

# Relación como condición de diversidad. El orden de la *processio* en Eriúgena y en Gundisalvo

María Jesús Soto-Bruna

Universidad de Navarra

mjsoto@unav.es



Fecha de recepción: 27-9-2017

Fecha de aceptación: 23-2-2018

## Resumen

La ontología medieval de la relación se encuentra vinculada al discurso sobre el origen de lo múltiple y lo diverso a partir de una unidad causal, suponiendo así cierta reformulación de la categoría clásica de *relación*, e implica una reflexión sobre el modelo de unidad primera como fuente de un orden jerárquico de seres que constituye la vasta red de relaciones de lo que se denomina *mundo*. Se trata aquí de mostrar que *processio* significa la relación entre el primer principio, que es unidad de simplicidad, y las diferentes realidades que de él proceden. En este trabajo se expondrá la problemática similar que se encuentra en la comprensión de la *creatio* como *processio*, en el *Periphyseon* eriugeniano y en la obra metafísica de Domingo Gundisalvo (*De unitate et uno* y *De processione mundi*).

**Palabras clave:** categoría; unidad; causa; jerarquía

**Abstract.** *Relation as a Condition of Diversity: The Order of processio in Eriugena and Gundisalvus*

The medieval ontology of relation is linked to the issue of the multiple and diverse as a result of a causal unity, which therefore presupposes a certain reformulation of the classical category of *relation*. This implies a reflection on the model of first unity as a source of a hierarchical order of beings that constitutes the vast web of relations that we call *the world*. In this context one has to show that *processio* indicates the relation between the first principle, which is a unity of simplicity, and the different realities that proceed from it. In this article, I will discuss a similar issue that we encounter in understanding *creatio* as *processio*, in Eriugena's *Periphyseon* and in the metaphysical works of Dominicus Gundisalvus (*De unitate et uno* and *De processione mundi*).

**Keywords:** category; unity; cause; hierarchy

## Sumario

1. La especulación sobre la relación en Eriúgena y en Gundisalvo
2. Planteamiento causal sobre la relación
3. El «De relatione» del *Periphyseon* en el conjunto de las categorías
4. *Creatio, processio, relatio*  
Referencias bibliográficas

## 1. La especulación sobre la relación en Eriúgena y en Gundisalvo

En el periodo que abarca el pensamiento de los autores que nos ocupan en este trabajo, contar con la relación compromete a intentar solucionar los problemas que conlleva el principio *ab uno non nisi unum*. El *Periphyseon* eriugeniano muestra el universo, o *uniuersitas*, como un conjunto de divisiones articuladas en un todo que abarca lo creado y lo increado. En el apartado «De relatione», contenido en el primer libro de esta obra, explica la distinción entre la atribución de la relación a Dios de su asignación a lo creado, en lo que se halla la posibilidad de la comprensión de la *creatio* como *processio* y posición de la diversidad: se trata del ámbito de las teofanías. Una problemática ontológica afín se encuentra en la obra metafísica de Domingo Gundisalvo, en concreto, en sus tratados *De unitate et uno* y *De processione mundi*, donde explica que el primer principio no es relativo ni mutable («necesse esse neque est relatiuum»), sino «solitario» (Gundisalvo, 1997: 148-149). A partir de ahí tratará de averiguar la posibilidad de la diversidad en el orbe de lo finito en cuanto que se comprende como una armonía de relaciones o *relatiuorum*, que *procede de* y *se refiere a* la primera unidad (Gundisalvo, 2015: 116-117).

Lo anterior muestra el lugar especial que ha ocupado la relación en la época tratada aquí, pues se trata de una corriente que, de un modo muy significativo, ha considerado la posibilidad de elevar tal noción al ser infinito, aun encontrándose este en una situación ultrapredicamental (Trego, 2013: 133-134), y, en el decir boeciano «ultra substantiam» (Boethius, 1918: 16), terminología que adopta al menos Eriúgena, principalmente por su encuentro con Boecio, pero también a través de su lectura de Dionisio (Moran, 2006: 131-133).

En la dirección apuntada, he escogido para este estudio exponer de un modo más amplio el planteamiento de la relación —principalmente, causal, procesional y teofánico— según el modelo eriugeniano. Después de encuadrar el tema, explicaré el razonamiento contenido en «De relatione» del primer libro del *Periphyseon*. Resultará de ello que solamente la conexión entre unidad y relación podrá dar cuenta —ser condición— de la diversidad. Sin pretensión de realizar una comparativa, podrá verse que se trata de un tipo de ontología que perdura en el siglo XII, lo que mostraré, más brevemente, a través de algunos pasajes de la obra metafísica de Domingo Gundisalvo, a los que subyace la articulación *creatio-processio-relatio*.

Indudablemente, el esquema de este modo de pensar habrá de enfrentarse a la naturaleza relacional del Absoluto como condición para comprender la diversidad —entendida como alteridad, diferencia y multiplicidad— de los entes del mundo. Esta tesis supone una restricción importante a la, por así decir, minimalización de la relación en ciertas direcciones del aristotelismo, pues implica asumir una inmanente relacionalidad en el principio del ente, como señaló Kurt Flasch en 1974 (Flasch, 1974: 6).

## 2. Planteamiento causal sobre la relación

Aunque Aristóteles es el punto de partida para casi todas las discusiones medievales sobre la relación (Marenbon, 2016: 388)<sup>1</sup>, en la tradición que sitúa a Escoto Eriúgena en el siglo IX nos hallamos ante una labor hermenéutica que debe tener en cuenta la herencia del mundo clásico tardío, del período premedieval y muchas veces comentarios o interpretaciones platonizantes al planteamiento del de Estagira (Cantón Alonso, 1988). En este replanteamiento, Porfirio —con su inflexión platónica del cuadro de las *Categorías* (Erismann, 2004: 402)— sea quizá el caso más paradigmático, pues

[...] en efecto, Porfirio, por la modulación platónica a la que ha sometido las *Categorías* de Aristóteles, ha provisto en su *Isagoge*, el fundamento textual de muchas formulaciones medievales del realismo. El filósofo latino del siglo IX Juan Escoto Eriúgena ofrece un ejemplo muy convincente de la lectura metafísica realista que se puede dar a las tesis porfirianas. Eriúgena en efecto ha encontrado en la *Isagoge*, traducida al latín por Boecio, un cuadro en el cual formular sus tesis metafísicas sobre la cuestión de los universales, de la individuación y de la estructura jerárquica de lo real. (Erismann, 2004: 402-403)

Según lo que acaba de expresarse, las tesis metafísicas del irlandés mostrarán un tratamiento de la relación que no es, en su esencia, aristotélico. Esta afirmación tiene en cuenta que el aristotelismo que conocía Eriúgena, como ya se ha insinuado, se basa en textos que son intentos de llevar a la lógica aristotélica a un público lector latino (Marenbon, 1980), donde destaca la paráfrasis temistiana y pseudoagustiniana denominada *Categoriae decem*, «una paráfrasis exitosa a la hora de proporcionar una introducción sin demasiadas complicaciones a la teoría aristotélica de las categorías» (Marenbon, 2014: 353). Habida cuenta de la variedad de textos al estudio de su concepción<sup>2</sup>, aquí me centraré en las expresiones centrales del *Periphyseon*.

