

LA «CAUSALIDAD DEL UNO» EN DOMINICUS GUNDISSALINUS¹

The Causality of the One in Dominicus Gundissalinus

María Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra

RESUMEN

El artículo aborda la argumentación que se encuentra en la obra metafísica de Dominicus Gundissalinus a la hora de explicar la índole de la unidad que se encuentra en lo múltiple, así como el estatuto propio de la multiplicidad, que procede de un ser que es a la vez uno y único. Desde la noción de una causa creadora muestra la posibilidad de la existencia de lo múltiple, teniendo como trasfondo la propia tesis que recorre los textos gundissalinos: *omne creatum a creante esse diversum*.

Palabras clave: Dominicus Gundissalinus, unidad, multiplicidad, causalidad.

ABSTRACT

This article deals with the arguments which the metaphysical work of Dominicus Gundissalinus uses in order to explain the kind of unity found in the many, as well as the status of multiplicity, which proceeds from a being who is both one and unique. From the notion of a creating cause the article will show the possibility of the existence of the many, having as background the thesis which appears in the texts of Gundissalinus: *omne creatum a creante esse diversum*.

Keywords: Dominicus Gundissalinus, unity, multiplicity, causality.

1. INTRODUCCIÓN: CONTEXTO PARA UNA FILOSOFÍA DE LA UNIDAD EN EL SIGLO XII

Dominicus Gundissalinus (Domingo Gundisalvo) es considerado en la actualidad como el primer pensador que trató la temática central de la metafísica, en el siglo XII, desde una perspectiva estrictamente racional.² Especialmente, se encuentra en su obra especulativa, un tratamiento acerca del estatuto de la relación entre la unidad y la multiplicidad que redefine el planteamiento neoplatónico presente en el ambiente filosófico de la época, así como la herencia aviceniana y gabiroliana que recibe a través de las traducciones realizadas entonces en Toledo.

¹ Este artículo forma parte de los resultados del Proyecto: «*Universitas rerum* y metafísica del Logos en la interpretación neoplatónica medieval del proceso emanativo-manifestativo de la causalidad. De E. Eriúgena a M. Eckhart», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad”. Ref.: FFI2011-28729.

² Cfr. Fidora, A., «Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West», en *The Review of Metaaphysics*, 66 (june 2013), pp. 691-712.

Es inicialmente en su tratado *De unitate et uno* donde expone, no ya la relación entre la unidad y el ser, sino la caracterización del uno como un trascendental que conviene al ente en cuanto tal; para pasar después a analizar los diferentes tipos de unidad que se encuentran en orbe del ente finito. En este sentido, considero que el texto central de este escrito es el que cito a continuación y que ha de constituir la base de la argumentación en el presente artículo.

Quia enim creator uere unus est, ideo rebus, quas condidit, hoc in munere dedit, ut unaquaeque habeat esse una. Ac per hoc, quia ex quo res habet esse, una est ideo motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum; et nihil eorum, quae sunt, appetit esse multa, sed omnia, sicut appetunt esse, sic et unum esse. Quia enim omnia esse naturaliter appetunt, habere autem esse non possunt nisi sint unum, ideo omnia ad unum tendunt. Vnitas enim est quae unit omnia et retinet omnia diffusa in omnibus, quae sunt.

*Quae propter, quia materia non habet esse nisi per unionem sui cum forma, formam autem non tenet unitam cum materia nisi unitas, ideo materia eget unitate ad uniendum se et ad suscipiendum esse. Materia non habet esse nisi per unionem sui cum forma [...] Materia enim contraria est unitati, eo quod materia per se diffluit, et de natura sua habet multiplicari, diuidi et spargi; unitas uero unit et colligit.*³ «En efecto, debido a que el creador es el verdaderamente uno, por ello a las cosas a las que creó, con este don les ha concedido el que cada una tenga el ser una. Y por ello, desde que una cosa tiene el ser, es una, precisamente por eso el movimiento de todas las sustancias es hacia lo uno y en función de lo uno. Y ninguna de aquellas cosas que son tiende a ser múltiple, sino que así como todas las cosas tienden al ser, así mismo a ser uno. En efecto, puesto que todas las cosas naturalmente desean ser, mas no pueden ser si no son uno, por ello todas las cosas tienden al uno. Pues la unidad es la que une todas las cosas y retiene todas las cosas diseminadas en todas las cosas que son.

Por lo cual, puesto que la materia no tiene el ser salvo por su unión con la forma, y a su vez (nada) retiene a la forma unida con la materia sino la unidad, por ello la materia está necesitada de la unidad para unirse y para acoger al ser. En efecto, la materia es contraria a la unidad, porque la materia de suyo se disemina y a su naturaleza le corresponde multiplicarse, dividirse y esparcirse; en cambio la unidad retiene, une y recoge».

Considero que el texto citado —que aúna tanto tesis platónicas como aristotélicas— supone una referencia inigualable e ineludible para comprender filosóficamente la multiplicidad, en la cual, para ser y ser tal, debe incluirse la unidad. La filosofía moderna ha solucionado este problema situando la unidad en la subjetividad del pensar: desde la percepción monádica leibniziana hasta la apercepción trascendental en el kantismo: la filosofía de la unidad se ha situado contemporáneamente en la reflexividad del yo, reduciendo entonces el orbe de la entidad finita al reino, por así decir de lo irracional.⁴ En confrontación, con ello, en el breve tratado sobre la unidad de Gundisalvo, del cual acabamos de leer el texto central,

³ *Die dem Boethius fäschlich zugeschriebene des Dominicus Gundisalvi Abhandlung De Unitate*, herausgegeben und Philosophiegeschichtlich behandelt von P. Correns, Aschendorffsche Buchhandlung, Münster 1801. Dentro de la serie: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, herausgegeben von CL. Baumker, Bd. 1, Heft, 1. Ed.: pp. 4-12, estudio: pp. 12-56. La cita inicial responde a: pp. 4-5, lín. 12-23. Véase asimismo la edición de Alonso, M., *Dominici Gundisalvi liber De unitate et uno*, en *Pensamiento*, 1956 (n. 45, vol. 2), Madrid, pp. 65-67; pp. 70-71 (5-6), lín. 23-33. La traducción al castellano está tomada de la edición bilingüe (inédita), en preparación, de Alonso del Real, C. (con una Introducción de Soto-Bruna, M. J.), *parags. 4 y 5*.

