sólo puede articularse una vez que se ha establecido el dualismo cartesiano de subjetividad y objetividad. Sin una concepción desarrollada de un mundo–sujeto independiente y de la objetividad como relativa a un sujeto, el idealismo nunca habría podido expresarse.³⁵

Ciertamente, se encuentran en Eriúgena expresiones comprometedoras — con respecto a un supuesto sujeto absoluto, como:

En Él existen todos los seres y nada existe fuera de Él. Pues si se comprende en Él algo que Él mismo no es, o si algo le sucede, ni es infinito ni es simple. Lo cual niega muy firmemente la fe católica y la verdadera razón. Pues confiesa que Dios es infinito y más que infinito —pues es la infinidad de los infinitos—, y simple y más que simple; pues es la Simplicidad de todos los seres simples [...] Semejanza de los semejantes; Desemejanza de los desemejantes; Oposición de los opuestos; Contrariedad de los contrarios.³⁶

Tales expresiones deben entenderse dentro de la concepción de un desenvolvimiento de la concepción neoplatónica del proceso de causalidad emanativa, en tanto que «la obra maestra de Eriúgena se basa en la identificación del proceso dialéctico de *divisio* o *diairetike* con el proceso ontológico de *processio* o *proodos*»³⁷ (cfr. Proclo, *Elementos*, I, 19); o, con otras palabras:

La creación emanativa de la realidad sigue exactamente las tres fases del proceso causal descrito por Proclo. La realidad primera es creada bajo un modo inteligible, es el momento de la manencia, donde los paradigmas o causas primordiales, permanecen en Dios a título de ideas divinas. Después viene la procesión en lo sensible. La realidad así

³⁴ Seguimos con ello la opinión de W. Beierwaltes expresada en: «Sobre la historia de la repercusión de Eriúgena en el idealismo alemán (I) y después (II). Una selección breve y asistemática», en *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento* (Pamplona: Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 2009). Para una visión general del significado «idealista–dialéctico» en los sistemas platónicos, véase su libro *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004); *Platonismus im Christentum* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1972).

³⁵ Cfr. Dermot Moran, «Spiritualis Incrassatio», citando la tesis de B. Williams «Philosophy», en *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, ed. M. I. Finley (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 204–5.

³⁶ I, 517B.

³⁷ Cfr. Erismann, «The Logic of Being: Eriugena's dialectical Ontology», pp. 203–18; pp. 205–9.

creada tiende hacia Dios, considerado como causa final, y entraña el movimiento de retorno, la conversión.³⁸

Pues bien, finalmente sostenemos que la dialéctica de la causalidad esbozada en el filósofo irlandés debe obtener su comprensión desde el despliegue de la causalidad del universo como proceso dialéctico de división y proceso ontológico de *processio*. Y así, la división ontológica de la sustancia corresponde exactamente con la división lógico–gnoseológica en géneros y especies: Eriúgena elabora su dialéctica objetiva —como ha explicado T. Gregory— sobre temas neoplatónicos. Su metafísica en efecto gira alrededor del problema central de la derivación de lo múltiple a través de momentos sucesivos guiados por el ritmo de la dialéctica ontológica, que es objetiva e independiente del sujeto pensante³⁹ y, por lo tanto, no asimilable al modelo hegeliano; aquí, según el modelo de la teoría de la emanación, el momento de *proodos* de toda la realidad a partir de un principio único implica un paso de la esencia a la existencia, ausente en el modelo hegeliano y que es propiamente prekantiano, medieval en este caso; y que es además, precisamente, el momento que va a cuestionarse en el modelo de causalidad emanativa empleado por Spinoza en el siglo XVII, donde procesión y retorno permanecen siempre dentro del primer momento de la serie.

El cierto idealismo platónico de la causalidad del que se ha hablado en su conjunto debe ser comprendido como desde la tesis mencionada acerca de que la creación es obra de la inteligencia (*opus intelligentiae*, según la expresión del *Libro de las causas*), según la cual se identifican la potencia y la esencia divinas. Por ello la dialéctica no es aquí una construcción humana, sino una investigación sobre la *racionalidad interna de lo real*: su objeto sobrepasa necesariamente el cuadro del discurso y llega las cosas mismas. Puede aseverarse que Juan Escoto Eriúgena hizo de la dialéctica el medio de investigación y de análisis de la estructura ontológica de lo real, de su reflejo en nuestro pensamiento y del modo en que lo expresa el lenguaje; siendo la finalidad la contemplación que sobrepasa el discurso racional. Pero en todo este movimiento ontológico y lógico–gnoseológico, además de presidir el modelo causal, rige el postulado plotiniano de que solamente los principios o

³⁸ Erismann, *L'homme comun*, p. 204.

³⁹ Cfr. Tullio Gregory, «Sulla metafísica di Giovanni Scoto Eriugena», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* XXXVII (1958): pp. 319–32.

las formas inteligibles son realmente causas:⁴⁰ en ello consistiría, a mi juicio, el «idealismo» medieval representado por Eriúgena, así como el hecho de que el efecto sea representado en ocasiones como *causa facta*⁴¹ desde la causa que «se crea a sí misma», expresiones que habrían dado lugar a la interpretación panteísta. Pero es preciso tener en cuenta que en el neoplatonismo cristiano la emanación se explica, en definitiva, como una *difussio ad extra* que es posterior a la *difussio ad intra* propia del proceso trinitario, expresando la fecundidad del origen, como ha explicado W. Beierwaltes.⁴²

Concluimos entonces este primer apartado conviniendo 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:

Para usar 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

⁴⁰ Cfr. Erismann, *L’homme comun*, p. 260. Plotino, *En. III, I, I*, pp. 26–33. Ed. de J. Igal, intr., tr. y notas, (Madrid: Gredos, 2003). Cfr. Michael F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus Enneads* (International Society for Neoplatonic Studies, State University of New York Press, 2007); véanse en esta obra especialmente los siguientes capítulos: William J. Carroll, «Plotinus on the origin of Matter», pp. 81–207; p. 193: acerca de la relación entre *Logos* y causa en la *Enéada IV, 6, 3, 5–10*; Reiner Schurmann, «The One: Substance or Function?», pp. 157–177; p. 163: El uno como causa de las causas, *cfr. Enéada VI, 8, 18, 3–7*.

⁴¹ Cfr. I, 455A–B: «N. ¿No dudas que la Naturaleza divina es la creadora del universo? [...] ¿No dudas de que cuando oyes que ella misma es creada, no es creada por otra sino por sí misma?».

⁴² Cfr. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, pp. 92–3: «Den inneren Hervorgang der Trinität in sie selbst als zeugende ‘productio’ und ‘emanatio’ machen Termini *hervorbringender Bewegungen* besonders deutlich». Sobre el cuadro semántico y especulativo del término *emanatio* en Tomás de Aquino, partiendo de las Fuentes tardoantiguas, véase: Juan Cruz Cruz, «Emanación: ¿un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?», *Revisión del Neoplatonismo (II)*, ed. María Jesús Soto–Bruna (vol. 33 /2), pp. 461–90; Paul Rorem, «Procession and Return in Thomas Aquinas and His Predecessors», *Princeton Seminary Bulletin* 13 (1992): pp. 158–161.

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 desconocido.⁴³

Conviene a continuación explicar, desde los términos en los que se ha establecido la causalidad emanativa, el uso e interpretación de este término y su significado en el pensar spinoziano; convendrá abordar este estudio en una de las primeras presentaciones de su metafísica. Me refiero al *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*. Esta primera exposición, sin duda, no acabará su entera inteligibilidad hasta que, desde la lectura del libro II de la *Ethica*, se comprenda que nos encontramos ante una ontología de la sustancia-causa. Ontología que es elaborada desde el tercer grado de conocimiento, partiendo de la idea verdadera dada, esto es, desde Dios mismo, con el fin de lograr la salvación, la libertad y la felicidad humana por medio de la contemplación racional.⁴⁴

§2. Figuras de la causalidad en el *Breve tratado*

Cuando en el *Breve tratado* Spinoza se propone profundizar e investigar acerca de la tesis sostenida sobre que «Dios es causa de todo», nos explica que: «Es costumbre dividir la causa eficiente en ocho aspectos (o partes)»; y nos invita: «Indaguemos entonces cómo y de qué manera *Dios* es causa».⁴⁵ Del resumen de

⁴³ Cfr. Moran, «Pantheism in John Scottus Eriugena and Nicholas of Cusa», pp. 131–5.

⁴⁴ Cfr. Libros V de *Periphyseon* y de la *Ética*.

⁴⁵ *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* (en adelante: *Breve tratado*), I, c. 3: El capítulo —cuyo título reza: «Que Dios es causa de todo»— supone un cuadro completo de la causalidad tal como es entendida por Spinoza (antes de la redacción definitiva de la *Ética*), y comienza con las siguientes tesis o afirmaciones: (1) «Empezaremos a tratar ahora de aquellos atributos que hemos denominado *Propios* (n.1: «Sin ellos Dios no sería Dios») y en primer lugar que Dios es causa de todo. Ya hemos dicho más arriba *que una sustancia no puede producir otra* y que *Dios es un ser del cual son afirmados todos los atributos*. De donde se sigue claramente que todas las otras cosas no pueden de ningún modo existir ni ser concebidas sin Dios y fuera de Él. Es por lo que con toda razón decimos que *Dios es causa de todo*». Todas las citas están cotejadas con la edición: *Spinoza Opera im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Hg. Carl Gebhardt, (Heidelberg: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1924). En cuanto a las traducciones, menciono aquí que, para la correspondencia spinoziana, he utilizado la traducción castellana, *Epistolario*, por Diego Tatián, (Buenos Aires: Colihue, 2007); así como la *Correspondencia*, por la edición de Atilano Domínguez, (Madrid: Alianza, 1988). También he tenido en cuenta la traducción castellana de los textos, así como la explicación e interpretación de los mismos, de José Luis Fernández, *El Dios de Spinoza*, Selección de textos, traducción e introducción, (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria nº 187, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006). Cuando haya de referirme a otras traducciones, las mencionaré en su momento.

la descomposición teórica de la causa nos interesan, para nuestro propósito actual, las cuatro primeras partes; de modo especial la primera descripción, a partir de la cual considero que puede edificarse la exposición en Spinoza sobre el binomio causa emanativa–causa inmanente; aunque citaré las restantes en cuanto explicitan la mencionada en primer lugar. La primera manera entonces en la que Dios es causa es descrita del siguiente modo:

1º Decimos que (Dios) es una causa *emanativa* o *constituyente*⁴⁶ de sus efectos (o: *que (se) hace presente (en) sus efectos*) y, en lo que concierne al efecto que tiene lugar, es *una causa activa o eficiente*; lo cual consideramos como un todo (o unidad), pues hay reciprocidad entre ambas cosas (causa y efecto).