Atendiendo a lo anterior, el esquema global de su pensamiento en el tema que nos ocupa habrá de enfrentarse a la naturaleza de la relación *en* la unidad causal como condición para comprender la diversidad de los entes del mundo. Esta tesis ha de suponer un estudio significativo sobre el valor y el ser mismos de esta noción, pues implica asumir una inmanente relacionalidad en el principio del ente, como señaló Kurt Flasch hacia 1974 en su trabajo sobre la rehabilitación de la relación, refiriéndose de un modo preciso a Escoto Eriúgena (Flasch, 1974: 6). La relación, de hecho, cobra una inusitada importancia en el discurrir eriugeniano desde el momento en que puede al menos plantear que: «Videtur enim ista sola kategoria ueluti proprie in Deo praedicari» (Eriugena, 1996: I, 464C), lo cual no ocurre con ninguna de las otras categorías. Se entiende por ello que Marenbon haya señalado que, en el medievo, «las

1. Los textos aristotélicos de referencia son: *Categorías*, C. 7; *Metafísica*, V, 15, y *Física*, V, 2.
2. Como la mencionada paráfrasis pseudoagustiniana conocida como *Categoriae decem*, los *Opuscula sacra* de Boecio, el *De Trinitate* de Agustín, o sus lecturas de Pseudo-Dionisio, Gregorio Nacianceno o Gregorio de Nisa (Marenbon, 1980: 119-120).

relaciones no eran un tema meramente filosófico, sino también teológico» (Marenbon, 2016: 389) o que: «Los cristianos, como los musulmanes y los judíos, no solo tenían que considerar la relación entre un Dios inmutable y sus criaturas cambiantes, sino que también tenían que explicar cómo puede haber relaciones (de paternidad, filiación y espirituales) en el propio Dios» (Marenbon, 2016: 400).

Volveremos sobre ello más adelante. Según lo apuntado, se entiende que las especulaciones eriúgenianas sobre la relación se encuentren vinculadas a la indagación sobre el origen de lo múltiple y lo diverso; implican una reflexión sobre el modelo de unidad primera como fuente de la vasta red de relaciones de lo que se denomina *mundo*, y cuyo soporte es siempre alguna actividad (inmanente o transeúnte). Eriúgena utiliza el término *diuersitas* para referirse al aspecto múltiple de la naturaleza frente a la unidad del principio<sup>3</sup>. Viene a decir que lo que es uno en sus causas, es diverso («vario» o «múltiple») en los lugares y en los tiempos, o que en la suma *aequalitas* no hay diversidad alguna, frente a la infinita variedad de diferencias en el ámbito de lo múltiple<sup>4</sup>. Con ello, y atendiendo al título de este estudio, se entiende que *processio*<sup>5</sup> significa una correspondencia o una conexión entre el primer principio, que incluye en sí un *logos* relacional, y las diferentes realidades que de él proceden (Buchwald, 1884). Eriúgena habla de la *processio* de las causas primordiales en sus efectos (Soto-Bruna, 2011: 150-152) y utiliza el *logos* griego como «uerbum, uel ratio uel causa»<sup>6</sup>.

En su magno esfuerzo por explicar el fundamento de todo lo que es y de todo lo que no es, el quinto —y último— libro del *Periphyseon* asevera que no puede dudarse «que todas las cosas están contenidas en la mente divina» —«diuino animo» o «diuina sapientia et principium et causa»— (Eriugena, 2003: V, 925A). Se trata de una máxima que, según diversas fórmulas, se repite en los cuatro libros anteriores. Desde ese principio, el mundo aparece como un modo de autoexpresión o de autoexplicación de la divinidad (Moran, 2006: 134) o, más precisamente, del *Logos*, pues este es «la unidad de todo», en él se hallan las causas primordiales, las cuales conforman la estructura eterna de lo finito. Queda así formulado el núcleo de lo que ha de constituir el pensar eriúgeniano sobre la relación, que no es sino uno de los aspectos de la dialéctica entre lo finito y lo infinito, el ser y el no ser: «Se trata de una concepción

3. Eriugena, 1999: III, 630A: «In ipsis quidem summa et aequalitas ac nulla diuersitas. In his uero multiplex ex infinita differentiarum uarietas».
4. Véase el paralelismo con la concepción boeciana en *De Trinitate* I: «Principium enim pluralitatis alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intelligi potest. Trium namque rerum uel quotlibet tum genere tum specie tum numero diuersitas constat» (Boethius, 1918: 6).
5. Eriugena, 1999: IV, 750A: «Processio primordialium causarum in effectus suos».
6. Eriugena, 1999: III, 642A: «Nam a Graecis logos uocatur, hoc est, uerbum, uel ratio, uel causa»; o también: 642A: «Inde, quod in graeco Evangelio scribitur: 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος potest interpretari: In principio erat Verbum, uel in principio erat ratio, uel in principio erat causa».

‘principal’ de la posibilidad misma de la diversidad desde el principio» (Alvira, 2000: 36-37), el cual se comprende como una forma de relación que permite la diversidad múltiple (Gersh, 2009: 80-81).

El *Periphyseon* muestra el universo o *uniuersitas* como un conjunto de divisiones articuladas, con el propósito de elaborar un análisis de la génesis de la realidad, una suerte de «historia de la creación y de la jerarquía de géneros y especies» (Marenbon, 2014: 357). Para ello parte de una causa que es «principal», «esencial» y «final», pero que está más allá de toda designación. La *diuísio* eriugeniana responde a los términos de una «fisiológica» peculiar, que anuncia una diferenciación, «destinada a resaltar la unidad del todo (*Deus et creatura*)» (Courtine, 2003: 131)<sup>7</sup>.