⁴ La unidad es —ya en Kant— introducida en la naturaleza por nuestro psiquismo, *KrV*, A 125. Cf. Jalabert, «Leibniz, philosophie de l'unité», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XX (1966), pp. 447-455; Soto-Bruna, M. J., «Le déploiement de la causalité: d'Érigène à Spinoza», en: González-Ayesta, C. / Lázaro, R., (eds.), *Causality in the early Modern Philosophy*, Hildesheim, Georg Olms, 2013, pp. 69-87.

el autor —como se ha escrito recientemente— «desarrolla su solución específica al problema de la materia y la forma en el marco de una metafísica del Uno orientada en Ibn Gabirol».⁵

Con ello, se puede mostrar bien que el siglo XII vive tanto la influencia greco-latina como la greco-árabe, lo cual queda bien mostrado en el *De unitate et uno* del autor hispano Domingo Gundisalvo;⁶ obra que muestra bien cómo la aporía de lo uno y lo múltiple es recogida en el siglo XII con todos los antecedentes platónico-aristotélicos, tanto desde la tradición musulmano-árabe, como desde la corriente latino-cristiana. En lo sucesivo, trataré de exponer este panorama en el que se encuadra la problemática aludida, dentro de la obra metafísica de Domingo Gundisalvo.

2. UN PLANTEAMIENTO METAFÍSICO SOBRE LA UNIDAD

El texto citado del tratado gundisalvino sobre la unidad y lo uno recoge y resume perfectamente su concepción de lo uno como origen y causa de la unidad derivada en la naturaleza. Reuniendo el aristotelismo y el platonismo, en el siglo XII, Domingo Gundisalvo establece que la naturaleza no puede darse ontológicamente sin la unidad, procedente de la unidad primera. A su vez, la unidad creada, manifiesta en el orbe natural, no puede poseer los caracteres de la unidad primera originaria y fundante: de ahí la reunión de la materia y la forma en una unidad, sustentada, ante todo, por la forma: «Por consiguiente, la forma que existe en la materia, que perfecciona y custodia la esencia de cada cosa, es la unidad que desciende de la primera unidad, que la creó».⁷ «En efecto, la unidad primera y verdadera, que es unidad por sí misma, creó una unidad diferente que sería inferior a ella. Pero —puesto que todo 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. Por ello, a la unidad creada le sobreviene la multiplicidad, la diversidad y la mutabilidad».⁸

En esta síntesis, Gundisalvo aparece sin duda uno de los autores medievales más destacados a la hora de solucionar el estatuto de lo múltiple, transformando a la vez la validez del principio platónico —recogido en diversas tradiciones— que se resume en la conocida tesis acerca de que de lo uno no puede sino proceder lo uno. Domingo Gundisalvo, en efecto, repite en su obra metafísica, frente al principio *ab uno simplici non venit nisi unum*, que *dua simplicita ab uno simplici primum creari debuerunt*.⁹

Por lo anterior, no queda duda alguna sobre la autoría del breve tratado sobre la unidad. Recordemos, a modo de ejemplo que, refiriéndose al *De unitate et uno* ya en el siglo XIII

5 Fidora, A., «Una nota sobre Conrado de Prusia, comentarista del *De unitate et uno* de Gundisalvo», en *Lo uno y lo múltiple. Homenaje a Félix del Valle y Díaz*, Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2009, p. 145. Cf. La colaboración a la edición en hebreo del *De unitate et uno* gundisalvino, con autoría de Y. Schwartz, en: Fidora / Hanes, H. J. / Schwartz, Y. (hrg.), *Latin into Hebrew, texts and studies*, Boston, Leiden, Brill, 2013, pp. 281-287. Anteriormente, A. Fidora, había traducido al alemán —en colaboración con A. Niederberger— el *De unitate et uno*, de Domingo Gundisalvo, en: Fidora, A. / Niederberger, A., *Vom einem zum Viele. Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert. Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des neoplatonismus*, Frankfurt a M., Vittorio Klostermann, 2002, pp., 66-79.

6 Ramón Guerrero, R., «Sobre lo uno y la unidad en la filosofía árabe: Apunte historiográfico», en Soto-Bruna, M. J. / Cruz Cruz, J. (eds.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, Eunsa (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista), 2005, p. 69.

7 Tr. de Alonso del Real, *parag.* 5; ed. de Correns, p. 5, lín. 11-14; ed. de Alonso, p. 7, lín. 30-33.

8 Tr. de Alonso del Real, *parag.* 6; ed. de Correns, p. 5, lín. 15-20; ed. de Alonso, p. 8, lín. 44-48.

9 Cfr. *De processione mundi*, n. 25; Soto-Bruna, M. J. / Alonso del Real, C., *De Processione mundi*. Estudio y edición crítica del tratado de Dominicus Gundissalinus, Pamplona, Eunsa (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista), 1999.