La lectura atenta de esta primera contraposición nos enseña la identidad mantenida entre la eficiencia y la emanación, asimilando esta última a la causa que constituye el todo y está presente en la totalidad de sus efectos. Adviértase que la causa emanativa no implica tanto que Dios produzca activamente sus efectos, cuanto que se manifiesta o se presenta activamente en ellos al producirlos. Implica asimismo, como veremos, que se presenta o manifiesta en cuanto que los constituye.

He de señalar que tal asimilación entre emanatividad y presencia fue advertida por M. Guérout⁴⁷ y se desprende de un modo más directo de la lectura original del texto holandés, donde se habla, en este lugar, de: *Een uitloeyende (expresiva–emanativa) ofte daarstellende oorzaak van syne werken*. El término *daarstellende* —que significa «hacer presente» o «presentar»— en las ediciones de las obras completas en español (1977) es traducido por *presentante*,⁴⁸ seguramente en consonancia con la traducción francesa de las *Oeuvres* (1964),⁴⁹ donde aparece el término *présentante (de ses effets)*. Las traducciones posteriores: italiana, castellana y alemana traducen el término como *causa produttiva*:⁵⁰ «(Egli (Dio) è una causa emanativa o produttiva delle sue

⁴⁶ Aquí, la expresión «constituyente» es mía, por lo que explico a continuación.

⁴⁷ Martial Guérout, *Spinoza, I, Dieu (Éthique I)* (Paris: Aubier–Montaigne, 1968), p. 58. Sobre el *Breve tratado*, esp. p. 248 ss.

⁴⁸ *Obras completas de Spinoza*, vol. I, por: Gregorio Winberg (Intr. de Carl Gebhardt), (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977), p. 147: «Es causa emanativa o presentante de sus efectos».

⁴⁹ Para este *Tratado*, me refiero ahora a la edición francesa anotada de Charles Appuhn, *Oeuvres*, I, (Paris: Garnier–Flammarion, 1964), p. 65: «Il est une cause *emanative* ou *présentante* de ses effets».

⁵⁰ Baruch Spinoza, *Korte Verhandeling. Breve Trattato*. Introduzione, edizione, traduzione, commento di Filippo

opere» o *productiva*,⁵¹ o, en alemán: «*er sei eine ausfliegende oder hervorbringende Ursache seiner Werke*». ⁵² Consideramos que en el conjunto de estas traducciones el sentido de productividad se asemeja al dado por Guérault de «presentar algo» constituyéndolo; sentido que vendría a coincidir con el dado por Gilles Deleuze al término «expresión» en toda la filosofía de Spinoza. Recuerda además que la palabra «expresar» tiene sinónimos:

Los textos holandeses del *Tratado breve* —escribe— emplean *uytdrukken–uytbeelden* (expresar), pero prefieren *vertoon* (a la vez manifestar y demostrar): la cosa pensante *se expresa* en una infinidad de ideas correspondientes a una infinidad de objetos; pero igualmente la idea de un cuerpo *manifiesta* a Dios inmediatamente; y los atributos *se manifiestan* ellos mismos por ellos mismos.⁵³

Deleuze sigue aquí la obra de 1919 de Lasbax, quien ya derivó la expresión al significado de una emanación cuestionando la trascendencia del primer principio.⁵⁴

Adviértase además aquí que, para Spinoza, el primer aspecto o consideración de «Dios como causa» es su perspectiva de «causa emanativa», en cuanto aquella que es «manifestante» de sus efectos; lo cual conlleva la

Mignini, (L'Aquila: L. U. Japadre, 1986), p. 167: «Egli (Dio) è una causa emanativa o produttiva delle sue opere». El original holandés citado en el cuerpo del presente texto está tomado de esta edición, p. 166, lín. 24, coincidiendo con el texto en la página 35 (lín. 15, 1), del volumen I, de la edición de Gebhardt.

⁵¹ Así en la edición de Atilano Domínguez (Pról. de F. Mignini), (Círculo de Lectores, 1995), p. 84; y en el título antes citado de José Luis Fernández.

⁵² *Baruch de Spinoza, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, ed. de Wolfgang Bartuschat, a partir de la ed. de Carl Gebhardt, Bd. I, (Hamburgo: Felix Meiner, 1984), p. 39, en *Sämtliche Werke in sieben Bänden* (Hamburgo: Meiner, 1977–1998).

⁵³ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 11–2. Cfr. *Breve tratado*, II, c. 20, 4; I, segundo diálogo, 12; I, c. 7, 10. Por mi parte, analicé asimismo la cuestión histórico-especulativa de la idea de expresión en mi libro: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión* (Pamplona: Eunsa, 1995); así como en: «Univocidad y analogía en la teoría de la expresión: Spinoza y Leibniz», en *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, eds. Quintín Racionero y Concha Roldán (Madrid: Editorial Complutense, 1995), pp. 537–544; y en: «Spinoza, entidad de lo finito como expresión del Absoluto», en *El hombre: inmanencia y trascendencia* (vol. II), ed. Rafael Alvira, Alejo José G. Sison (colaboración), (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991), pp. 997–1006. Tanto en el libro como en los capítulos que acabo de mencionar recojo las investigaciones de G. Deleuze —así como las obras más significativas sobre la moderna teoría de la expresión y que quedan reflejadas tanto en la bibliografía como en las notas al pie de estas publicaciones—, motivo por el cual no me centraré aquí en la idea de expresión, sino en cuanto ésta se relaciona con la emanación y la necesidad, derivando en la inmanencia.

⁵⁴ Cfr. Émile Lasbax, *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza* (Paris: Vrin, 1919).

correlación acabada de mencionar entre causa y efecto, tratándose de una correlación que implica una suerte de secuencia necesaria. A su vez, en tanto que la constitución de la causa emanativa respecto del efecto implica la producción del último como manifestación, expresión o presentación de la causalidad del Absoluto, y esto —dada la declaración spinoziana sobre la unidad o reciprocidad entre la causa y el efecto— comprende a su vez la previa presencia del efecto en la causa; recuérdese también que esta previa presencia del efecto en la causa es propia en toda concepción de causalidad emanativa. Esto último derivará, en Spinoza, en la inmanencia total de la causalidad, esto es en la imposibilidad de concebir causa alguna «fuera» de sus efectos, o, viceversa, efecto alguno con un ser propio y distinto de su causa; puesto que, como he advertido antes, en su concepción de la emanación quedan ausentes los momentos de *próodos* y *epistrofé*. Esto es además lo que se mantiene en el segundo aspecto de la causalidad.

2° Es una *causa inmanente y no transitiva*, en tanto que actúa en sí y no fuera de sí mismo, puesto que nada existe fuera de Él.

Respecto de la inmanencia, el reciente libro de F. Cerrato⁵⁵ nos recuerda que Dios es definido por primera vez como «causa inmanente» en el párrafo 23 del segundo capítulo del *Breve tratado* («Fuera de Dios no existe absolutamente nada (y que) él es una causa inmanente»); por donde se expresa la problematicidad de una actividad real causal respecto de un efecto.⁵⁶ El cuadro —comenta a su vez Guérout— identifica causa activa y causa emanativa, y tal identificación da como consecuencia la inmanencia de la causa divina «puesto que toda causa emanativa (interna) es necesariamente inmanente».⁵⁷

En el problema de la trascendencia que plantea este segundo aspecto de la causalidad, no se trata tanto de la —como ha señalado A. L. González— contemporaneidad entre la causa y el efecto; por la cual no podría hablarse tampoco de transitividad. Se trata, antes bien de que, la causa eficiente, entendida desde la inmanencia, pasa a tener como prototipo la noción de *causa*

⁵⁵ Francesco Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza* (Roma: Quodlibet Studio, 2008). El último capítulo del libro está dedicado al tema de la causalidad en el *Breve tratado*.

⁵⁶ Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, p. 220.

⁵⁷ Guérout, *Spinoza*, p. 250.

sui.⁵⁸ Dios es entonces *causa rerum* en cuanto que es *causa sui*: «La causalidad — cito— por la que el Absoluto causa las cosas se basa en la autocalidad divina, y no viceversa». Con respecto a la íntima relación entre la «causa de sí», la «inmanencia» y la «aseidad», hace referencia A. L. González, a la carta 60 (a E. W. Tschirnhaus), en la que —cito de nuevo— «Spinoza postula que toda causa eficiente no es necesariamente exterior; en el caso del Absoluto parecería tratarse de una causa eficiente interna, una causa eficiente inmanente».⁵⁹

Por otra parte, según el *Lexicon Spinozianum*,⁶⁰ Spinoza utiliza, en latín, el término *emanare* en dos ocasiones, ambas en su *Epistolario*. Así, en la *Carta 43*, cuando se dispone a contestar a las múltiples réplicas al sistema presentadas por Jacob Ostens en la *Carta 42* —en concreto, primer escrito en contra del *Tratado Teológico Político* en Holanda,⁶¹ de entre las cuales (réplicas) destacamos, para lo que respecta a nuestros intereses, la siguiente:

[...] El autor no menciona siquiera en su escrito el uso de la oración, como tampoco la vida y la muerte, ni el premio o la pena con que el juez debe mover a los hombres. Todo esto está de acuerdo con sus principios, pues ¿qué lugar puede quedar para el juicio postrero o qué esperanza del premio o del castigo, cuando todo se lo atribuye al destino y se afirma que todo emana de Dios con inevitable necesidad, o, mejor dicho, que todo este universo es Dios?⁶²

A lo que Spinoza, quizá prudentemente, contesta evadiendo una respuesta clara: «No voy a preguntar aquí por qué *es lo mismo o no muy diferente afirmar que todas las cosas emanan necesariamente de la naturaleza de Dios o que el universo es Dios*»;⁶³ aunque sí que queda esclarecida la unidad entre la doctrina de la

⁵⁸ Ángel Luis González, *El Absoluto como 'causa sui' en Spinoza* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n.º 2. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000 (3ª ed.), pp. 24–5 y pp. 35–6. Cita además el autor las *respuestas a las Cuartas Objeciones* de Descartes (A. T., T. IX, p. 63), donde el pensador francés argumenta acerca de la existencia de Dios desde la consideración de la propia esencia divina, esto es, desde la causa formal, pp. 22–23. Todo ello conducirá al sistema de la inmanencia.