Según lo anterior, la narrativa de la *processio* conduce a la unidad del término *a quo* y del término *ad quem* de la relación en lo finito, previa automanifestación intelectual de las causas primordiales, según el teorema de la teofanía. Ciertamente, y teniendo en cuenta el antecedente boeciano, deberá determinarse la plausibilidad de la aplicación de las categorías a la primera división de la naturaleza, pues, en un principio —se repite en las especulaciones—, «cuando se llega a la teología se agota totalmente el valor de las categorías». Pero, especialmente, habrá de establecerse los términos en que se habla de relación en el Absoluto, y en tal caso, si en Él la relación es categorial y accidental o si más bien designa el nombre mismo de una suerte de unidad primera que no excluye, en sí misma, la pluralidad. Esto último implicaría que puede dar cuenta, ser condición, de la diversidad en el orden de la *processio*.

Solamente entonces esta especulación podrá aclarar las dos direcciones fundamentales de la relación. A saber, primero, la relación según el modo en que se encuentra en el origen, y, segundo, los términos en que se dispone entre los entes del mundo y su respectividad al primero (De Libera, 2005).

Si bien es cierto que nada puede predicarse de la causa trascendente y absoluta (Eriugena, 1996: I, 458A), el concepto de teofanía conduce paradójicamente a la cuestión categorial, pues el que es inefable aparece en todo lo que es: «*Deus qui per se incomprehensibilis est in creatura quodam modo comprehendetur*» (Eriugena, 1996: I, 451B): se anuncia y se pronuncia en todas las cosas, aunque no se diga en ninguna (Eriugena, 1996: I, 450B; Cristiani, 1970: 41-42).

El mundo es siempre *apparitio dei* (teofanía): «*Omnis uisibilis et inuisibilis creatura teophania, id est diuina apparitio, potest appellari*» (Eriugena, 1999: III, 681A; Trouillard, 1973), suposición que sorprende si se atiende a la inefabilidad divina.

En un cuadro más amplio, lo que Eriúgena persigue es una justificación de carácter ontológico-especulativo de su cuádruple división de la *physis*, en lo que

7. Eriugena, 1999: III, 741C: «*M. Prima nostrae physiologiae intentio praecipuaque materia erat, quod ὑπερουσιότης, hoc est superessentialis natura, sit causa creatrix existentium et non existentium omnium, a nullo creata, unum principium, una origo, unus et uniuersalis uniuersorum fons, a nullo manans, dum ab eo manant omnia*».

se encuentra una búsqueda de explicación de la diversidad, que puede ser entendida como «alteridad múltiple» (Gersh, 2009).

El *Periphyseon* ofrece así un análisis racional de la estructura del mundo, su origen y su desarrollo. El mundo se entiende de acuerdo con un esquema neoplatónico causal y se analiza según su relación al principio: primero, permaneciendo en él, en un estado de perfección; a continuación, procediendo de Él; para, finalmente, volver de nuevo a Él (Erismann, 2004: 416-417). Tal vez Eriúgena no habría tenido problemas con el cuadro categorial aristotélico si su intención hubiera sido únicamente centrarse en la lógica de la procesión y de la división del mundo en géneros y especies, pero, como venimos viendo, él debía obtener un tipo de clasificación que englobase lo finito y lo infinito, lo sensible y lo inteligible.

En este contexto, Eriúgena tiene que esclarecer dos asuntos:

1. Cómo se produce el paso de lo uno a lo múltiple.
2. En conexión con lo anterior, deberá explicar el sentido de la *relatio in diuinis*.

Con respecto al primer punto, cabe señalar, en primer lugar, que la teoría de la causalidad eriugeniana elabora un modelo de acción en el cual el principio está exento en sí mismo de la determinación que él produce: «da lo que no es» (D'Ancona Costa, 1992: 74). Ahora bien, esta afirmación tiene algo de paradójico, pues, al expresarse en sus efectos, el que es sin relación, absuelto, empieza a comprenderse desde una relación, se da un nombre, se comprende a sí mismo desde su inefabilidad.

Su propia manifestación traiciona, por así decir, su superesencialidad, pues lo infinito deviene finito; lo indeterminado, determinación; la negación, afirmación. De ahí el conocido pasaje sobre la teofanía: «Omne namque quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmati» (Eriugena, 1999: III, 633A).

Algo en cierto modo sorprendente se esconde tras esta imagen, pues lo múltiple y diverso parece inconcebible frente al que es todo y nada de todo: a la vez que la unidad primera, si ha de ser concebible frente a la multiplicidad, de alguna manera no podrá excluirla de sí (Riccati, 1983: 79-80). Esta causa es «Unidad unificadora de toda unidad, Esencia Sobreesencial, Entendimiento Ininteligible, Palabra Inexpresable [...] No existe según el modo de ninguno de los existentes, y en verdad es causa de todos los existentes» (Eriugena, 1996: I, 510A)<sup>8</sup>.

Su «expresión» en la segunda división de la naturaleza, «que crea y es creada», conduce a la noción de *Logos* como procesión del uno desde sí mismo. Según Beierwaltes, este podría analogarse a un «espíritu sin tiempo». Y sostiene que:

8. Eriugena, 1996: I, 510A: «Et omnibus uirtutibus impossibile est, quod super sensum est, arcanumque rationi omni superrationabile bonum, unitas unifica omnis unitatis, et superessentialis essentia, et intellectus invisibilis, et uerbum arcanum, irrationabilitas, et inuisibilitas, et innominabilitas, secundum nullum eorum quae sunt existens».

[...] el *pensamiento* de este espíritu *es* la relacionalidad de las ideas entre sí y el acto mediante el cual lo uno es reproducido en el ámbito de la pluralidad. Esta forma de lo uno en sí relacional y reflexivamente autorreferencial es el fundamento filosófico para hablar de un *Logos* relacional, o de la «unidad en la tríada». (Beierwaltes, 2009: 154-155)

Se entiende que es, además, el modelo para un concepto de mundo como conexión ordenada o armonía.

### 3. El «De relatione» del *Periphyseon* en el conjunto de las categorías

Respecto al segundo punto que he mencionado, sobre la relación y la *relatio in diuinis*, Eriúgena investiga la cuestión acerca de si las categorías son utilizables para una determinación de la esencia del Absoluto (De Libera, 2016: 20-25). Inicialmente, se deja conducir por la tesis —también boeciano-agustiniana (Boèce, 2013: 85-86)— de que ninguna categoría puede designar en sentido propio la esencia suprema.

Sostiene, en efecto, que «La Esencia suprema y causal de todos los seres no puede significarse con ninguna denominación de las palabras o de los nombres o con cualquier discurso de la voz articulada» (Eriugenae, 1996: I, 456A)<sup>9</sup>. O incluso que et «iam nunc nullam categoriam in Deum cadere, incunctanter intelligo» (Eriugenae, 1996: I, 518B).