Tomás de Aquino señalaba que “non est Boetii”;¹⁰ y —como ha señalado Concepción Alonso del Real— es claro, desde las investigaciones de Correns y Alonso, que, tanto desde el estudio de los manuscritos como por la incorporación de textos del *Fons vitae* de Ibn Gabirol (c. 1021 - c. 1058) a la obra que nos ocupa, la autoría del de *De unitate* ha quedado fijada para Domingo Gundisalvo,¹¹ como también lo ha señalado, ya en el siglo XXI, Cristina D’Ancona.¹²

En su obra *De divisione philosophiae* se encuentran definiciones significativas en orden a elaborar una noción racional sobre el tema que nos ocupa en su obra metafísica, esto es, la relación entre lo uno y lo múltiple en el contexto de una metafísica creacionista que entiende el primer principio como unidad, y el mundo es explicado desde la multiplicidad procedente de aquel. Gundisalvo trata este asunto conforme a los presupuestos del siglo XII,¹³ en un momento en el que ya es conocida la metafísica aristotélica. En efecto, el *De unitate et uno* fue presumiblemente compuesto antes que el *De processione mundi* —la segunda gran obra metafísica de Gundisalvo—, siempre después de 1140 y algo antes de 1170, fecha en la que se estima fue compuesta la segunda obra a la que hemos aludido.¹⁴ Según M. Alonso, y continuando con la tesis que aquí mantenemos, Gundisalvo escribió su tratado *De unitate et uno* tras la elaboración filosófica propia de quien fue el latinista que le ayudó en sus traducciones, Ibn Dawud o Juan Hispano; más en concreto, tras la aparición de un *Tractatus de anima* que correspondería a este segundo, y para refutar la tesis con la que hemos inciado este trabajo. Su propósito habría consistido en rebatir la tesis sobre la unidad mantenida por el latinista, y que amplió con explicaciones exhaustivas en el *De processione mundi*.

Por otra parte, y como hemos apuntado más arriba, el texto sobre la división de la filosofía constituye una suerte de revolución en la concepción de la ciencia establecida hasta ese momento; de entrada, en efecto, se distingue a la filosofía como disciplina de la razón, de la ciencia propiamente divina.¹⁵ La filosofía es aquella sabiduría que ilumina al hombre tanto para el conocimiento de la verdad (*cognitionem veritatis*) como para el amor del bien (*ad*

10 Cfr. Tomás de Aquino, *Quodlibetales*, IX, a.6; *De spir. Creaturis*, 1.

11 Es aceptada en la actualidad esta traducción al castellano del nombre del autor que nos ocupa; la identidad del mismo ha sido comprobada a través de los estudios de los manuscritos de la Biblioteca Nacional de París y de Oxford: cfr. Correns, P., «Dominicus Gundisalvi ist der Verfasser der Abhandlung *De unitate*» (*Dominicus Gundisalvi, Gundissalinus, Gondissalinus, Gumdissalino*), en *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band I, Heft 1, Münster, 1891, p. 31. La identidad y el nombre del autor que nos ocupa fue también investigada y confirmada por García Fayós, J., «El colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo», en *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo*, Enero 1932 (33), pp. 109-123; p. 113: «De este cotejo de documentos se infiere, pues, que los distintos nombres de Gonzalo, Gundisalvo y Gundisalino parecen referirse a un mismo personaje». Cf. Ribera, F., «Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano», en *Al-Andalus*, 1966 (31), pp. 267-280: «Su nombre concreto fue Dominicus Gundisalvi» (p. 268). Ver asimismo: Díaz, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, Luis Vives y C.S.I.C., Madrid, 1980. Más recientemente: Fidora, A. / Soto-Bruna, M. J., «Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi», en *Estudios Eclesiásticos*, 76 (2001), pp. 467-473.

12 D’Ancona, C., «Alexander of Afrodisias, *De unitate*: a Pseudepigraphical Testimony of the *De unitate et uno* by Dominicus Gundissalinus», en A. Akasoy / W. Raven, *Islamik Thought in the Middle Ages. Studies in text, transmission and translation i honour of Hans Daiber*, Leiden / Boston, 2008, pp. 459-488.

13 Sigo aquí la siguiente edición: Dominicus Gundissalinus, *Über die Einteilung der Philosophie* (latín-alemán). Edición, traducción, introducción y notas de Alexander Fidora y Dorothee Werner, Herder, Friburgo 2007.

14 Cfr. los estudios de: Alonso, M., «El ‘*Liber de unitate et uno*’. Gundisalvo intérprete de sí mismo», en *Pensamiento*, 1956, vol. 12, n.º 45, pp. 65-78; 170-202; 431-472; *id.*, 1957, vol. 13, n.º 49, pp. 159-202. Recogidos en el libro de Kinoshita, N., *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988; esp. pp. 45-47.

15 Cf. ed. cit., pp. 13-15.

amorem bonitatis).¹⁶ Desde esta perspectiva racional se abordará el problema que habrá de ocuparnos: la creación de lo múltiple por el que es uno; siempre a condición —fuera ya entonces del platonismo de la monopolaridad de lo uno— de que el uno no excluya de sí al ser. Se trata además de una concepción de la metafísica que, recogiendo, el influjo aviceniano, sitúa en primer término la causalidad para esclarecer el tratamiento específico del ente en su unidad y multiplicidad; tal como ha escrito O'Reilly haciendo referencia al *Avicenna Latinus*: «La presentación de la causalidad en el ámbito de la metafísica abre una dimensión nueva en la reflexión sobre el ente, aunque exige tener presente la dimensión física como antecedente. La metafísica viene así a completar la investigación realizada en la física».¹⁷

Abundando lo anterior, es en sus dos obras estrictamente metafísicas, el *De processione mundi* y el *De unitate et uno*, donde expone los fundamentos para la comprensión de la relación entre lo uno y lo múltiple desde su doctrina especulativa de la causalidad creadora.¹⁸ Son tratados escritos en la segunda mitad del siglo XII por el Gundisalinus, entonces arcediano de Segovia, y que encontramos en Toledo como representante más significativo de la así denominada Escuela de Traductores de Toledo, que ejerció su autoridad bajo el impulso y protección del arzobispo D. Raimundo de Toledo (1126-1152).¹⁹ El tema tratado en estas obras es especulativo. Versa, en efecto, acerca del origen y de la estructura del universo, con el fin de demostrar la existencia de una causa primera y la existencia de un proceso causal desde la unidad que permite hablar, ya en su pensamiento de la inteligibilidad inscrita en lo múltiple del universo creado, inteligibilidad de las cosas que se halla en consonancia —«dependencia» y «participación»— con la unidad —armonía— que rige el proceso causal originario.