⁵⁹ González, *El Absoluto como 'causa sui' en Spinoza*, (y cfr. *Ética*, I, Def. VI), p. 37.

⁶⁰ Emilia Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozianum* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1970).

⁶¹ Spinoza, *Correspondencia*, p. 271.

⁶² Spinoza, *Correspondencia*, p. 273.

⁶³ Spinoza, *Correspondencia*, p. 289, Gebhardt, vol. IV, p. 222, pp. 14–15: «Nec híc jam quaero, cur idem fit, vel non multùm discrepent, statuere Omnia necessario à Dei naturâ emanare, & universum Deum esse». Cfr. p. 223, 6: «Necessario a Dei natura emanari».

emanación, la de la de la necesidad de la causalidad y la de la identidad entre el universo y Dios.

En segundo lugar, cobra relevancia sin igual la respuesta a Oldenburg redactada en la *Carta 75*, donde, precisamente, Spinoza quiere explicar porqué, le escribe Oldenburg, «Parece usted implantar la necesidad fatal de todas las cosas». ⁶⁴ Ante lo cual Spinoza se siente obligado a explicar su concepción de la necesidad desde dos nociones relacionadas y usadas en el mismo sentido en dos momentos de su respuesta a Oldenburg: «seguirse de» y «emanar». ⁶⁵

- (1) Veamos primero el uso del término «emanar»: «[...] Y el bien que se sigue de da la virtud y del amor divino, ya lo recibamos de Dios como juez, ya emane de la necesidad de la naturaleza divina, no es por eso ni más ni menos deseable».
- (2) A continuación, comprobaremos que el «seguirse de» tiene la misma significación:

Yo no someto de ningún modo a Dios al destino, sino que concibo que todas las cosas se siguen por inevitable necesidad de la naturaleza de Dios, del mismo modo como todos conciben que de la misma naturaleza de Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo; y nadie por cierto niega que eso se sigue necesariamente de la naturaleza divina; y sin embargo nadie concibe que Dios se entienda a sí mismo compelido por algún hado, sino con absoluta libertad, sino necesariamente. ⁶⁶

Si se entiende lo que acaba de insinuarse, puede sostenerse entonces que Dios es la naturaleza *complicative*, y la naturaleza es Dios *explicative*, siempre y cuando se comprenda que, siendo Dios la causa emanativa–inmanente de toda la realidad, no hay trascendencia de la causa, aunque sí cierta distinción interna.

⁶⁴ Spinoza, *Correspondencia*, p. 389. Gebhardt, vol. IV, p. 312, pp. 9–10: «Vel ex necessitate Divinae naturae emanet».

⁶⁵ Para este pasaje y el siguiente he comparado asimismo con una más reciente edición en castellano: Spinoza, *Epistolario*. Introducción y notas, de Diego Tatián; traducción y notas de la edición de 1950 de Carl Gebhardt: Oscar Cohan, (Buenos Aires: Colihue, 2007). Aquí, p. 275.

⁶⁶ P. 275 de la edición castellana recientemente citada. Gebhardt, vol. IV, pp. 311–2: «Nam Deum nullo modo facto subijcio, sed Omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concilio, eodem modo, qui omnes concipiunt quod ex ipsius Dei (na)tura sequi, ut deum se ipsum intelligat; quod sanè Nemo negat ex divinâ necessario sequi, et tamen nemo concipit, Deum facto aliquo coactum, sed omnino liberè, tametsi necessario se ipsum intelligere».

Lo anterior resulta claro desde las palabras que Spinoza dirige a Oldenburg en la mencionada carta 73, que es la respuesta de Spinoza a las objeciones al sistema que el primero le había expuesto en la carta 71:

No puedo menos de aprobar su plan de aclarar y de suavizar aquellas ideas del *Tratado teológico político* que atormentaron a los lectores. Tales me parecen ser, en primer lugar, lo que allí se dice, de forma ambigua, sobre Dios y la naturaleza, ya que son muchísimos los que opinan que usted los confunde.⁶⁷

La respuesta de Spinoza resulta sumamente interesante en cuanto que parece comprender que el paso de Dios a la criatura, en tanto que paso de la infinitud a lo que es finito, formado, esencia determinada, aparece en general como el paso de la unidad a la composición; en tanto que composición significa sobre todo distinción, diferencia, diversidad, pluralidad, multiplicidad. Justamente aquí es evocada la imagen neoplatónica de la emanación, en su inversión en la inmanencia, para indicar el advenimiento de la distinción. Leamos entonces la respuesta de Baruch Spinoza:

Respecto a lo primero, a saber Dios y la naturaleza sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos. Afirmando, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas, y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios,⁶⁸ lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pase a sus adulteraciones sin número. No obstante, cuando algunos piensan que el *Tratado teológico-político* se basa en que Dios y la naturaleza (por la cual entienden cierta masa o materia (in) corpórea), están totalmente equivocados.⁶⁹

En Spinoza esa presencia de las cosas en el Absoluto se traduce, tras lo alcanzado hasta ahora, como auto-causalidad en el interior de la única sustancia, causa y Absoluto a la vez. Y la auto-causalidad revela a su vez los dos siguientes aspectos de la causa eficiente mencionados por Spinoza y basados ambos en la

⁶⁷ La carta hace referencia posteriormente a la cuestión de la aceptación de los milagros. Resulta interesante observar cómo en el conjunto de estas cartas ambos autores manifiestan cierto conocimiento e interés por la obra de Leibniz (primer gran crítico, en realidad, de Spinoza en el siglo XVII).

⁶⁸ Se cita al respecto: *Hechos de los Apóstoles*, 17, 28 («Pues en Él vivimos, nos movemos y existimos»); Cfr. Guérault, *Spinoza*, pp. 585–6. También en paralelo a esta cuestión, el comentario de Eriúgena a *Corintios*, 15, 28 («Él será todo en todos»), en: I, 450 D.

⁶⁹ Escolio de la Proposición XV de la *Ética*.

infinita potencia divina. En concreto, la tercera dimensión de la causa hace referencia directa a esta potencia infinita cuando asevera que:

3° Dios es una *causa libre* y no una *causa natural*, como lo expondremos y mostraremos claramente cuando tratemos acerca de la cuestión de *si Dios puede omitir hacer lo que hace*, y en ese momento explicaremos en qué consiste la *verdadera libertad*.

Spinoza, ciertamente, concibe las «causas naturales» dentro de la concatenación con la que se siguen unos modos finitos de otros. Dios, en este sentido, no entraría dentro de la dinámica modal, aunque sí que sería cierto que, dentro de una comprensión metafísica, «coincide con la totalidad de las causas agentes entre los modos divinos».⁷⁰ Más allá de la naturaleza finita de los modos se encuentra la potencia infinita del entendimiento absoluto. Esta potencia es la naturaleza misma a un nivel superior, y se comprende en el esfuerzo supremo que realiza para, a la vez, concentrar en sí todo aquello que puede hacer y desenvolverse o desplegarse como mundo.⁷¹ Pienso que en el mismo sentido G. Deleuze, en la obra citada, entiende que los términos que mejor describen la causalidad como expresión en todo el sistema spinoziano son, precisamente: «implicar» – «complicar» y «explicar», por lo que conecta al pensador holandés con la tradición de pensamiento según la cual Dios aparece como complicante de lo que se explica en el mundo. Ciertamente —añadimos— esta tradición es de cuño ejemplarista, característica que desaparece por completo en el sistema spinoziano, pues no se halla en él la causa formal extrínseca, clave de esa tradición ejemplarista que emplea la teoría de la emanación manteniendo la trascendencia del que es primero en el orden del ser, al recurrir a las ideas divinas en el Verbo, o «causas primordiales» en el lenguaje eriugeniano.

En todo caso, la unidad de necesidad y libertad que leemos en lo que Spinoza denomina, en su división, la «tercera parte» para la correcta inteligencia de la tesis acerca de que de que «Dios es causa de todo», se deriva de que en este sistema la causa eficiente se entiende desde la causa emanativa, convirtiéndose esta última en causa inmanente. Es decir, si Dios actúa a la vez con la máxima necesidad y la máxima libertad, ello solamente puede significar

⁷⁰ Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, p. 225.

⁷¹ Cfr. Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: Ens Éditions, 2011), pp. 441–2.

que la «totalidad» de lo que denominamos naturaleza se resuelve en el interior de esta sustancia–causa: causa de sí misma *de la misma manera* que es causa de «lo otro»; «otro» o alteridad que es ella misma según el autodesenvolvimiento y la dialéctica interna del ser: «Esta dialéctica —escribe A. Matheron—, que parece tener por motor la necesidad inscrita en Dios de auto–extrañarse para auto–realizarse es expuesta por él (Spinoza) en términos cuyo carácter es manifiesto»;⁷² y ello en el sentido, comentamos por nuestra parte, de que no cabe pensar en modo alguno en Spinoza en una jerarquía ontológica del tipo tradicional emanatista, en la que se siguieran, a modo de grados ontológicos, las esferas relativas a: Dios, los atributos y los modos; y de esa manera Dios sería a los atributos lo que los modos son a los atributos. Entonces, el universo podría interpretarse como un reflejo degradado de la unidad divina; el problema es que la causa como necesidad no permite alteridad ontológica, sino solamente autoconstitución en la identidad de acto y de potencia, según comenta Ángel Luis González siguiendo en este punto a Ignacio Falgueras.⁷³

La identidad del acto y la potencia en el cuadro de la necesidad causal conllevará a un nuevo sentido de la causalidad, en la que Dios pasa de ser *a se* a ser *causa sui*.⁷⁴ Esto se desprende de la cuarta parte o aspecto de Dios como causa:

4º Dios es causa *por sí mismo* (*per se*) y no *por accidente* (*per accidens*) [...].