En la dirección de estas consideraciones, el pensador irlandés refiere primero las categorías aristotélicas, y en el curso de su examen expresará, como hemos ido anunciando, que cuando se pretende «ad diuinae essentiae inuestigationem [...] kategoriarum uirtus omnino extinguitur». En su análisis sobre la relación, asumirá la idea de que esta deberá decirse del Absoluto de acuerdo con una acepción distinta de aquella, según la cual se aplica a la tercera división de la naturaleza. Su referencia en efecto al Estagirita es como sigue:

Aristóteles, el más ingenioso (*acutissimus*) entre los griegos —como dicen— descubridor de la clasificación de todos los seres naturales, de todos los seres que hay después de Dios y creados por Él, encerró las innumerables variedades en diez géneros universales que llamó categorías (es decir, predicamentos). Pues nada puede ser encontrado en la multiplicidad de los seres creados y en los diversos movimientos de los espíritus que no pueda ser incluido en alguno de los géneros citados [...] Los cuales en latín son llamados: *essentia*, *quantitas*, *qualitas*, *ad aliquid*, *situs*, *habitus*, *locus*, *tempus*, *agere*, *pati*. (Eriugenae, 1996: I, 456A)<sup>10</sup>

9. Eriugenae, 1996: I, 456A: «Nulla uerborum seu nominum, seu qualicunque articulatae uocis significatione summa omnium atque causalis essentia potest significari».

10. Eriugenae, 1996: I, 463A: «M. Aristoteles acutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor, omnium rerum, quae post Deum sunt, et ab eo creatae, innumerabiles uarietates in decem uniuersalibus generibus conclusit, quae categorias, id est, praedicamenta uocauit. Nihil enim, ut ei uisum, in multitudine creatarum rerum, uariisque animorum motibus inueniri potest, quod in aliquo praedictorum generum includi non possit. Haec autem a Graecis uocantur οὐσία, ποσότης, ποιότης, πρὸς τι, κείσθαι, ἕξις,

El valor de las categorías se agota cuando se quiere investigar la esencia de la que, a modo de *processio*, surge la diversidad múltiple. Solo por translación y metafóricamente podrían, tal vez, utilizarse las categorías para hablar de la primera de las naturalezas. Pero su intento no se limita a la división de la naturaleza en géneros y especies, ni tampoco tiene la pretensión de fundar una metafísica sobre las categorías.

Su discurso abarca el principio causal y elabora una —según las interpretaciones— noción *fisio-teo-lógica* o una *onto-teo-lógica* de la causa creadora de todo lo existente y de todo lo no existente (De Libera, 2005). La causa primera es declarada trascendente, a la vez que *essentia omnium*, incognoscible, pero que se manifiesta en todo lo que es.

Eriúgena expone su posición en el significativo pasaje del *Periphyseon* (464C-465A) titulado «De relatione». El diálogo comienza esta vez con la manifiesta perplejidad del discípulo, quien observa que «la razón de la relación no se manifiesta tan claramente como aparecen las definiciones de las otras categorías», pues si se sigue la tradición teológica según la cual los nombres de la Trinidad son nombres de relación, entonces —dice— «esta sola categoría parece predicarse como propia de Dios», pero, en el marco en el que se desarrolla el diálogo, se pregunta: «si de alguna manera también esta categoría que se llama de *relationis siue habitudinis* ha de creerse y entenderse que se predica de Dios metafóricamente, como también las demás categorías» (Eriugena, 1996: I, 464D)<sup>11</sup>.

Con ello llegará a plantearse que, si esto es así, tal vez debiera excluirse la relación del conjunto de las categorías, pues la aplicabilidad de estas parece referirse al ámbito de lo determinado o finito.

Las afirmaciones anteriores requieren una explicación o una justificación. Primero, la consideración de que ninguna categoría es aplicable a la causa primera; segundo, y más en particular, la sugerida exclusión en esta de la categoría de «relación», y, por último, la posibilidad mencionada: «Videtur enim ista sola categoria ueluti proprie in Deo praedicari» (Eriugena, 1996: I, 465A).

Este último supuesto procede en efecto de una reflexión acerca de la dinámica trinitaria, y no exclusivamente desde un ámbito lógico (Pérez-Ilzarbe, 2009): la unidad de los tres solamente puede ser pensada en el contexto de una referencialidad de tipo absoluto. Ahora bien, en el Absoluto, la relación no tendrá ya el carácter de una categoría o de un predicamento, pues nada puede ser predicado del mismo.

---

τόπος, χρόνος, πράττειν, παθεῖν. Quae latialiter dicuntur essentia, quantitas, qualitas, ad aliquid, situs, habitus, locus, tempus, agere, pati».

11. Eriugena, 1996: I, 464D: «Atque ideo cum summa diligentia inuestigandum esse uideo, utrum proprie in summa ac sancta Trinitate trium maximarum substantiarum Pater relatiue ad Filium dicitur, similiter Filius ad Patrem, Spiritus quoque sanctus ad Patrem et Filium, quia Spiritus amborum est; haec enim nomina habitudinum esse sanctus pater Gregorius Theologus indubitanter asserit: an etiam, quemadmodum ceterae categoriae, ita et ista, quae dicitur relationis siue habitudinis, metaphorice de Deo praedicari, credendum et intelligendum sit».



*Nutritor* concede que, en efecto, «ninguna de las categorías, excepto esta sola, parece predicarse propiamente de Dios», pero incita a la cautela en la investigación de tal asunto:

Pues —continúa— si se predica propiamente de Dios, casi todo nuestro razonamiento expuesto será refutado, ya que dijimos de forma universal que nada propiamente puede ser predicado o comprendido acerca de Dios. Sobre todo, la categoría de relación no se contará entre los géneros de las diez categorías si se pronuncia propiamente de Dios. Si, por el contrario, se ha concluido esto, el número de las categorías no se establecerá en diez, sino en nueve. Así pues, queda que comprendamos que también esta categoría, igual que las demás, se predica de Dios por translación, si el verdadero razonamiento nos invita y nos obliga (465B) a esto, para que lo que dijimos no comience a tambalearse. (Eriugena, 1996: I, 465AB)

Solamente al final del pasaje refiere el maestro que la *relatio in diuinis* tiene un sentido distinto de la relación en el ámbito de lo creado: *Quid enim?* «¿Qué decir, pues?». *Magister* debe responder a la cierta perplejidad del alumno y señala, casi a modo de sentencia: «No ha de ser considerada esta relación en las muy excelsas Sustancias de la Esencia divina como en las que después de ella han sido creadas por ella» («Non enim credendum est, eandem habitudinem in excelsissimis diuinae essentiae substantiis, et in his, quae post eam ab ea condita sunt»).