Puede aseverarse que el *De unitate* expresa la afirmación absoluta del ser, en el sentido de que todo ente es, y lo es por la unidad. Donde esa unidad se refiere tanto a la que poseen —como se verá— los primeros principios de las cosas, como a aquello que otorga el origen o fundamenta en la primera acción de unir una materia y una forma en el momento de constituir un ente finito. Habrá de entenderse esa acción como creación de la nada en la medida en que aquellos primeros principios preexisten *in sapientia*, en la sabiduría del creador, donde no poseen un ser propio, sino el ser de la inteligencia primera, de donde han de proceder.

3. LA PROCESIÓN DE LOS SERES Y LA CAUSALIDAD DEL UNO: METAFÍSICA NEOPLATÓNICA

Resulta interesante subrayar que los textos citados son obras que van más allá de los tratados cosmológicos sobre la naturaleza, para entrar de lleno en una nueva metafísica que renace en el siglo XII; como en su momento señaló D'Alverny, y, más recientemente, A. Fidora.²⁰

16 *Idem.*, pp. 54-55. Cf. Fidora, A., *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, Pamplona, EUNSA (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista), 2009.

17 O'Reilly, F., «La *causa essendi* como verdadera causa metafísica en el *Avicenna latinus*», en *Patrística y Medievalia*, XXXII (2011), p. 91.

18 Cf. Fidora, A. / Niederberger, A., o. c., pp. VII-XLVII; esp. pp. XVI-XVIII.

19 Cfr. Algunos títulos principales sobre las traducciones del siglo XII en Toledo: Junceda, J. C. A., «La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, III (1982-83) 65-93; González Palencia, M., *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Labor, Barcelona 1942; Menéndez Pidal, R., «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos en Madrid*, III (1955); incluido en *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Espasa-Calpe/ Austral, Madrid 1956, pp. 33-60; Millás Vallicosa, T., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, C.S.I.C., Madrid 1942.

20 Cf. Häring, N. M., / D'Alverny, M. Th., «Une reencuentre symbolique de Jean Scot Érigène el d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*», en O'Meara, J. J. and Bieler, L., *The Mind*

La especulación sobre la naturaleza de las cosas desarrollada por Domingo Gundisalvo en el *De procesione mundi* y en su tratado acerca de la unidad, está sin duda emparentada con el emanacionismo neoplatónico, pero no contradice al concepto de creación. En la *processio* y en la *creatio* todo lo que existe tiene una causa de su existencia, y esa causa no deviene ella misma cuando produce el mundo. La permanencia en sí del primer principio entraña su distinción respecto del mundo. M. D. Chenu ha señalado que en el uso de esta terminología se revela el influjo de la obra neoplatónica *De Causis*, cuya exposición metafísica influye notablemente en las elaboraciones del siglo XII. De ahí deriva la importancia de la investigación en la estructura de la creatura, pues ella ha de revelar su procedencia de un primer principio o ser. El mundo de las criaturas aparecerá entonces como una suerte de jerarquía de unidades, jerarquía que se establece según su proximidad a la primera unidad: cuanto más lejos de esa primera unidad, la criatura es más múltiple y compuesta. Tal como se expone en las obras metafísicas de Gundissalinus, la unidad que se da en la materia de la inteligencia, es una unidad de simplicidad; la unidad existente en la materia del alma está por debajo de aquella, por lo que en ella se dan la mutación y la diversidad; en último lugar está la unidad de la materia con cantidad, espesa, compacta, corpulenta, «oscura». Así, la unidad varía poco a poco degenerando su simplicidad y virtud según la materia que sostiene, hasta llegar a ser algo uno solamente por continuidad o por pura agregación. Es de este modo que el *De processione mundi* va explicando las principales tesis del *De unitate et uno*.

Dentro del contexto descrito, se entiende bien que en la base de la especulación gundissalina se halla el tema central de la metafísica: la cuestión del ser, que no es otra que la referida a la relación entre lo uno y lo múltiple.

En efecto, engarzada con la pregunta por el ser, la cuestión de la unidad se presenta inevitablemente en todo sistema metafísico. Se trata, no solamente del interés por la unidad del ente concreto y, en consecuencia, por el individuo; si no que, en última instancia, importa dilucidar la unidad originaria y fundante —idéntica a sí misma— de la que procede la unidad, por así decir, relacionada, existente en el mundo de la diferencia. Unidad y multiplicidad son nociones que se presentan entonces como el horizonte especulativo que permite articular la relación entre lo idéntico y lo diverso en el universo de los entes.²¹ Como ha escrito W. Beierwaltes: «En las múltiples tentativas de pensar lo que es primero como *Uno* o como *lo Uno* se articula uno de los problemas fundamentales de la filosofía. [...] Lo Uno como lo Primero no debe empero ser nunca pensado en sí mismo, de modo aislado o abstracto, sino siempre en relación con lo Otro, lo Múltiple o la Multiplicidad. Lo Uno y lo Múltiple, Unidad y Multiplicidad, constituyen por lo tanto la relación fundamental. [...] En la especulación sobre la Multiplicidad, la Unidad o lo Uno es ciertamente determinante, puesto que lo Múltiple no puede ser adecuadamente pensado en sí y por sí, sino solamente en referencia a una Unidad o a algo Uno y en ligazón a ello».²² Significa esto que lo múltiple no es solamente una determinación de la unidad fundante, como pensará el idealismo hegeliano; la tesis mencionada retrata antes bien el delineamiento de lo múltiple como unidad que articula en su seno los elementos constitutivos del ente.

of Eriugena, Dublin, Irish University Press for The Royal Irish Academy, 1973, pp. 170-179; Fidora, A., "Dominicus Gundissalinus and the introduction of Metaphysics into the Latin West", art. cit., pp. 703-704.