La causa *per se* explícita, según lo alcanzado hasta ahora, mediante la libertad divina como un modo de actuar que no puede sino causar. En esta cuarta tesis sobre la causalidad, Spinoza nos hace entender que la sustancia —que es Dios desde las primeras definiciones de la *Ética*— no puede sino causar: es una

⁷² Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 442. Matheron comenta en estas páginas la obra de Victor Delbos, *Le problème moral Dans la philosophie de Spinoza et Dans l'histoire du spinozisme*, 1893; reproducción de la primera edición, en *Travaux et documents*, nº 3. Groupe de recherches spinozistes, Presses de l'Université de Paris–Sorbonne, 1990. Matheron matiza muchas de las expresiones de Delbos; por nuestra parte, comentamos aquí aquellas proposiciones que se acercan a nuestra interpretación de la causa emanativa como causa inmanente, en cuanto que su actividad consiste en un interno autodespliegue dialéctico de la sustancia–causa.

⁷³ Cfr. Ignacio Falgueras, *La «res cogitans» en Spinoza* (Pamplona; Eunsa, 1976), pp. 167–8; cit. por González, *El Absoluto como 'causa sui'*, p. 11.

⁷⁴ Cfr. González, *El Absoluto como «causa sui»*, p. 20: este autor relaciona el nuevo sentido de la causalidad al que acaba de aludirse con la concepción suareciana según la cual el constitutivo formal de la divinidad es la aseidad, citando las *Disputationes metaphysicas*, d. 29, sec. II, 10.

sustancia–causa de la que, desde su necesidad, «deben seguirse» —ya desde la proposición 16— infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito). Si esto no fuera así «necesariamente» (si la sustancia pudiera no causar), el ejercicio de su operación podría adjudicársele como un obrar accidental a su ser. Nos encontramos otra vez con un nuevo sentido de *per se* y *per accidens* ajeno al pensar aristotélico.⁷⁵ Aquí, si Dios es causa *per se*, entonces, el mundo no es un efecto exterior a la divinidad, como podrá deducirse de las respuestas spinozianas expresadas en la *Carta 73* a Oldenburg, así como en las *Cartas 81* y *83* a Tschirnhaus. Introducimos de momento las figura quinta y sexta de la causalidad, por la cual esta no puede ser sino principal y primera. Leemos entonces el quinto y el sexto aspectos de la causalidad:

5° Dios es *causa principal de las obras que ha creado inmediatamente* (como es el movimiento en la materia, etc.), en cuyo caso no cabe *la causa menos principal*, ya que esta se halla siempre en las cosas particulares [...]. *La causa menos principal iniciante* no se da en Dios, porque fuera de Él no hay nada que le pudiera coaccionar. En cambio *la causa (menos principal) predisponente* es su misma perfección, en virtud de la cual es causa de sí mismo y, en consecuencia, de todas las otras cosas.

6° Dios es tan sólo *causa primera o iniciante*, como aparece claramente por nuestra prueba anterior.

Dios como causa principal y primera es causa en el único sentido que admite el sistema spinoziano. Ciertamente, admite interacción causal entre los modos finitos, los cuales, a su vez, se hallan irremediabilmente —pues han sido producidos por necesidad⁷⁶— en la *Natura naturata*. Ahora bien, la prioridad ontológica de la causa es asimismo prioridad gnoseológica, como se ilustra el *Tratado de la reforma del entendimiento* (13, III). Y entonces —nos indica M. Guérout—:

Del mismo modo que la sustancia fue definida sin su propiedad fundamental de ser *causa sui*, la cual deriva de su esencia sin constituirla, igual y por la misma razón, el modo es definido sin su propiedad fundamental de ser efecto de la sustancia. Pero igual que Spinoza no duda de que la sustancia no sea *causa sui*, no duda de que el modo no sea

⁷⁵ Cfr. Frédéric Manzini, *Spinoza, une lecture d'Aristote* (Paris: P. U. F., 2009), pp. 243–5.

⁷⁶ Cfr. *Ethica* I, Pr. XVI: «Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent».

efecto de la sustancia, pues el modo, siendo concebido por medio de la sustancia, y dado que ninguna cosa puede ser concebida sino por su causa, es evidente que la sustancia es causa del modo. Esta propiedad deberá entonces, como todas las otras, ser demostrada a partir de la esencia de la cosa.⁷⁷

No se trata entonces de que los modos o cosas singulares procedan «desde el interior» de Dios, sino que la actividad divina tiene lugar «dentro» de Dios mismo,⁷⁸ quedando los modos o productos envueltos en la unidad de la sustancia-causa —el efecto queda inmanado en su causa— y lo uno queda complicado en los modos.⁷⁹

La distinción a la que acaba de aludirse es expresada desde el séptimo aspecto de la causalidad, a partir del cual se nos explica que «Dios es causa de todo», como se sigue del séptimo aspecto de la causalidad:

7º Dios es también una causa universal, pero sólo en cuanto Él realiza obras distintas; en otro sentido, jamás puede calificarse de tal, ya que no tiene necesidad de nadie para producir efectos.

En cuanto universal, Spinoza entiende que la sustancia-causa habrá de generar una suerte de dinámica o despliegue dialéctico en el que tanto las ideas como los objetos de las ideas habrán de depender o derivar la potencia infinita; y ello en una sistemática tal que tanto objetos como ideas deben ser comprendidos desde la causa; porque, como nos va a recordar el axioma 4 de la primera parte de la *Ética*, *El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica (lo envuelve)*. La causa deviene entonces principio de conocimiento y de ser; y lo que es concebido por medio de otra cosa es efecto de esa cosa. Podemos hablar entonces de una función «causal» de la idea, debido a la cual el desplegarse de la sustancia implica una dinámica interior a la misma.⁸⁰ Tal dinámica interior es

⁷⁷ Guérout, *Spinoza*, p. 58.

⁷⁸ Cfr. Gabriel Huan, *Le Dieu de Spinoza* (Paris, Félix Alcan, 1913), p. 104.

⁷⁹ Cfr. Konrad Cramer, «Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigkeit der Substanz», en *Neue Hefte für Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977 /12), pp. 1–8. León Brunschvicg, «La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1904): pp. 755–798: sostiene que la definición spinoziana de la sustancia solamente puede convenir a Dios y no a las cosas particulares; de ahí que, en este sistema, las pruebas de la realidad de la sustancia se identifiquen con las pruebas de la existencia de Dios.

⁸⁰ Cfr. Baruch Spinoza, *Ethique*, introd., trad., notes et commentaire de Robert Misrahi, (Paris: PUF, 1990), p. 332, nota 18: «El sistema del mundo es causal. Para Spinoza, el conocimiento verdadero no puede adquirirse sino

el punto en el que Hegel recogerá su propia lectura de Spinoza, como autor que contribuye a la idealización de lo finito;⁸¹ aunque, en realidad, para Hegel lo finito es más bien un momento esencial de lo infinito, en el sentido de que, para ser Dios, no puede abstenerse de lo finito: se hace finito,⁸² lo cual no ocurre exactamente en Spinoza.

La distinción, sin embargo, a la que alude la causalidad universal de esta «séptima parte» en la explicación o división teórica de la tesis acerca de que «Dios es causa de todo», no revierte en alteridad real de criatura respecto del creador. Nos hallamos, entonces ante la siguiente paradoja. Si la alteridad de la criatura es inconcebible frente a Dios que es todo, la unidad de Dios es a su vez inconcebible frente a la multiplicidad de la criatura, de suerte que, finalmente, la sustancia-causa de Spinoza no podrá ser unidad que excluya de su seno a la multiplicidad. Habrá que averiguar, en todo caso, el tipo de distinción que se da dentro de la unidad. La singularidad de esta relación será objeto del siguiente apartado de este trabajo, al relacionar emanatividad e inmanencia.

Por último: «8º Dios es la *causa próxima* de las cosas que son infinitas e inmutables y de las cuales decimos que han sido creadas inmediatamente por él. Pero, en cierto sentido, es la *causa última* de todas las cosas particulares».⁸³ En otras palabras, Dios causa inmediatamente, a la vez que es el analogado principal cuando se trata de hablar de la causalidad entre los modos; tal causalidad es explicada mediante la noción de «causas intermedias» o instrumentales, que no conforman sino la cadena infinita de las causas finitas.

Descrita concisamente la temática de la causalidad siguiendo el cuadro expuesto en el *Breve tratado*, corresponde a continuación profundizar en la conversión —típicamente spinoziana— de la causa emanativa en la causa inmanente. Tal reconstrucción o transformación obligará a replantear los términos inherentes a toda la problemática filosófica sobre la causalidad, esto es, la relación entre mismidad y alteridad y unidad–multiplicidad.

por la causa, y ello debe ser así si se quiere evitar la superstición, la pasión, la imaginación engañosa, es decir, la ficción y el error».

⁸¹ Cfr. Montano, «Hegel lettore di Spinoza», en *Spinoza ei filosofi* (Firenze: Le Lettere, 2011), pp. 75–98.

⁸² Cfr. Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino* (Trad. María Lilián Mújica Rivas), (Pamplona: Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 2009), pp. 520–1.

⁸³ Para estos cuatro últimos aspectos o definiciones de la causalidad, he seguido la traducción de José Luis Fernández, *El Dios de Spinoza*, pp. 84–5.

§3. Causalidad emanativa y causa inmanente

El cuadro de la causalidad que acaba de ser presentado constituye el objeto de la segunda parte del estudio de Martial de Guérout sobre el Dios de Spinoza, dedicado este al aspecto de la potencia de Dios del Dios como causa.⁸⁴ Nos explica bien que el concepto de causa se plantea aquí según ocho categorías o aspectos diferentes, conllevando cada uno dos aspectos opuestos; tal como acabamos de leer.