Eriúgena diferencia entonces entre una forma de relacionalidad que se refiere exclusivamente a la tercera división de la *physis* y el modo en que la relación debe emplearse de manera adecuada cuando se trata de la Esencia primera, que se define por medio de relaciones subsistentes. Pues ahí no hay accidente alguno, y ello en la medida en que identifica el *esse* y el *facere* divinos.

Ciertamente, Eriúgena recurre a la dinámica trinitaria como modo de explicar la relación en el Absoluto en cuanto condición de posibilidad de la diversidad en la teofanía. Beierwaltes lo expresó así:

La Trinidad es para él un entramado de relaciones en sí mismo móvil y causal, una «unidad dialéctica» —en su sentido propio— de momentos que existen por sí mismos (substanciales), que en sí misma se abre a la tríada y que también en el despliegue creador «hacia fuera» se muestra como tal y al mismo tiempo permanece en sí misma. (Beierwaltes, 2009: 246)

Se puede explicar así, a mi parecer, el orden de relaciones y de diversidad que constituye el universo que procede de la unidad. Se habla entonces de una causalidad relacional intratrinitaria, en la línea de Gregorio de Nisa y Agustín (Maspero, 2015: 610-612).

Eriúgena, con ello, considera que solamente suponiendo la relación en la unidad causal de un modo distinto al predicamental puede justificarse o definirse el orden dinámico de la *processio* como teofanía del primer principio. Poco se ha resaltado este matiz en la explicación del tratado categorial eriugeniano. El lenguaje sobre la relación admite su enunciado en el Absoluto y, además, un

discurso estrictamente ontológico, por lo que se revela como una categoría de alcance universal y clave para la comprensión de la totalidad de la *physis*, tal como se anunciaba el propósito al inicio del *Periphyseon*<sup>12</sup>.

En el orden de la *processio*, la relación —dice Juan Escoto Eriúgena— es examinada «desde la división de la naturaleza» («ex diuisione naturae») (Eriugena, 1996: I, 465B), mientras que en la unidad causal —que, ciertamente, «sobrepasa inefablemente a toda relación»— debe hacerse a partir de «la inefable fecundidad de la Bondad divina» («illic quod cogitatur ex ineffabili diuinae bonitatis focunditate procedere cognoscitur») (Eriugena, 1996: I, 465B), bondad que se revelará en el libro III como la causa del origen extratemporal de las cosas, como paso especulativamente previo a su existencia temporal<sup>13</sup>. La procesión es la multiplicación de la bondad divina que desciende hasta los existentes (Erismann, 2004: 439). Unidad y relación en lo divino expresan el Bien como principio y explican la diversidad tanto en el orden extratemporal como en el orbe de la finitud, pues esta última solamente es posible como manifestación que procede de la primera.

El teorema de la *teofanía* indica el *tránsito*: desde una reflexión dinámica interna del *creator* a una reflexión sobre su obrar «hacia fuera», y por tanto la estructura del mundo constituido por él. La teofanía hay que considerarla por eso como proceso y como resultado. (Beierwaltes, 2009: 273-274)

Desde aquí se ha sostenido así mismo que, en el *Periphyseon*, el descenso del género al individuo se presenta como paralelo a la relación creatural entre las causas primordiales y sus efectos (Erismann, 2004: 440).

Eriúgena ha propuesto entonces un modelo de unidad causal en el cual la relación es esencial y aparece como el fundamento de la multiplicación y la diversidad de los seres en el ámbito de la tercera división de la naturaleza, la que es creada y no crea. Su fin es el retorno a aquella unidad, y, en el caso del ser humano, la contemplación intelectual.

#### 4. *Creatio, processio, relatio*

La vinculación entre *creatio*, *processio* y *relatio* se encuentra de un modo bastante singular en la obra metafísica de Domingo Gundisalvo, especialmente en *De unitate et uno* y *De processione mundi*, escritos en Toledo en la segunda mitad del siglo XII.

Como escribió Edouard Jeuneau en 1987, en su capítulo «Le renouveau érigénien du XIII<sup>e</sup> siècle», en *Eriugena redivivus*, no podemos ligar el denominado por Haskins «renacimiento del siglo XII» exclusivamente a la renovación eriugeniana en ese momento (Moran, 1989; Polloni, 2015; Alverny, 1991).

12. Eriugena, 1996: I, 465B: «Non enim credendum est, eandem habitudinem in excelsissimis diuinae essentiae substantiis, et in his, quae post eam ab ea condita sunt».

13. Eriugena, 1999: III, 677D: «Si uero non aliud est diuinae bonitas, et aliud, quod in seipsa uidit faciendum».

Ciertamente, ni el *De processione* ni el *De unitate* pretenden ser una «división» que abarque, en términos eriugenianos, lo que es y lo que no es, pero sí que tienen como propósito establecer la unidad *ab-suelta* de la causa primera, el modo cómo esta podría ser condición de posibilidad de la pluralidad, siempre relativa y distinta de la necesidad de la primera, lo cual explica en términos de *processio* y según un orden de relación.

En sus obras, Gundisalvo no recoge el platonismo de un modo simple y acrítico, y además refleja el conocimiento del primer compendio metafísico de Aristóteles en el occidente latino (Fidora, 2013: 148-168). En este caso, se trata también de un discurso que parte de la naturaleza física y que elabora una ontología que pretende responder a la cuestión de la procedencia del mundo desde un primer principio, ser necesario y uno (Polloni, 2016), el cual —escribe Gundisalvo— «ni es relativo, ni es mutable, ni múltiple, sino solitario, puesto que nada distinto participa de su ser, que le es propio. Y esto no es sino solo Dios, que es la primera causa y el primer principio de todas las cosas, ser único —no dos o más—, que se entiende necesario» (Gundisalvo, 1997: par. 20).

La descripción de un Absoluto como ausente de relación significa, como señala el texto, poner en la unidad el principio del universo como para expresar el *ex nihilo*. De aquí su definición de la creación:

El movimiento de la causa primera, es decir, por el que la primera causa mueve, se llama de una manera creación y de otra composición [...]. La creación sin duda es la inicial, del origen de los primeros principios a partir de la nada. (Gundisalvo, 1997: par. 24)

Ahora bien, la «nada» a la que hace referencia la descripción de la creación no elimina la teoría —que acabamos de avizorar en Eriúgena— de la existencia de un *Logos-sapientia* primero en el que la relacionalidad de las ideas entre sí sea el fundamento de la composición, diversidad y posterior jerarquía existente en el ámbito categorial (O'Reilly, 2011: 90-92). Lo anterior es subrayado por Gundisalvo para dejar clara su distancia —en este punto— de Ibn Gabirol.