21 Cf. Reale, G., «Introduzione» a: Beierwaltes, W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milán, Vita e Pensiero, 1992 (2ª ed.), p. 11. Cf. Soto-Bruna, M. J., «Dialéctica Neoplatónica. De Plotino a Eriúgena», en Soto-Bruna, M. J. / Cruz Cruz, J., *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y franco (s. IX-XI)*, Pamplona, Eunsá (Colección de Pensamiento medieval y Renacentista), 2006, pp. 255-272.

22 Beierwaltes, W., *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 9.

Consecuencia de lo anterior, el término *processio* al que se refiere el título del segundo de los tratados metafísicos del gundisalino, indica la filiación neoplatónica del pensamiento de Domingo Gundisalvo. En este contexto temático quiere explicar la relación entre el creador y las criaturas; significa exactamente el momento de la creación como difusión divina, en una interpretación ya cristiana del emanacionismo platónico,²³ e implica la idea de que el mundo creado es una teofanía o manifestación de su primer principio. *Processio* muestra así la relación entre el primer ser, que es aquí unidad de simplicidad, y las realidades que de él proceden; siendo esencial a toda procesión el que se realice mediante semejanza de lo derivado con aquello de lo cual deriva. Con esta idea comienza precisamente el *De processione mundi*: «Las cosas invisibles de Dios son contempladas, inteligidas, por la criatura del mundo a través de las cosas que han sido creadas. Pues si contemplamos atentamente estas cosas visibles, precisamente a través de ellas subimos a la contemplación de las cosas invisibles de Dios. Pues las huellas del creador son las admirables obras de la criatura visible, y por eso rastreando a través de ellas, que de Él proceden, llegamos a Él mismo».²⁴ La explicación entonces del origen del mundo desde su procesión a partir del primer principio no implica en esta obra disminución alguna del primer principio, el cual permanece siempre en sí mismo y trascendente al mundo.

Es cierto que, rigurosamente entendido, el término *processio* y en su relación a *emanatio*, designa, en la vertiente neoplatónica de la que proviene en su intento de explicación del origen del mundo, la procedencia de las cosas a partir del primer principio —sea éste entendido como uno, bien, sustancia pensamiento, etc.— mediante un proceso de efusión y por lo tanto con una parcial disminución de la propia realidad del primer principio. En su origen neoplatónico, hay «un principio uno y universal que se despliega, se divide, se fracciona en una multitud de realidades particulares»,²⁵ mientras que Gundisalvo mantiene la distinción entre la unidad creadora y la unidad creada: *creata unitas a creante omnino diversa esse debuit et quasi opposita*.²⁶

Se entiende, alcanzado lo anterior, que el ser es uno, que el uno se convierte con el ser. Y que ese carácter de uno sobrepasa géneros y especies; de ahí que solamente pueda entenderse la trascendencia en una metafísica del Logos que admite la creación. El *De unitate* muestra bien, desde el comienzo, que trata de entender la unidad trascendente que conviene a todo ente creado.

El ya clásico estudio de A. Forest mostró cómo la estructura —compuesta— del ente finito no niega la unidad aludida, recogida asimismo por Tomás de Aquino. Así, refiriéndose a la ontología de la unidad, declaró: «La expresión más concisa que conocemos de estas doctrinas es la que se encuentra en el tratado *De unitate*, que la edad Media atribuyó a Boecio: *omnia unitatem appetunt ut etiam quae multa sunt unum dici velint. Quaecumque enim sunt id quod sunt, aut vera unitate esse nituntur aut saltem imitando nituntur*».²⁷ Sabemos además

23 El término es empleado en general en el neoplatonismo cristiano; se encuentra así en autores como: Pseudo-Dionisio Areopagita, Thierry de Chartres, M. Eckhart, Juan Escoto Eriúgena o Nicolás de Cusa; cf. a este respecto: Riccati, C., «Processio» et «explicatio». La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues, Nápoles, Bibliópolis, 1983.

24 Soto-Bruna, M. J. / Alonso del Real, C., *De processione mundi*, ed. cit., n. 1. El número corresponde a la numeración de los párrafos de la obra adoptada en esta edición.

25 Erismann, Chr., «*Processio id est multiplicatio*. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: Le cas de Jean Scot Erigène», en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 88 (2004), p. 415.

26 *De unitate*, ed. de Correns, p. 5, lín. 18-19; ed. de M. Alonso, p. 8, lín. 45-46.

27 Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas D'Aquin*, Vrin, París, 1956, pp. 39-40, donde cita la edición de Correns, p. 9.

que la tesis expresa la fuente dionisiaca, según la cual a partir de la unidad primera surge, por un proceso de causalidad, la unidad de las cosas; tesis recogida, ciertamente a través del avicenisismo, en Alberto Magno y Tomás de Aquino.²⁸

En el caso de Tomás de Aquino, es sabido que recoge esa larga tradición medieval, e introduce, ya en el siglo XIII, una explicación de la creación como *processio ex nihilo*,²⁹ situándola con ello más allá del modelo aristotélico del cambio, que presupone siempre el sustrato permanente de la materia, a partir del cual no surge en acto sino aquello que ya preexistía en la potencia de la materia. La noción de creación obliga, por el contrario, a pensar en una acción de la que se halla ausente toda potencia pasiva, pues el Creador, si es tal, actúa sin ninguna potencia previa; de tal modo «que no hay proporción alguna entre lo que no posee ninguna potencia y la potencia que presupone el poder de todo agente natural. Ambas (potencias) se comportan entre sí como el no-ser y el ser».³⁰ Y de ahí la ya clásica descripción de la creación que fijó el Aquinate: «... *emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationem*»,³¹ explicando así que el acto creador se dirige propiamente al ser, sin materia previa o supuesto alguno³² y, por lo tanto, es creación *de la nada*.³³

Este *ex nihilo* presupone un acto cuya presunta «justificación» rebasa los límites de la racionalidad humana y se sitúa, de inmediato en el, por así decir, «misterio» de la liberalidad divina que otorga el ser mismo a lo que no es. Y lo otorga 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.