Según M. Guérout, el cuadro sinóptico esbozado en el tercer capítulo de la primera parte del *Breve tratado* se inspira directamente en la exposición que hacen algunos autores del siglo XVII, como Adrian Heereboord en su *Hermeneia Logica*. Aunque sostiene que el esquema pertenece a Frank Bürgersdijk, profesor en Leiden y que muere en 1636; este es el autor también de las *Institutiones Logicae* (Leiden 1626) y de las *Institutiones Metaphisicae* (ed. póstuma de 1640), además de un manual de Lógica Escolástica, obras ellas que usaban los estudiantes holandeses de la época. Esta fuente fue identificada a mediados del siglo XIX por Trendelenburg.

Según Guérout, tanto las *Institutiones Logicae* de Bürgersdijk (I, c.17, § IV) y la *Hermeneia Logica* de Heereboord explican bien cómo en este contexto holandés del siglo XVII Spinoza interpretó que —cito— «en la causa emanativa hay dos términos que forman uno: la causa y lo causado; siendo identificadas la existencia de la causa y la causalidad misma». Se entiende entonces bien la influencia de esta concepción en Spinoza: si se da la causa emanativa, es imposible que el efecto no se dé —en concordancia además con la demostración de la proposición VII del primer libro de la *Ética*: «La sustancia no puede ser producida por otra cosa [...]. Será pues causa de sí»—. La *causa immanens* —nos cita la pág. 98 del capítulo 17 de la primera parte de la *Hermeneia* de Heerebood, «es aquella que produce el efecto *in se ipsa*; esto es, del mismo modo en el que se dice que el intelecto es la causa de sus conceptos (*sic dicitur intellectus causa suorum conceptuum*)».⁸⁵

Esta fuente ha sido estudiada más recientemente en el libro, ya citado de F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*,⁸⁶ explica que, en el

⁸⁴ Cfr. Guérout, *Spinoza*, pp. 246–256.

⁸⁵ Guérout, *Spinoza*, pp. 244–8.

⁸⁶ Pp. 173–185. Sostiene que las *Institutiones Logicae* de Heereboord es una fuente directa de Spinoza, tanto en el *Breve tratado* como en la *Ética*, según: Adolf Trendelenburg, «Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinoza Leben und Lehre», en *Historische Beiträge zur Philosophie* (Berlín: G.

ambiente holandés del siglo XVII, a su vez, la obra de Búrgersdijk fue importante en lo que concierne al debate sobre la causalidad divina y el concurso divino respecto de la causalidad de las criaturas.⁸⁷ Este autor se apoya en la definición dada de *causa próxima*, como aquella de la que se dice que constituye sus efectos, no sólo inmediatamente, sino también la que constituye su existencia en cuanto causado; y que por lo tanto es aquella que, una vez puesta, pone necesariamente lo causado;⁸⁸ y, aunque se distingue entre la causa primera y las causas segundas, Spinoza interpreta que, siendo la sustancia una unidad infinita y eterna, aunque la secuencia modal esté compuesta de elementos finitos, no habría distinción ontológica entre la *totalidad* de los modos y la unidad sustancial, «permaneciendo esta última siempre inmanente a los propios efectos singulares y finitos. [...] Mediante el empleo unitario de formas causales como la *causa sui* y la causalidad divina, predicable de la sustancia entendida como unidad, Spinoza entiende que ha obtenido la garantía lógica para fundar a su vez la lógica y la ontología de la infinita cadena de causas finitas, sin la subordinación a un principio trascendente».⁸⁹ Y sostiene finalmente que Spinoza ha tomado las distinciones bürgerdijkianas sobre la causa eficiente para adaptarlas a su propio sistema.⁹⁰

En la misma línea, y tras comentar tales distinciones, Guérout concluye que la causa emanativa no puede ser identificada en el sistema spinoziano con una causa eficiente, argumentando que la inmanencia de las cosas en Dios es una propiedad de su misma esencia; así como también forma parte de la esencia divina el que las cosas le sean inmanentes,⁹¹ lo cual queda reflejado en la proposición XVIII, de la primera parte de la *Ética*: «Dios es causa inmanente,

Bethge, 1897–III), pp. 277–398.

⁸⁷ Cfr. Francisco José Martínez, «La Theorie Spinozienne de la *libera necessitas*. La controverse entre Molina et Bañez», *Studia Spinoziana* (2008): pp. 85–104; para una visión del problema en Leibniz: Agustín Echavarría, *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (Pamplona: Eunsa, 2011).

⁸⁸ Cfr. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, p. 181.

⁸⁹ Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, p. 180. El autor discute a continuación el *De Concursu seu Cooperatione Dei cum Creaturis*, polémica presente en la Holanda del siglo XVII y que ha sido reconstruido por: J. A. van Ruler, «Frank Petri Burgersdijk and the Case of Calvinism within the Neo-Scholastic tradition», en *Frank Burgersdijk (1590–1635)*, a cura di E. P. Bos y H. A. Krop, (Amsterdam–Atlanta: Rodopi, Studies in the history of ideas in the Low Countries, 1993), pp. 36–64, p. 44. Ya desde la p. 160 comienza ya a explicar la relación de la disputa con Suárez, citando también a: Víctor Sanz, *La teoría de la posibilidad en F. Suárez* (Pamplona: Eunsa, 1989).

⁹⁰ Cfr. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, p. 186.

⁹¹ Cfr. Guérout, *Spinoza*, pp. 251–2.

pero no transitiva de las cosas»; desde donde «la inmanencia pasa ya a ser una propiedad necesaria de la causalidad de Dios».⁹² Puede entonces ya definirse la causalidad inmanente en el sistema moderno del filósofo holandés así:

Consiste en que produce los efectos en su interior, la inmanencia de Dios en las cosas, implicadas (en él) por su causalidad inmanente, implica *ipso facto* la inmanencia de las cosas en sí mismo. En consecuencia, las dos nociones de inmanencia no forman sino una unidad desde la perspectiva de la causalidad inmanente. [...] No habrá separación real ni distinción real entre el agente y el paciente.⁹³

Esta conclusión concuerda, sin duda, con la ya mencionada identificación entre la *causa sui* y la *causa rerum*,⁹⁴ y se resuelve, en definitiva en la identidad entre la *ratio logica* (causa interna) con la *causa efficiens* (causa externa).⁹⁵

Por su parte, y desde el contexto eriugeniano, y según las proposiciones alcanzadas en la primera parte de mi exposición, el concepto de causalidad es asociado al de manifestación. Aquí, el problema radical al que se enfrenta el pensar pretende explicar cómo podría Dios comunicar su ser a la criatura y cuál sería entonces la condición de posibilidad de la alteridad. En esta dirección, puede aseverarse que el uso de las nociones de causalidad y manifestación y la temática a ellas relacionada —emanación, procesión, expresión, difusión— contribuyó, ya desde el siglo IX, a ampliar el discurso filosófico, aportando nuevas ideas o tesis metafísicas en el específico intento especulativo de ofrecer una explicación racional del mundo como donación del ser desde el Ser. Desde ahí, la entera tradición medieval ha tratado de comprender la creación divina de las cosas en cuanto acto de manifestación y participación de lo que Dios mismo es, con ello, no ha dejado de preguntarse por aquello que lo finito recibe cuando es creado. Pues, en efecto, lo finito en cuanto tal, es nada antes de ser pensado y creado por el Absoluto, pero, una vez creado, es todo aquello que puede ser en cuanto tal.

Según lo que hemos leído hasta ahora comprendemos bien el giro operado en el concepto de causa spinoziano: la causa emanativa es causa inmanente. La causa emanativa, escribe de nuevo M. Guérout, es causa que «presenta» o

⁹² Guérout, *Spinoza*, p. 295.

⁹³ Guérout, *Spinoza*, pp. 299–300.

⁹⁴ *Cfr.* el escolio de la proposición XXV de la primera parte de la *Ética*.

⁹⁵ *Cfr.* Guérout, *Spinoza*, p. 250.

«exhibe», a título de efectos, las propiedades que contiene en sí misma; propiedades o efectos de los cuales ella es además la razón explicativa. En cierto modo, la emanatividad conlleva también productividad o acción, pero en el sentido de que de la primera «se sigue» (*sequi*) lo que corresponde a la acción: «son correlativos inseparables».⁹⁶ Quedan así equiparadas la causa emanativa y la causa inmanente, en tanto que la segunda, como la primera, en su unidad, solamente pueden actuar en sí mismas.

Adviértase que aquí, el sistema de la inmanencia no acude al concepto de *participación* para expresar la dependencia de lo finito respecto del infinito; sirva como ejemplo el siguiente texto de Eriúgena: «[...] Pues ninguno de estos seres que existen, existe verdaderamente por sí mismo; sin embargo, cualquier cosa que hay de verdad en ellos, lo reciben por la participación del mismo único Ser, quien solo por sí mismo verdaderamente existe».⁹⁷

§4. Causa emanativa, causa inmanente y dialéctica de la causalidad

La asunción del significado de la causa emanativa por parte de la causa inmanente conlleva, en Spinoza, una doctrina según la cual el despliegue y la procesión o manifestación de la multiplicidad se lleva a cabo en el interior de la única sustancia– causa. Este hecho nos presenta la paradoja existente entre el conocimiento de la realidad y la realidad misma. Pues, en efecto, si todo se desenvuelve en el interior de la sustancia, el problema es, como lo ha expresado A. Matheron, cómo conocemos qué es lo que hace, finalmente, la unidad de los atributos, y, después, de los modos, en el interior de la sustancia.

Para solucionar el problema al que acaba de aludirse, Matheron considera, como yo misma he expuesto en los inicios de mi exposición sobre Spinoza, que es preciso comprender las proposiciones de la *Ética* desde el tercer grado de conocimiento, que Spinoza describe del siguiente modo: «Aparte de estos dos géneros de conocimiento se da, como mostraré más adelante, otro *tercero*, que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas».⁹⁸

⁹⁶ Guérault, *Spinoza*, p. 248.

⁹⁷ I, 518B.

⁹⁸ *Ethica* II, escol 2.