En efecto, lo creado, que en Gundisalvo es la composición de materia y forma, tiene su ser primero *in sapientia*, esto es en el *Logos creator*:

Por su parte la materia, cuando se entiende per se, sin forma, tiene el ser en potencia, es decir aquel ser que tiene en la sabiduría del creador. A su vez, el ser de la materia en la sabiduría del creador es como el ser de la materia en mi alma [...] De modo similar también la forma sin materia tiene ser en potencia. (Gundisalvo, 1997: par. 33)

Se trata aquí, en efecto, de la *creatio in principio, in sapientia*, que condiciona la doctrina de la *creatio mediante intelligentia*, doctrina que permite asimismo comprender el mundo como manifestación. Es sumamente revelador al respecto el siguiente párrafo del *De processione mundi*:

Pues todas las formas procedentes de la forma simple y primera de la divinidad aquí, como en cierto espejo, se multiplican con diferentes rostros y son aquí en

verdad como ciertas imágenes grabadas de aquella forma. Pues la creación de las cosas por el creador no es sino la salida de la forma de su sabiduría y voluntad; y su impresión en imagen en la materia es a semejanza de la salida del agua que emana de su origen y su curso. (Gundisalvo, 1997: par. 43)

En efecto, lo creado, que en Gundisalvo es la composición de materia y forma, tiene su ser primero *in sapientia*. En *De processione mundi* utiliza también el término *uerbum*, en el párrafo 43, para expresar la «luz inteligible como forma primera a partir de la cual se multiplican las demás formas». Utilizando *sapientia* se expresa según se ha citado ya:

Por su parte, la materia, cuando se entiende per se, sin forma, tiene el ser en potencia, es decir aquel ser que tiene en la sabiduría del creador. A su vez, el ser de la materia en la sabiduría del creador es como el ser de la materia en mi alma [...]. De modo similar también la forma sin materia tiene ser en potencia. (Gundisalvo, 1997: par. 33)

Una lectura detenida del texto nos llevaría a comprender la causalidad como *relatio* (Lizzini, 2013). Esto quiere decir que se advierte a la vez la sustantividad del ente, su respectividad a lo uno y la procedencia del orden de las cosas «desde la forma primera», en expresión gundisalvina. Gundisalvo habla de «habitud» como «disposición» del estado de una cosa, pero también en el sentido de «relación» cuando se refiere a la causa y el efecto (Gundisalvo, 1997: pars. 13 y 45).

Por otra parte, cuando Gundisalvo discute sobre la relación en lo finito se refiere a los términos relativos y sostiene que «cada uno de los términos relativos no da el ser a otro, sino que es simultáneamente con él» (Gundisalvo, 1997: par. 13). Es decir, la entidad de los sujetos relativos no proviene solamente de la relación entre ellos. Hay que tener en cuenta, además, que esta determinación sobre los relativos es formulada en el ámbito de la prueba sobre la unicidad del ser necesario.

Con esta en apariencia sencilla sentencia, pero en el contexto de la reflexión sobre el ser primero y la composición de lo derivado, Domingo Gundisalvo fija de modo claro la unidad y la unicidad del primer principio, habiendo ya establecido la existencia, ahí, de un *Logos-sapientia* en donde se hallan «los primeros principios de todas las cosas», y, por último, un modo de llevar a cabo la creación que establece la composición del mundo como un conjunto de seres cuyos términos están dispuestos como *esse ad*, tanto en el interior de cada uno de ellos (materia y forma) como en el conjunto del cosmos, puesto que en todos los casos lo creado debe ser diverso del creador. Diversidad que es posible solamente si se establece que la unidad primera no excluye la relacionalidad. Según Manuel Alonso, Gundisalvo respondería así al anónimo *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*, en el que se encuentran referencias significativas de Agustín y del propio Escoto Eriúgena (Alonso, 1959: 167; Vaux, 1934: 84-140).

En el sentido apuntado refiere la condición de lo diverso en cuanto la creación es obra de una unidad en sí relacionada, aludiendo en este caso, también, a la dinámica trinitaria:

Por otra parte, [...] se atribuye congruentemente la creación de la materia a la potencia; la creación de la forma a la sabiduría; la conjunción de una y otra cosa al lazo mutuo de la unión, de manera que también en sus primeras obras se encuentra la firma de la Trinidad. (Gundisalvo, 1997: par. 49)

Potencia, sabiduría y bondad que desde el párrafo primero del *De processione* explican el surgir de la diversidad desde una unidad en sí relacionada. Diversidad que se describe según un léxico de relación: la referencialidad de los términos del compuesto y su respectividad, en la diferencia, a lo uno. El argumento gundisalino se repite en todos los casos: desde el *De unitate* sostiene que, puesto que el creador es uno, lo creado debe ser diverso de él, lo cual solamente es posible si la unidad primera no excluye la relación.

De este modo se expresa en *De unitate* para exponer el paso de la unidad de simplicidad a la unidad de composición:

En efecto, la unidad primera y verdadera, que es unidad para sí misma, creó una unidad diferente que sería inferior a ella. Pero —puesto que todo lo creado es completamente diverso de aquello por lo cual es creado— indudablemente la unidad creada debió ser completamente diversa y como opuesta a la unidad que la creó. Pero puesto que la unidad creadora no tiene principio ni fin ni mutación ni diversidad, por ello a la unidad creada le sobreviene la multiplicidad, la diversidad y la multiplicidad. (Gundisalvo, 2015: par. 6)

O también:

Y en función de esta diversidad de forma de la unidad algo se predica uno por la unidad no de un modo sino de varios. Pues algo es uno en simplicidad de esencia, como Dios; otra cosa es uno por la conjunción de [elementos] simples, como el ángel y el alma, cada uno de los cuales es uno por la conjunción de materia y forma. Otra cosa es uno por continuidad, como el árbol y la piedra. Otra cosa es uno por composición, como de muchas tablas una arca o de muchas partes una casa. Otras cosas se dicen una por agregación, como un pueblo y un rebaño, un montón de piedras y un cúmulo de trigo. Otra cosa se dice una por analogía, como el piloto de una nave y el gobernador de una ciudad se predicen uno por la semejanza de su función. [...] Otras se dicen uno en la naturaleza, como por participación de la especie muchos hombres se dicen uno. (Gundisalvo, 2015: par. 6)

Gundisalvo aparece sin duda como uno de los autores medievales más destacados a la hora de solucionar el estatuto de lo múltiple, transformando la validez del principio *ab uno simplici non uenit nisi unum*, mencionado al comienzo de este trabajo; la relación se muestra sin duda como una respuesta a la problemática implícita en este principio. Y entonces sostiene que «duo simplicia ab uno simplici primum creati debuerunt» (Gundisalvo, 1997: par. 25).