La noción de creación implicaba ya en la obra metafísica de Gundissalinus la distinción entre el ser y la nada —que no fue pensada en el período griego— y, después, la distinción de la criatura respecto del Creador, a la vez que la inteligencia de este último como identidad no dialéctica, esto es como identidad que admite la distinción que supone la criatura. Desde la creación, esa distinción supone a su vez la manifestación de sí de Aquel que propiamente es, que es el ser sin restricciones, y una manifestación de sí que no es producto de la necesidad, sino de la libertad; consistiendo entonces la donación de ser una liberal llamada del no-ser al ser, a la vez que una novedad respecto de aquello que manifiesta a su causa, esto es lo creado.

La reducción a la unidad como origen de la multiplicidad, la caracterización de esta unidad originaria como identidad absoluta y a su vez principio de la alteridad y de la distinción, y, por fin, la inclusión del ser en este principio, se encuentra ya en la obra de Gundisalvo.

Visto lo anterior, las obras *De unitate et uno* y *De processione mundi* no pueden considerarse dentro del marco del neoplatonismo antiguo, sino que suponen una respuesta al

28 O'Shaughnessy, S. J., T., «St. Thomas and Avicenna on the nature of the One», en *Gregorianum*, XLI (1960), pp. 647-679; Bertolacci, A., «The Reception of Avicenna's "Philosophia Prima" in Albert the Great's Commentary on the "Metaphysics": The Case of the Doctrine of Unity», en *Gregorianum*, XLI (1960), pp. 67-77.

29 Tomás de Aquino, *Summae Theologiae (S. Th.)* I, q. 44: *De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa*.

30 *Ibíd.*, q. 45, a. 5, ad 3.

31 *Ibíd.*, a. 1, resp.: «Unde, si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod praesupponatur huius emanationi. Idem autem est *nihil* quod nullum ens. [...] Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil».

32 Aunque introductoria, considero precisa en sus términos la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino referente a la creación presentada por Renault, L., en su libro *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, París, Presses Universitaires de France, 1995, en el capítulo titulado: «Création et distinction», pp. 50-70.

33 Así lo expresó en «Causa y finitud en M. Eckhart», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20 (2013), pp. 69-85.

problema de la creación en términos de la prioridad de la unidad sobre el ser; y ello en un contexto cristiano que ya ha asumido la proposición aristotélica acerca de la conversión del ente y el uno. Por ese motivo, no se puede aplicar aquí el esquema procliano de un modo estricto. A falta —en efecto— de la recepción, dentro de su proyecto especulativo, de una metafísica de la creación es seguramente este el motivo por el que Proclo —en los inicios de la sistematización del neoplatonismo y a través de sus comentarios a la obra platónica— sostuvo que la individualidad no puede considerarse fuera de su intrínseca pertenencia a la unidad divina; más allá de la cual no hay sino la nada. Así, en efecto, lo expresó: «Lo Uno se encuentra en todo, pues los seres individuales proceden ciertamente de los dioses, pero no se han separado propiamente de ellos, sino que permanecen arraigados en ellos. ¿Hacia dónde podrían apartarse, si los dioses lo envuelven todo, todo lo abarcan y lo contienen todo en sí mismos? Ciertamente, más allá de los dioses no hay sino la pura nada. Pues todo ser es comprendido en los dioses y está en ellos. Es misterioso entonces cómo todos los seres proceden de ellos y no proceden de ellos. Ningún ser puede hallarse separado de los dioses. Pues separado de ellos no podría existir».³⁴ De ahí que se haya comentado que Proclo entiende la causalidad como un proceso en el que lo causado no comienza nunca como un ser conferido u otorgado que pueda mantenerse fuera de la causa.³⁵

Conviene recordar que en aquellas afirmaciones, paradigmáticas de los sistemas neoplatónicos,³⁶ pretende hallarse, una vez más, la solución al viejo dilema platónico relativo a la legitimidad de incluir en el pensar filosófico la temática relativa a la alteridad; para lo cual el pensador griego ideó un cierto «ser del no-ser»,³⁷ a través de la participación de lo que no es uno en la forma de *lo distinto*. Así, el «Uno que no es» expresa una diferencia positiva, a saber, es «lo distinto del ser».³⁸

La pregunta es, en efecto, antigua y resulta reiterada: «Si lo Uno es, ¿qué experimentarán los otros que no son lo Uno? [...] Si son algo distinto de lo Uno, es claro que no son lo Uno, porque entonces no serían algo distinto. [...] Sin embargo, los otros no se encuentran totalmente privados de lo Uno, sino que participan en él de algún modo»,³⁹ ya que «donde quiera que se dé la pluralidad, debe darse también la unidad».⁴⁰ La unidad debe encontrarse *en* la multiplicidad. Y entonces, para admitir la alteridad y, con ella, la pluralidad, Platón, frente a Parménides, hubo de otorgar —como acaba de decirse— un cierto no-ser al ser, así como un cierto ser al no-ser: «Para defendernos, nos será necesariamente preciso poner en cuarentena la tesis de nuestro padre Parménides y establecer, por fuerza, que, bajo algunos aspectos, el no-ser es, y que el ser, a su vez, de alguna manera no es».⁴¹ Esto significa —como se ha escrito— «disolver la estática identidad del ser consigo mismo y hacer al ser dialéctico en sí

34 Proclo, *Comentario al Timeo*, I 209, 21 - 210, 2, en: Pproclus, *Commentaire sur le Timée*, Introducción y notas por Festugière, A.-J., París, Vrin, 1967, vol. II, 30. Lo Uno es la comprensión de todas las cosas, y fuera de él no hay nada: como se lee en la última parte de su *Comentario al Parménides*, en: Proclus, *Commentaire sur le Parménide*, ed. de. Chaignet, A.-Ed., Frankfurt a. M., Minerva, 1962, vol. III, *parags.* 158-168, 42-90.

35 Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1979, 2.ª ed. revisada y ampliada, p. 134.