Partiendo entonces —desde las seis primeras proposiciones de la segunda parte— del pensamiento como o atributo de Dios, es preciso entender desde ahí el alcance del significado de la propuesta spinoziana acerca de que la potencia de actuar de Dios es igual a su potencia actual de pensar.⁹⁹ Guérout lo ha expresado siguiendo la misma intuición, basándose en la proposición XLVII de la segunda parte de la *Ética*: «El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios», lo cual se demuestra desde el autoconocimiento de sí, llevando este «a un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios»:¹⁰⁰

La idea verdadera dada es el entendimiento, pues, siendo la idea de la sustancia divina y de todo lo que produce necesariamente, exhibe *a priori*, en nuestro entendimiento, las ideas de los atributos–sustancias y de los modos que constituyen la Naturaleza entera. De ahí que nuestro entendimiento pueda formarse espontáneamente en él sus definiciones verdaderas, las cuales no son otra cosa que la descripción de la manera en que sus ideas se producen genéticamente a partir de la esencia eterna e infinita de Dios. Por donde se realiza el conocimiento del tercer género.¹⁰¹

Teniendo en cuenta lo anterior se comprende, desde una nueva perspectiva, la definición tercera de la primera parte y relativa a la sustancia: «Lo que es en sí y es concebido por sí». Para obtener el criterio de sustancialidad, se hace preciso recurrir a la definición cuarta, la de atributo: «Lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constituyendo su esencia». El atributo se convierte de este modo en un *principio ontológico* para la sustancia; constitutivo de su realidad. Por ello será posible demostrar que cuanto más realidad tiene una cosa, más atributos posee (proposición IX). Además el atributo se presenta como *el principio de inteligibilidad* de la sustancia, pues: «El entendimiento que percibe las esencias constituyendo las sustancias, es el entendimiento puro, cuyas ideas, siendo adecuadas, son idénticas en mí y en Dios»:¹⁰² tienen en el entendimiento humano la verdad que tienen en Dios.

⁹⁹ Cfr. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*.

¹⁰⁰ En este caso se basa en: *Ehica*, II, Pr. 47, scol.: «Por aquí vemos que la esencia infinita de Dios y su eternidad son conocidas de todos. Pero como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que nosotros podemos deducir de este conocimiento muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, y, por tanto, formar aquel tercer género de conocimiento del cual hemos hablado en el escolio 2 de la Proposición 40 de esta segunda parte, y de cuya excelencia y utilidad tenderemos ocasión de hablar en la quinta parte».

¹⁰¹ Guérout, *Spinoza*, p. 59.

¹⁰² Guérout, *Spinoza*, p. 47.

Por otra parte, si los atributos poseen entonces en Spinoza a la vez una función ontológica y una función genoseológica —en tanto que son aquello por lo cual el entendimiento concibe a la sustancia y aquello mediante lo cual la propia sustancia se manifiesta o se expresa¹⁰³— la teoría de los atributos puede ser equiparada a la clásica doctrina de los nombres divinos: tal es la tesis que defiende la teoría de la expresión de Deleuze con respecto a Spinoza.¹⁰⁴ En Eriúgena esta es la cuestión que puede analogarse a la de la subsistencia de las causas primordiales, primera manifestación de Dios como causa primera. Afirma en efecto el irlandés la subsistencia de los efectos en las causas primordiales, siendo estas los principios de todo lo creado por la divinidad. Se puede establecer por lo tanto que *creatio ex nihilo* se referiría en primer lugar a las causas primordiales, que contienen virtualmente todos los efectos subsiguientes. *Ex nihilo* significaría entonces en Eriúgena *ex Deo*, y entonces se entiende el sentido del crear divino como aparición o manifestación de la nada superesencial¹⁰⁵ que se encuentra más allá de todo lo creado. Se comprende a la vez que las causas primordiales proporcionan el patrón según el cual se modelan las cosas contenidas dentro de la esfera de la tercera naturaleza, es decir, todas las cosas inscritas en el tiempo y el espacio; y así el que es inefable deviene cognoscible en sus teofanías. El «libro del mundo» es entonces uno de los medios para conocer al Ser que está más allá de todo ser y de todo conocimiento; teniendo en cuenta que todos los predicados que afirma la teología catafática se aplican a Dios solamente *per metaphoram a creatura ad Creatorem*.¹⁰⁶

Desde su interpretación de la emanatividad desde la inmanencia, no ocurren las cosas de esta manera en Spinoza. Se alcanza a ver en efecto que, desde las proposiciones III y IV de la segunda parte de la *Ética* —«En Dios se da necesariamente una idea tanto de su esencia como de todo lo que se sigue

¹⁰³ *Ethica*, I, Def. IV.

¹⁰⁴ Cfr. Catalina María Cubillos Muñoz, *Los múltiples nombres del Dios innombrable: una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, (Pamplona: Eunsa, 2013).

¹⁰⁵ Se entiende aquí que Dios es entendido como nada, pero no en el sentido de la nada de privación. La Causa primera es «nada», respecto a la inteligencia humana, debido a su inefable excelencia e incomprensible infinitud. Resulta claro al respecto el pasaje 634 BC del *De divisione naturae*: «Non facile concesserim diuinam superessentialitatem nihil esse, uel tali nomine priuationis posse uocari. [...] Si igitur propter ineffabilem excellentiam et incomprehensibilem infinitatem diuina natura dicitur non esse».

¹⁰⁶ Cfr. Kijewska, «The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's *Periphyseon*», pp. 29–33.

necesariamente de esta esencia suya»; «La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única»—, y resulta entonces que todo se sigue formal y objetivamente en Dios de la idea de Dios en un mismo orden y según una misma conexión. Las ideas y los objetos de las ideas o ideados representan un isomorfismo cuya última significación es que una misma cosa se expresa y despliega a través de atributos y modos diferentes.

La diferencia implica aquí la dialéctica de la resolución de varios órdenes en uno solo. Esto es lo que nos enseña el corolario 2º de la proposición I, XIV:

Que la cosa extensa y la cosa pensante son atributos de Dios, o afecciones (por el Axioma I: ‘Todo lo que es, o es en sí, o es en otra cosa’) de los atributos de Dios. Por una parte se instituye un “orden entre los diferentes atributos y, a partir de ellos, entre los modos considerados en su realidad formal”. Y, por otra parte, se establece un “orden que se instaure en el pensamiento entre las ideas de todos esos modos, pero considerados en su sola realidad objetiva. El punto de partida de este último orden no es el atributo pensamiento, sino la idea de Dios (su modo infinito e inmediato), considerada ella también en su realidad objetiva.¹⁰⁷

En efecto, la proposición V y la proposición VI de la segunda parte de la *Ética* nos enseñan finalmente la unidad de la sustancia dentro de un orden causal que habrá de ejercerse según unas leyes universales que derivan de la naturaleza del atributo y podremos concluir que las diferentes series no forman sino una sola, porque sus términos en definitiva son los mismos. Además, si seguimos el principio clásico acerca de que la causalidad de los entes finitos no es sino el acto segundo, esto es, la operación que sigue al acto primero que es el ser; comprendemos bien entonces, que los modos finitos, al no poseer acto primero, su operación no puede ser sino una modificación de la potencia infinita de la sustancia causa: «Todas las cosas —en este sistema— han sido predeterminadas por Dios no, ciertamente por la libertad de la voluntad o por absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o por la potencia infinita de Dios».¹⁰⁸

La segunda parte de la *Ética* continúa en la misma dirección. Leemos entonces:

¹⁰⁷ Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 604.

¹⁰⁸ *Ética* I, pr. XXXVI, ap.

El ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera como cosa pensante, y no en cuanto se lo explica por otro atributo. Esto es, las ideas, tanto de los atributos de Dios cuanto de las cosas singulares, no reconocen por causa eficiente las cosas ideadas por ellas o las cosas percibidas, sino a Dios mismo en cuanto es una cosa pensante (V);

y: «Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera bajo el atributo del cual son modos, y no en cuanto se lo considera bajo algún otro». Sobrepasamos así el simple enfrentamiento entre ideas e ideados, pues el orden causal de las ideas en su realidad formal es idéntico al orden de estas mismas ideas en su realidad objetiva. O, como ha explicado Guérout:

Puesto que toda idea del entendimiento puro conoce su objeto tal como es en sí mismo, el modo, por el hecho de que es *concebido* por otra cosa, *es* efectivamente en esta otra cosa; mientras que la sustancia, siendo *concebida por sí*, *es* efectivamente en sí misma y no en otra cosa. Tanto en un caso como en otro, la *esencia objetiva* es rigurosamente conforme a la *esencia formal*.¹⁰⁹

El dualismo deriva en paralelismo, este en isomorfismo, y, finalmente en identidad; y todo ello mediante el recurso a la causalidad del que Spinoza se ha servido: «Esto quiere decir que no sólo la naturaleza entera, tal como es en sí misma, consiste en un solo y mismo encadenamiento causal infinito que se despliega a través de la infinidad de atributos, sino que esto es único, en realidad, porque no puede ser de otro modo, y es lo que une a los atributos en una misma sustancia»,¹¹⁰ que es ahora una, todo y causa —en el sentido que hemos ido explayando a lo largo de este estudio. La unidad, en definitiva, que debiera fundar la multiplicidad no es sino la potencia causal que se despliega interna y dialécticamente en el interior de la sustancia, pues, en el caso de la sustancia, se identifican la potencia de existir y la potencia causal (de ahí la noción de *causa sui*), y en I/ XXXVI demuestra finalmente que los modos no son sino la sustancia misma modificada de tal o cual otra forma.

Entendemos bien ahora que todo el problema del spinozismo consiste en introducir la causalidad en el seno del Absoluto, alejándose con ello

¹⁰⁹ Guérout, *Spinoza*, p. 58.

¹¹⁰ Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 607; este autor se opone a M. Guérout, quien habría puesto a la sustancia en primer lugar, y a la causalidad en segundo lugar, *cfr.* pp. 607–8.

definitivamente de la tradición de la metafísica occidental anterior. Esta ha explicado que existe una neta distinción entre Dios, que es ser increado, y los entes naturales, lo cuales sí que tienen una causa determinada. La *causa sui* de Spinoza se aplica entonces también a la naturaleza como un infinito proceso productivo dentro de su propio ser. Se llega a una identidad ontológica entre Dios y la Naturaleza, donde ya no se hace necesario distinguir entre *ratio* y causa. No existirá otro saber más que el que proceda de la causa en este sentido, porque no existirá ningún ser que no sea comprendido dentro del nexo causal necesario causa–efecto.¹¹¹

Frente a la causa inmanente, la causa emanativa —comprendida desde la causa ejemplar— supone la idea de don de un ser trascendente que —como escribe el propio Deleuze— se expresa primero en su Verbo, Verbo que expresa la esencia divina y que se expresa a su vez en el universo: «El Verbo es la expresión de Dios, expresión–lenguaje; el universo es la expresión de esa expresión, expresión–rostro»;¹¹² sistema del mundo en el que las ideas son modelos ejemplares, y las cosas son en Dios según sus similitudes ejemplares; pero son a la vez en sí mismas, en cuanto don —el de la existencia— otorgado a lo finito por la causa primera.