Por otra parte, también en *De unitate et uno* había establecido la diversidad de los entes en función de la relación de la forma de cada uno de ellos a la unidad primera, o, más exactamente, por la desemejanza de naturaleza y su valor entitativo (Alonso Alonso, 1957: 192). La analogía de la unidad según su mayor o menor cercanía a la simplicidad del uno tiene como condición la referencialidad de los elementos (materia y forma) en las propias cosas, además de obtener un estatuto ontológico en su referencia o relación al primer principio: ser necesario o unidad primera. De cualquier modo, el ser no se restringe a la sustancia, pues aquí lo proporcional adquiere una entidad singular.

Según el modelo de discurso seguido en mi exposición, estaría de acuerdo ahora con el apunte de Manuel Alonso: «Gundisalvo considera primero las cosas en el entendimiento divino especulativo; considera allí las *rationes rerum* [...] y las considera allí en la eternidad, haya o no después creación y tiempo» (Alonso Alonso, 1957: 193).

En conclusión, el «esse in potentia» (de las cosas), «scilicet, illud esse quod habet in creatoris sapientia», del *De processione*, o la «aeterna conditio rerum», del *Periphyseon*, se encuentran en sintonía para una consideración intencional de la relación como condición de diversidad en los sistemas en los que la explicación de esta última se hace en términos de *processio*.

El principio de las cosas es, en todo caso, unidad pura y relación, unidad plural que incluye la relación como condición de explicación de la diversidad en el cosmos. Filosofías que van más allá del *Logos ut ratio* griego, que implicó el descubrimiento de la estructura necesaria e inteligible de lo real, para establecer el *Logos ut relatio*.

## Referencias bibliográficas

### Fuentes

- BOÈCE (2013). *Opuscula Sacra*. Vol. 2, *De Sancta Trinitate, de persona et duabus naturis (Traité I et V)*. Texto en latín de la edición de Claudio Moreschini. Introducción, traducción y comentario de Alain Galonnier. Lovaina-París: Peeters.
- BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus (1918). *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy with an English translation*. STEWART, Hugh Fraser y RAND, Edward Kennard (eds.). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press; Londres: William Heinemann LTD, 1968.
- DOMINICUS GUNDISSALINUS (2007). *Über die Einteilung der Philosophie: De divisione philosophiae*. Latín-alemán. FIDORA, Alexander y WERNER, Dorothee (eds.). Friburgo-Basel-Viena: Herder.
- ERIVGENAE, Iohannis Scotti seu (1996-2003). *Periphyseon*. JEAUNEAU, Edouard (ed.). *Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis*, 5 vols.: vol. CLXI, Lib. I (1996); vol. CLXII, Lib. II (1997); vol. CLXIII, Lib. III (1999); vol. CLXIV, Lib. IV (2000); vol. CLXV, Lib. V (2003). Turnhout: Brepols.

- JUAN ESCOTO ERIÚGENA (2007). *Sobre las naturalezas. (Periphyseon)*. VELÁZQUEZ, Lorenzo (trad.). Pamplona: Eunsa. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.
- GUNDISALVO, Domingo (1997). *De processione mundi*. SOTO-BRUNA, María Jesús y ALONSO DEL REAL, Concepción (estudio y edición crítica). Pamplona: Eunsa. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.
- (2015). *De unitate et uno*. SOTO-BRUNA, María Jesús y ALONSO DEL REAL, Concepción (estudio y edición crítica). Pamplona: Eunsa. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.

### Estudios

- ALONSO ALONSO, Manuel (1957). «El Liber de unitate et uno». *Pensamiento*, 12 y 13, 65-78, 159-202, 431-472.
- (1959). *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo)*. Santander: Universidad Pontificia de Comillas.
- ALVERNY, Marie-Thérèse d' (1991). «Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin». En: CONTAMINE, Geneviève (ed.). *Traduction et traducteurs au Moyen Âge: Actes du colloque international du CNRS (Paris 26-28 mai 1986)*. París: Centre de Recherche Scientifique, 193-208.
- ALVIRA, Rafael (2000). «Unidad y diversidad en el neoplatonismo cristiano». En: SOTO-BRUNA, María Jesús (ed.). *Revisión del Neoplatonismo: Anuario Filosófico*, 66, 29-42.
- BEIERWALTES, Werner (2009). *Eriúgena: Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Pamplona: Eunsa. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.
- BRUUN, Otto y CORTI, Lorenzo (eds.) (2005). *Les catégories et leur histoire*. París: Vrin.
- BUCHWALD, Georg (1884). *Der Logosbegriff des Johannes Scottus Erigena*. Conferencia inaugural. Facultad de Filosofía. Universidad de Leipzig. Leipzig: Julius Dreschers Verlag.
- CANTÓN ALONSO, José Luis (1988). *La inquisitio veritatis en Escoto Eriúgena*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- COURTINE, Jean François (2003). «Les catégories dans le *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène: espace et temps». En: COURTINE, Jean François. *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. París: PUF. Épiméthée, 129-166.
- CRISTIANI, Marta (1973). «Le problème du lieu et du temps dans le livre 1er du *Periphyseon*». En: O'MEARA, John y BIELER, Ludwig (eds.). *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium Dublin, 14-18 July 1970*. Dublín: Irish University Press, 41-48.
- DE LIBERA, Alain (2005). «L'onto-théo-logique de Boèce: Doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate*». En: BRUUN, Otto y CORTI, Lorenzo. *Les catégories et leur histoire*. París: Vrin, 175-222.