36 El texto citado de Proclo, ciertamente, ha sido considerado por K. Kramer, gran investigador del neoplatonismo, como un *locus classicus* a la hora de comprender la singular primacía que conviene a lo Uno en esa filosofía: Kremer, K., *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, 47.

37 Cf. Platón, *Sofista*, 256 d.

38 Platón, *Parménides*, 160 e.

39 *Ibíd.*, 157 b.

40 Platón, *Parménides*, 165 e.

41 Platón, *Sofista*, 242 a.

mismo»;⁴² el ser se halla presente en el no-ser, así como éste debe siempre participar del primero; con ello pretende haberse justificado la efectiva existencia de la pluralidad.

No obstante, se trata la anterior de una solución que se resuelve dentro del ámbito de lo ideal-real y que no alcanza, por tanto, a aclarar la auténtica positividad del mundo de lo finito; el cual, como se desprende de los textos citados, únicamente es visto desde su existencia en el reino de la unidad. Por ello en el platonismo la finitud deberá siempre ser considerada en función de la mayor o menor deficiencia de semejanza respecto de la unidad originaria. Temática esta que se incluye dentro de lo que la filosofía cristiana formula como la pregunta por el comienzo del mundo, y que en el pensamiento antiguo se hallaba implicada en la pregunta por la eternidad del mundo. En este ámbito, queda entonces por averiguar en qué consista la identidad dinámica o la unidad de los seres inferiores o que proceden de lo uno; o cómo pueden hallarse las diferentes formas del ser unidas sin confundirse y al mismo tiempo inseparablemente unidas; esto es, cómo puede conservarse y mantenerse la singularidad propia de lo individual en su constitutiva relación a lo uno. Es el problema, el de lo uno y lo múltiple, que atraviesa —según Beierwaltes— a los sistemas neoplatónicos, al menos hasta el siglo XII: «Desde este respecto debe en efecto investigarse a Calcidio, Boecio, Gundisalvo (*De unitate*), Avincebrol (*Fons vitae*), Adelardo de Bath (*De eodem et diverso*), el platonismo de Chartres, especialmente Berbaro Silvestre, Thierry de Chartres y Clarembaldo de Arras».⁴³ Y es el problema que, desde la metafísica medieval del Éxodo, plantea la tesis que sostiene la creación de la pluralidad de los seres por el Ser: si el ser se identifica con el absoluto, no cabría atribución de ser al ente finito.

Por otra parte, la raigambre neoplatónica de esta teoría de la causalidad como expresión resulta hoy día indiscutible;⁴⁴ en estrecha ligazón con la causalidad de lo que debe ser considerado la primera unidad, justifica la existencia de una pluralidad de seres armónica y jerárquicamente ordenados según su mayor proximidad o lejanía a aquella unidad originaria. En otras palabras, se ofrece aquí el fundamento para afirmar la alteridad como distinción del Absoluto.

Dada la problemática anterior, entendemos que de ahí deriva la importancia de la investigación —para Gundisalvo— en la estructura de la naturaleza, pues ella ha de revelar su procedencia de un primer principio o ser. El universo aparecerá entonces como una suerte de jerarquía de unidades, jerarquía que se establece según su proximidad a la primera unidad: «Cuanto más lejos de ésta, la criatura es más múltiple y compuesta. [...] La unidad que se da en la materia de la inteligencia, es una unidad de simplicidad; la unidad existente en la materia del alma está por debajo de aquella, por lo que en ella se dan la mutación y la diversidad; en último lugar está la unidad de la materia con cantidad, espesa, compacta, corpulenta. Así, la unidad varía poco a poco degenerando su simplicidad y virtud según la materia que sostiene, hasta llegar a ser algo uno solamente por continuidad o por pura agregación».⁴⁵ El *De processione mundi* va explicando —como se ha apuntado más arriba— las principales tesis del

42 Beierwaltes, W., *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1980, p. 17. Con respecto a Adelardo de Bath: Mantas, P., *El "De eodem et diverso" de Adelardo de Bath: la búsqueda de una síntesis en el renacimiento del siglo XII*, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, Córdoba, 1995; Burnett, Ch., *Adelard of Bath: an English scientist and Arabist of the early twelfth Century*, Warburg Institut, Universidad de Londres, 1987.

43 *Ibíd.*, p. 50.

44 *Ibíd.*, p. 213 y p. 218.

45 Pastor García, J. P., «Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano», en M. Fartos Martínez, M. / L. Velázquez Campo, L., (coords.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de Oro*, Secretariado de publicaciones e intercambio, Universidad de Valladolid 1997, p. 67.

De unitate et uno,⁴⁶ en lo que se refiere a la inteligibilidad y legalidad de la naturaleza, en cuanto asimilación a un primer principio.

Gundisalvo responde así ciertamente al problema de la finitud, como distinta de la infinitud del primer principio. Ha advertido bien que el ser finito y creado debe ser compuesto, para no llevar a cabo su identificación con la unidad de la cual procede. Abordaremos a continuación la composición —materia y forma— de lo finito en Domingo Gundisalvo.

4. NATURALEZA: UNIDAD Y PLURALIDAD

Para precisar los límites del hilemorfismo gundisalvino, convenga quizá recordar que G. Bülow, en la Introducción a su edición del *De processione mundi* en los *Beiträge* señaló que Gundisalvo negó la composición material en las sustancias espirituales en su obra sobre la inmortalidad del alma. Supone por ello que nuestro tratado es anterior al *De immortalitate animae* y que el pensamiento de Domingo Gundisalvo evolucionó en orden a una mayor precisión en el referido a la estructura de las sustancias: “sostengo la hipótesis que el *De immortalitate animae* pertenece al último período de Domingo Gundisalvo como escritor y que es quizá su última obra [...], en ella es rechazada y criticada la distinción de materia y forma para las sustancias inmatrimales y espirituales”.⁴⁷ Esta afirmación redundaría en la afirmación de la imposibilidad de la existencia de una materia eterna y actual en las dos obras.