Según el modelo de la causa emanativa, el *ex nihilo* que rodea lo incógnito y arcano de una doctrina de la creación, presupone en Eriúgena, y frente a Spinoza, no tanto la necesidad cuanto la —como decíamos al principio— fecunda y bondad divina, previa automanifestación intelectual de las causas primordiales de todas las cosas; «consecuentemente Dios es denominado bueno, y es la bondad, puesto que, con un clamor inteligible, clama que todas las cosas vengan de la nada a la esencia».¹¹³ Desde la doctrina de las subsistencias de las causas primordiales y el posterior retorno de todas las cosas, se comprende bien que el Absoluto otorga el ser a la criatura de un modo tal que no es pasajero, sino que hunde sus raíces en la eternidad, esto es en aquellas formas o manifestaciones que el Absoluto pronuncia desde su Palabra creadora.

Así, en el intento de explicar (conjuntamente) Moisés con Platón, el platonismo cristiano de Eriúgena, parece resolver la doctrina de la creación en

¹¹¹ Cfr. sobre la relación y las diferencias entre Suárez y Spinoza en el sentido apuntado, F. Cerrato, pp. 162–3, haciendo referencia, en Suárez, a la *Disputatio* XII, donde argumenta a favor de la causa eficiente.

¹¹² Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, p. 171.

¹¹³ II, 580C.

la teoría del *descensus* y la de la *participatio*. Así aparece el problema que se debe resolver: no se trata del problema del origen temporal del ser, sino del origen extratemporal –en el más estricto sentido metafísico. Es el problema de la relación entre las formas, que constituyen la estructura eterna de lo real, y el Creador, quien, en el eterno presente de su pensamiento, encierra todo en sí mismo.

En este contexto, tiene importancia especial el ejemplarismo, el cual esclarece el tema de la inteligibilidad de lo real, y llega hasta la afirmación de la existencia de lo inteligible eterno en el espíritu divino. Aunque Eriúgena pone en primer término el problema inverso. No se trata de ir desde la realidad a sus prototipos o formas eternos, sino, ante todo, de ver el origen y el comportamiento (o relación) de esas formas en su aparecer (o en su procedencia) desde la eterna esencia divina y definir bien la alegoría de su caída o descenso.

Por otra parte, hallamos también en este autor otra de las condiciones de la emanatividad expuesta por G. Deleuze, a saber, la de la inmanencia expresiva de las cosas en el Verbo divino. Eriúgena, en efecto, vuelca gran parte de sus indagaciones al análisis que el pensador irlandés realiza acerca de la expresión contenida en la revelación acerca de la creación, esto es, «En el Principio», tanto en el comienzo del *Génesis*, como al inicio del *Prólogo* de Juan. Eriúgena explica que en ambos casos debe entenderse la creación de las cosas desde su contención en el Verbo divino. El texto fundamental al respecto es aquel en el que el Maestro, tras una larga disquisición acerca de la causa, pregunta finalmente al discípulo: «Por favor dime, pues, qué entiendes cuando oyes que la Teología dice: ‘Dios hizo todo en el Principio’»; siendo clara la respuesta del segundo: «No entiendo otra cosa distinta de lo que estaba convenido entre nosotros: que el Padre ha creado todos los seres en su Verbo».¹¹⁴ Es, ciertamente, en el libro tercero del *Periphyseon* cuando definitivamente sostiene que todas las cosas son, en el Verbo, eternas y creadas a la vez: «Todos los seres que existen en el Verbo de Dios, son simultáneamente, no sólo eternos, sino también creados».¹¹⁵ En definitiva, como ya resumió Piemonte en su momento:

Utilizando la recapitulación que el mismo Escoto nos ofrece en 678 A–B, creemos que los puntos centrales son éstos: 1. Lo que Dios ha hecho, eso mismo, y no otra cosa, siempre lo

¹¹⁴ *Periphyseon*, II, 556B.

¹¹⁵ *Periphyseon* III, 641C.

quiso y vio. 2. Lo que Dios siempre quiere y ve, está siempre con él y no fuera de él. Esta especificación es muy importante, porque descubre el sentido que atribuye Eriúgena a los textos bíblicos que hablan de creación “en” el principio (en el Verbo), “en” la sabiduría [...] Y, finalmente, conviene reconocer que “Es *dentro del mismo Dios* donde 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 *aeterna conditio rerum in Verbo Dei*.¹¹⁶

La tercera etapa del proceso emanativo, la del retorno, supone en Eriúgena el autoconocimiento del ser humano como imagen; y entonces «el libro del alma humana» viene a ser el segundo de los libros para atisbar intelectualmente la manifestación divina en el mundo: y es este el tercer aspecto en el que se muestra la concepción de la creación en Escoto Eriúgena como manifestación o teofanía, expresión de la liberalidad divina. Finalmente, como ha escrito también C. Riccati:

Una doctrina tal, cuya posición resulta no obstante intelectualista, aboca en la exaltación de la vida contemplativa, en ese ideal contemplativo que encuentra su justificación profunda en la convicción de que el ser, en el nivel de lo inteligible (el ser en la contemplación, en la inteligencia, en la visión) es el ser en el estado de la unidad, distanciado de lo negativo de la división, de la separación, de la alteración.¹¹⁷

Frente a lo anterior, R. Misrahi, a través de su edición y estudio de la obra spinoziana ha señalado bien que, si el sistema del mundo en él es causal, no es menos cierto que, finalmente,

comprender a Spinoza es comprender cómo, en el sistema monista del mundo, el conocimiento del determinismo cósmico es la condición de la explicitación de la libertad humana. Aquí, la causalidad como principio de inteligibilidad, está destinada a preparar la crítica de una causalidad divina y en consecuencia la idea de creación de un mundo que sería diferente de él.¹¹⁸

¹¹⁶ Gustavo A. Piamonte, «La ‘creatio de nihilo’ en Juan Escoto Eriúgena», *Sapientia* 23 (1968), p. 51 y p. 57.

¹¹⁷ Carlo Riccati, «Processio» et «explicatio». *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues* (Nápoles: Bibliopolis, 1983), p. 201.

¹¹⁸ Misrahi, Spinoza, *Ethique*, p. 332.

REFERENCIAS

- OTTAVIANO, Carmelo (1936). «La scuola attualista e Scoto Eriugena». *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 28: pp. 142-151.
- ALLEGRO, Calogero (1975). *Giovanni Scoto Eriugena*. Vol. I, Roma: Città Nuova Editrice.
- BARTUSCHAT, Wolfgang (ed.) (1984). *Baruch de Spinoza, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Hamburgo: Felix Meiner. A partir de la edición de Carl Gebhardt, Vol. I, (Hamburgo: Felix Meiner, 1984), 39, en *Sämtliche Werke in sieben Bänden* (Hamburgo: Meiner, 1977-1998).
- BAYLE, Pierre (1995). *Dictionnaire Historique et Critique*, (5ª ed. de 1740, revisada, corregida y aumentada). Tomo 4. Génova: Slatkine Reprints.
- BEIERWALTES, Werner (1980). «Unterschied durch Unterschiedenheit. Meister Eckhart». En: *Identität und Differenz*, editado por Werner Beierwaltes. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, pp. 75-97.
- BEIERWALTES, Werner (1998). *Platonismus im Christentum*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- BEIERWALTES, Werner (2004). *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- BEIERWALTES, Werner (2009). «Autoconciencia absoluta. *Divina ignorantia ac vera est sapientia*». En: *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Traducción de Alberto Ciría. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 104). Pamplona: Eunsa.
- BEIERWALTES, Werner (2009). *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Traducción de Alberto Ciría. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 104). Pamplona: Eunsa.
- BRUNSCHVICG, León (1904). «La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance». *Revue de Métaphysique et de Morale* 12(5): pp. 755-798.
- BUNGE, Mario (1970). *La causalità. Il posto del principio causal nella scienza moderna*. Traducción de Emilio A. Painatescu. Turín: Boringhieri.
- CERRATO, Francesco (2008). *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*. Roma: Quodlibet Studio.
- CHERCHI, Gavina (1990). *Pantheisticon. Eterodossia e dissimulazione nella filosofia di John Toland*. Pisa: ETS Editrice.
- CLEARY, John J. (2000). «El papel de las matemáticas en la teología de Proclo». *Revisión*

- del Neoplatonismo (I). Claves histórico-sistemáticas y presencia de la tradición neoplatónica*, editado por María Jesús Soto-Bruna. *Anuario Filosófico* 33: pp. 67-85.
- CORSINI, Umberto (1953). «Su alcuni testi di Giovanni Scoto Eriugena. Razionalismo o misticismo?», *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati* 202, Suplemento V, Vol. II. Rovereto: Manfrini, pp. 31-81.
- CORSO DE ESTRADA, Laura (2011). «Unidad y jerarquía cosmológica en la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller». En: *Causalidad y manifestación en el neoplatonismo medieval*, editado por María Jesús Soto-Bruna. *Anuario Filosófico* 44 (1): pp. 75-94.
- CRAMER, Konrad (1977). «Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigkeit der Substanz». En: *Spinoza 1677-1977*, editado por Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, y Rainer Wiehl. (Neue Hefte für Philosophie 12). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 1-8.
- CRUZ CRUZ, Juan (2000). «Emanación: ¿un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?». *Revisión del Neoplatonismo (II). Claves histórico-sistemáticas y presencia de la tradición neoplatónica*, editado por María Jesús Soto-Bruna. *Anuario Filosófico* 33 (2): pp. 461-489.
- CUBILLOS MUÑOZ, Catalina María (2013). *Los múltiples nombres del Dios innombrable: una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*. Pamplona: Eunsa.
- D'ANCONA COSTA, Cristina (ed.) (1986). *Tommaso D'Aquino. Commento al «Libro delle Cause»*. Milán: Rusconi.
- DECOSSAS, Béatrice y DECOSSAS, Jérôme (Intro., trad. y com.) (2005). *Thomas d'Aquin. Commentaire du Livre des causes*. Paris: Vrin.
- DELEUZE, Gilles (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Barcelona: Muchnik. Ed. francesa: Minuit, Paris, 1968.
- ECHAVARRÍA, Agustín (2011). *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*. Pamplona: Eunsa.
- Ed. Iohannis Scotti seu Eriugeneae, *Periphyseon*, ed. Édouard Jeuneau, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* CLXII. Turnhout: Brepols, 1997. Trad. de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, en la edición de: Juan Escoto Eriúgena, *Sobre Las naturalezas (Periphyseon)*. Pamplona: Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 2007.
- ERISMANN, Christophe (2007). «The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology».