- (2016). «La problématique catégoriale du *Periphyseon*». En: MOULIN, Isabelle (ed.). *Philosophie et théologie chez Jean Scot Erigène*. Paris: Vrin, 17-54.
- D'ANCONA COSTA, Cristina (1992). «Causalité des formes et causalité de l'Un». *Revue de Philosophie Ancienne*, 10, 69-113.
- ERISMANN, Christophe (2004). «*Processio id est multiplicatio*: L'influence latine de l'ontologie de Porphyre. Le cas de Jean Scot Erigène». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 88, 401-460.  
<<https://doi.org/10.3917/rspt.883.0401>>
- FIDORA, Alexander (2009). *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*. Pamplona: Eunsa. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.
- (2013). «Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West». *The Review of Metaphysics*, 66, 691-712.
- FLASCH, Kurt (1974). «Zur Rehabilitierung der Relation: Die Theorie der Beziehung bei Johannes Scottus Eriugena». En: NIEBEL, Wilhelm Friedrich y LEISEGANG, Dieter (eds.). *Philosophie als Beziehungswissenschaft: Festschrift für Julius Schaaf*. Frankfurt am Main: H. Heiderhoff, 5-25.
- GERSH, Stephen (1978). *From Iamblicus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and the Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- (2009). *Da Giamblico a Eriugena: Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*. LEONE, Marialucrecia y HELMIG, Christoph (ed. italiana). Bari: Edizioni di Pagina.
- JEAUNEAU, Edouard (1987). «Le renouveau érigénien du XII<sup>e</sup> siècle». En: BEIERWALTES, Werner (ed.). *Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 26-46.
- LIZZINI, Olga (2013). «Causality as Relation: Avicenna (and al-Gazali)». En: CARRAUD, Vincent y PORRO, Pasquale (eds.). *Quaestio*, 13. *The Ontology of Relation (from Ancient Philosophy to Wolff)*, 165-195.  
<<https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.1.103588>>
- MARENBO, John (1980). «John Scottus and the *Categoriae decem*». En: BEIERWALTES, Werner (ed.). *Eriugena: Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27-30. August 1979*. Heidelberg: Carl Winter, 117-134.
- (2014). «Eriugena, Aristotelian Logic and Creation». En: OTTEN, Willemien y ALLEN, Michael I. (ed.). *Eriugena and Creation: Proceedings of the eleventh international conference on Eriugenian studies, held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9-12 November 2011*. Turnhout: Brepols, 349-368.
- (2016). «Relations and the Historiography of Medieval Philosophy». *British Journal for the History of Philosophy*, 42 (3), 387-404.  
<<https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1178102>>
- MASPERO, Giulio (2015). «Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona». *Scripta Theologica*, 47, 607-641.  
<<https://doi.org/10.15581/006.47.3.607-641>>



- MORAN, Dermot (1989). *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.  
<<https://doi.org/10.1017/CBO9781139172080>>
- (2006). «*Spiritualis Incrassatio*: Intellectualist Immaterialism: Is it an Idealism?». En: GERSH, Stephen y MORAN, Dermot (eds.). *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame, 123-150.
- O'REILLY, Francisco (2011). «La *causa essendi* como verdadera causa metafísica en el *Avicenna Latinus*». *Patristica et Mediaevalia*, 32, 87-98.
- PÉREZ-ILZARBE, Paloma (2009). «Late Medieval Trinitarian Syllogistics: From the Theological Debates to a Logical Textbook». En: SCHUMAN, A. (ed.). *Logic in Religious Discourse*. Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos Verlag, 240-261.
- POLLONI, Nicola (2013). «Il *De processione mundi* di Gundissalinus: Prospettive per un'analisi genético-dottrinale». *Annali di Studi Umanistici*, 1, 25-38.
- (2015). «Elementi per una biografia di Dominicus Gundisalvi». *AHDLMA*, 82, 7-22.  
<<https://doi.org/10.3917/ahdlm.082.0007>>
- (2016). «Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's *Metaphysica*». *Arabic Sciences and Philosophy*, 26, 129-160.  
<<https://doi.org/10.1017/S0957423915000144>>
- RICCATI, Carlo (1983). «*Processio* et «*explicatio*»: La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues. Nápoles: Bibliopolis.
- SARANYANA, Josep-Ignasi (1980). «La cuestión metodológica en Juan Escoto Eriúgena (A propósito del realismo lógico eriugeniano)». *Anuario Filosófico*, 13 (2), 91-100.
- SOTO-BRUNA, María Jesús (2011). «Die Schöpfung des Endlichen als Sehen Gottes: Cusanus (*De visione Dei*) und Johannes Scottus Eriugena». En: KIJEWSKA, Agnieszka; MAJERAN, Roman y SCHWAETZER, Harald (eds.). *Eriugena-Cusanus*. Lublin: Colloquia Mediaevalia Lublinensia, vol. 1, 149-170.
- TREGO, Kristell (2013). «Inhérence ou relation?: *L'ad aliquid* et la doctrine catégoriale de la substance chez Boèce». En: CARRAUD, Vincent y PORRO, Pasquale (eds.). *Quaestio*, 13, *The Ontology of Relation (from Ancient Philosophy to Wolff)*, 3-17.  
<<https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.1.103586>>
- TROUILLARD, Jean (1973). «Érigène et la théophanie créatrice». En: O'MEARA, John y BIELER, Ludwig (eds.). *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium Dublin, 14-18 July 1970*. Dublín: Irish University Press, 98-113.
- VAUX, Roland de (1934). *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIIe-XIIIe siècles*. París: Vrin.

---

**María Jesús Soto-Bruna** (Santa Coloma de Farners, Girona, 1960). Doctora en Filosofía (1985) por la Universidad de Navarra, con beca del Ministerio Español en Münster i.W. Es profesora ordinaria de Filosofía Medieval y Moderna en la Universidad de Navarra. Imparte un curso sobre «La expresión de lo divino» en el Máster Universitario en Filosofía. Se ha especializado en neoplatonismo medieval y moderno, especialmente en lo referido a la relación entre finito e infinito. Ha investigado esa temática, en relación con las nociones de expresión-manifestación, en: Eriúgena, Gundisalvo, Eckhart, Cusa, Bruno, Spinoza y Leibniz. Con Concepción Alonso del Real, ha realizado la edición crítica de las siguientes obras de Gundisalvo: *De unitate et uno* (2015), *Tractatus de anima* (2004) y *De processione mundi* (1997). En *Anuario Filosófico* (2000) editó *Revisión del Neoplatonismo*. Con Laura Corso ha editado, en Olms, *Vox naturae, vox rationis* (2016) y *Figuras de la causalidad en la Edad Media y el Renacimiento* (2017).

**María Jesús Soto-Bruna** (Santa Coloma de Farners, Girona, 1960). She received her doctorate from the University of Navarra in 1985, having received a scholarship from the Spanish Ministry in Münster i.W. She is Full Professor at the University of Navarra, teaching Medieval and Modern Philosophy. She teaches a class on the “Expressions of the divine” for the University’s Master’s Program in Philosophy. She has specialized in Medieval and Modern Neoplatonism, especially the relation between the finite and the infinite. She has researched this topic as it relates to the notions of expression-manifestation in: Eriugena, Gundisalvus, Eckhart, Cusa, Bruno, Spinoza and Leibniz. Together with Concepción Alonso del Real, she has produced critical editions of the following of Gundisalvus’s works: *De unitate et uno* (2015), *Tractatus de anima* (2004) and *De processione mundi* (1997). She was the editor of *Revisión del Neoplatonismo* for *Anuario Filosófico* (2000). In collaboration with Laura Corso, she has edited, at Olms, *Vox naturae, vox rationis* (2016) and *Figuras de la causalidad en la Edad Media y el Renacimiento* (2017).

---