Vivarium 45: pp. 73-88. DOI: 10.1163/ej.9789004164871.i-262.30

- ERISMANN, Christophe (2011). *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*. Paris: Vrin.
- FABRO, Cornelio (2009). *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Traducción de María Lilián Mújica Rivas. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 105) Pamplona: Eunsa.
- FALGUERAS, Ignacio (1976). *La «res cogitans» en Spinoza*. Pamplona: Eunsa.
- FERNÁNDEZ, José Luis (2006). *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción. (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria nº 187). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- GEBHARDT, Carl (ed.) (1924). *Spinoza Opera im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung.
- GERSH, Stephen y MORAN, Dermot (eds.) (2006). *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia (1970). *Lexicon Spinozianum*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis (2000). *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza*. 3ª ed. (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 2). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- GREGORY, Tullio (1958). «Sulla metafisica di Giovanni Scoto Eriugena». *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 37: pp. 319-332.
- GUÉROULT, Martial (1968). *Spinoza, T. I. Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier-Montaigne.
- HUAN, Gabriel (1913). *Le Dieu de Spinoza*. Paris: Félix Alcan.
- INGARDEN, Roman (1981). *Spór o istnienie 'swiata [The Debate on the Existente of the World]*. Vol. 3. Varsovia: PAU.
- JEAUNEAU, Édouard (1978). *Quatre thèmes eriugeniens*. Paris: Vrin.
- JEAUNEAU, Édouard (2009). Introducción a *Johannis Scoti seu Eriugeniae Homilia super In principio erat Verbum et Commentarius in Evangelium Iohannis*, editado por Andrew J. Hicks. Turnhout: Brepols.
- KAUFMANN, Fritz (1940). «Spinoza's System as Theory of Expression». *Philosophy and phenomenological research* 1: pp. 83-97. DOI: 10.2307/2103198
- KIJEWSKA, Agnieszka (2011). «The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's *Periphyseon*». En: *Causalidad y manifestación en el*

- neoplatonismo medieval*, editado por María Jesús Soto-Bruna. *Anuario Filosófico* 44 (1): pp. 29-52.
- LASBAX, Émile (1919). *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- LOMBA, Pedro (ed., intro. y trad.) (2010). *Pierre Bayle. Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Trotta.
- MANZINI, Frédéric (2009). *Spinoza, une lecture d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARTÍNEZ, Francisco José. «La Theorie Spinozienne de la *libera necessitas*. La controverse entre Molina et Bañez». *Studia Spinoziana* 16: pp. 85-104.
- MATHERON, Alexandre (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: Ens Éditions.
- MAZZANTINI, Carlo (1964). *La filosofia di G. Scoto Eriugena*. Turín: Università degli studi di Torino.
- MILLOSEVICH, Filippo (1938). «Giovanni Scoto Eriugena ed il significato del suo pensiero». *Sophia* 6: pp. 531-534.
- MONTANO, Aniello (1992). «Hegel lettore di Spinoza». (Utilizando la edición italiana de la *Scienza della Logica*, por la edición de A. Mori y C. Cesa. Bari, 1974, vol. I). En *Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti* 68: pp. 55-79. REEDITADO EN: *Spinoza ei philosophi*. Florencia: Le lettere, 2011, pp. 75-98.
- MORAN, Dermot (1990). «Pantheism in John Scottus Eriugena and Nicholas of Cusa». *The New Scholasticism* 1: pp. 131-152. DOI: 10.5840/acpq199064146
- MORAN, Dermot (2006). «'Spiritualis Incrassatio': Eriugena's Intellectualist Immaterialism: Is It an Idealism?». En: *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*, editado por Stephen Gersh y Dermot Moran. Notre Dame: University of Notre Dame, pp. 123-150.
- PIAMONTE, Gustavo A. (1968). «La 'creatio de nihilo' en Juan Escoto Eriúgena». *Sapientia* 23: pp. 37-58.
- PLOTINO (2003). *Enéadas* III, I. Edición, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos.
- PROCLO (1965). *Elementos de Teología*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Marid-Buenos Aires-México: Aguilar.
- RAMOS, Alice (2011). «La causalidad del bien en Santo Tomás». En: *Causalidad y manifestación en el neoplatonismo medieval*, editado por María Jesús Soto-Bruna, *Anuario Filosófico* 44 (1): pp. 111-127.

- REINHARDT, Elisabeth (2011). «La causalidad en la creación según Thierry de Chartres». En: *Causalidad y manifestación en el neoplatonismo medieval*, editado por María Jesús Soto-Bruna, *Anuario Filosófico* 44 (1): pp. 53-74.
- RICCATI, Carlo (1983). «Processio» et «explicatio». *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*. Nápoles: Bibliopolis.
- ROREM, Paul (1988). «The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius». En: *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, editado por Bernard McGinn, John Meyendorff y Jean Leclercq. (World Spirituality 16). Nueva York: Crossroad, pp. 132-151.
- ROREM, Paul (1992). «Procession and Return in Thomas Aquinas and His Predecessors». *Princeton Seminary Bulletin* 13: pp. 158-161.
- SANZ, Víctor (1989). *La teoría de la posibilidad en F. Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- SOTO-BRUNA, María Jesús (1991). «Spinoza, entidad de lo finito como expresión del Absoluto». En: *El hombre: inmanencia y trascendencia* (Vol. II), editado por Rafael Alvira, y Alejo José G. Sison. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 997-1006.
- SOTO-BRUNA, María Jesús (1994). «Univocidad y analogía en la teoría de la expresión: Spinoza y Leibniz». En: *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, editado por Quintín Racionero y Concha Roldán. Madrid: Editorial Complutense, pp. 537-543.
- SOTO-BRUNA, María Jesús (1995). *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*. Pamplona: Eunsa.
- SOTO-BRUNA, María Jesús (1999). «Fe y razón en la gnoseología de Escoto Eriúgena». En: *Fe y razón. Actas del I Simposio Internacional: Fe cristiana y cultura contemporánea*, editado por Javier Aranguren, Juan Jesús Borobia, y Miguel Lluch. Pamplona: Eunsa, pp. 311-321.
- SPINOZA (1964). *Oeuvres*, I. Traducción y notas de Charles Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
- SPINOZA, Baruch (1986). *Korte Verhandeling. Breve Trattato*. Introducción, edición, traducción y comentario de Filippo Mignini. L'Aquila: L. U. Japadre.
- SPINOZA, Baruch (1990). *Ethique*. Introducción, traducción, notas y comentario de Robert Misrahi. Paris: Presses Universitaires de France.
- SPINOZA, Baruch (2007). *Epistolario*. Traducción de Diego Tatián. Buenos Aires: Colihue.
- SPINOZA, Benedictus de (1995). *Tratado breve; Tratado teológico-político*. Prólogo de

Filippo Mignini y traducción y notas de Atilano Domínguez. Barcelona: Círculo de Lectores, D.L.

TREDELENBURG, Adolf (1867). «Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinoza Leben und Lehre». En: *Historische Beiträge zur Philosophie* III. Berlín: G. Bethge, pp. 277-398.

VAN RULER, J. A. (1993). «Frank Petri Burgersdijk and the Case of Calvinism within the Neo-Scholastic tradition». En: *Frank Burgersdijk (1590-1635). Neo-aristotelian in Leiden*, editado por Egbert P. Bos y Henri A. Krop. (Studies in the history of ideas in the Low Countries 1) Amsterdam-Atlanta: Rodopi, pp. 37-65.

WAGNER, Michael F. (ed.) (2007). *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus Enneads*. (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 8). Albany: International Society for Neoplatonic Studies, State University of New York Press.

WILLIAMS, Bernard (1981). «Philosophy». En: *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, editado por Moses I. Finley. Oxford: Clarendon Press, pp. 202-255.

WINBERG, Gregorio (1977). *Obras completas de Spinoza*. Vol. I. Introducción de Carl Gebhardt. Buenos Aires: Acervo Cultural.

Recibido: 27-Abril-2016 | Aceptado: 4-Julio-2016



MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA, es Profesora Ordinaria de Filosofía Medieval y Moderna, y Directora del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra, España. Doctora en Filosofía (PhD) por la Universidad de Navarra. Sus principales áreas de interés se centran en metafísica neoplatónica medieval y moderna. Entre sus principales publicaciones se cuentan, la edición de: *Hermenéutica Medieval* (Anuario Filosófico 49 (2), 2016); y de, *De Vnitate et Vno de Dominicus Gundissalinus* (Eunsa: Pamplona, 2015), con C. Alonso del Real; y los siguientes artículos: «Imago representationis creata. Liberté et unión avec l'Absolu: mystique spéculative et réflexion sur l'accés à Dieu chez Nicolas de Cues», *Roczniki Filozoficzne* 63:2 (2015), pp. 125-144; «Die Schöpfung des Endlichen als 'Sehen Gottes': Cusanus (De visione Dei) und Johannes Scottus Eriugena», en *Eriugena-Cusanus*, ed. A. Kijewska, R. Majeran y H. Schwaetzer (Lublin: KUL, 2011), pp. 149-170..

DIRECCIÓN POSTAL: Edificio de Bibliotecas, Universidad de Navarra. 31080 Pamplona, España. e-mail (✉): mjsoto@unav.es

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: SOTO BRUNA, María José. «Eriúgena y Spinoza frente a la dialéctica de la causalidad». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016): pp. 37-76.