En definitiva, el *De processione mundi* y el tratado *De unitate* presentan una metafísica del universo y de la creación en consonancia con los elementos neoplatónicos —cristianos y musulmanes— que imperan en el contexto filosófico del siglo XII. El mundo es ante todo armonía y orden, índice de un creador inteligente, de un sabio, que en su crear ha seguido el más perfecto orden de los números. Leemos así casi al final de la obra: «Pues el sapientísimo fundador quiso instituir todo según la razón de los números, o sea, que así como tras la unidad se pone en el orden natural el dos, así después de la primera verdadera y simple unidad, que es Dios, dos unidades simples, que son la materia y la forma; [...] después como el tres se pone en el tercer lugar después de la unidad, y el segundo después del dos, así se formaría en tercer lugar el compuesto de materia y forma [...]».⁴⁸ El *De unitate et uno* explica perfectamente este orden jerárquico del universo, que se desarrollará en *De processione mundi* mediante la precisión de la doctrina de la creación y de la estructura del ente finito.

Esta explicación del origen del mundo implica a su vez que, a pesar de la distinción señalada entre Dios y el mundo, la criatura *diga en sí misma* una suerte de referencia al creador, pues procede de él. Esta referencia se halla en la propia constitución de lo natural.

Esa referencia no iguala criatura y creador, pues una es la unidad creada y otra la unidad creadora. Se entiende entonces que se sostenga que existen diversos tipos de unidad, guar-

46 Cf. Alonso, M., «El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo, intérprete de sí mismo», *Pensamiento* 12 (1956) 179-202. Cf. *De unitate et uno*, C. Alonso del Real, C., *parags.* 6-7,1.

47 Ed. de Bülow, G., *Des Dominicus Gundissalinus Schrift “Von dem Hervongange der Welt” (De processione mundi)*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXIV, Heft 3, Aschendorff, Münster, 1925, p. XXV; hace referencia a las páginas 28 y 103 de la edición del *De immortalitate animae*: «Et de primo quidem modo manifestum est, quoniam ipsa est pura forma et substantia immaterialiata et incomposita in se huiusmodi compositione, quae est ex materia et forma», Bülow, G., *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band II, Heft III, Münster, Aschendorff, 1897.

48 *De processione mundi*, n. 72.

dando analogía entre ellos; veamos en efecto esta analogía entre el último texto citado del tratado *De processione mundi* y el que introducimos a continuación del *De unitate et uno*:

«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 cosas se dicen uno en un accidente, como diversos sujetos de la misma cualidad se predicen uno en ésta, como la nieve y el cisne son uno en la blancura. Otras se dicen uno en número, como los diversos accidentes que inhiere en un mismo sujeto se predicen numéricamente uno, a saber en la numeración, como esto [que es] dulce y esto [que es] de cera o esto [que es] largo y esto [que es] ancho. Otras se dicen uno conceptualmente, mas esto de dos modos, ya en razón de la afinidad, como la intelección, la cosa y el vocablo [son] un género, o en razón de un mismo misterio, como el espíritu, el agua y la sangre se predicen uno (*I Ioh.*, 5, 8). Otras se dicen uno en la naturaleza, como por participación de la especie muchos hombres se dicen uno. Otras se dicen uno por la nación o por la lengua, como muchos hombres se llaman un pueblo o una tribu. Otros se dicen uno en su conducta, mas esto de dos modos, porque según la coincidencia en la virtud y el amor como “la muchedumbre de los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma” (*Act.*, 4, 32)».⁴⁹

De ahí deriva la importancia de la investigación en la estructura de la naturaleza, pues ella ha de revelar su procedencia de un primer principio o ser. El universo aparecerá entonces como una suerte de *jerarquía de unidades*, jerarquía que —como se ha dicho— se establece según su proximidad a la primera unidad: «Cuanto más lejos de ésta, la criatura es más múltiple y compuesta. [...] La unidad que se da en la materia de la inteligencia, es una unidad de simplicidad; la unidad existente en la materia del alma está por debajo de aquella, por lo que en ella se dan la mutación y la diversidad; en último lugar está la unidad de la materia con cantidad, espesa, compacta, corpulenta. Así, la unidad varía poco a poco degenerando su simplicidad y virtud según la materia que sostiene, hasta llegar a ser algo uno solamente por continuidad o por pura agregación».⁵⁰ Jerarquía que implica a su vez analogía de la unidad.

En efecto cuanto cada una de las unidades fuere más próxima a la primera y verdadera unidad, la materia informada por ella será tanto más una y más simple. Y por el contrario, cuanto más alejada fuere de la unidad primera, será tanto más múltiple y más compuesta. Dicho de otro modo, el mundo creado es considerado por Gundissalinus como el medio adecuado para la demostración y el conocimiento del Absoluto; por donde se demuestra la distinción y analogía al vez entre la *creatix unitas* y la *unitas creata*:⁵¹ «En efecto, la unidad primera y verdadera, que es unidad para sí misma, creó una unidad diferente que sería inferior a ella».⁵²

Desde los principios que rigen su pensamiento metafísico, Domingo Gundisalvo tratará entonces de exponer una visión de la creación de lo que es plural por parte del que es uno que

49 Traducción de Alonso del Real, C., *De unitate et uno*, *parag.* 9; ed. de Correns, p. 8, lín. 1-21.; ed. de Alonso, pp. 9-19, lín. 79-97.

50 Pastor García, J. T., «Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano», art. cit., p. 67.

51 Kinoshita, N., o.c., p. 77.

52 Traducción de Alonso del Real, C., *parag.* 6; ed. de Correns, p. 5., lín. 15-16; ed. de Alonso, p. 6, lín. 24-25.

justifique suficientemente la presencia de la pluralidad en el universo sensible que se trata de comprender; esa visión del acto creador deberá además fundar de modo adecuado la diferencia entre Dios y el ente, a la vez que la trascendencia del primero y la armonía (inteligibilidad o legalidad) del segundo: es lo que en el tratado *De unitate* puede denominarse como «la causalidad del uno». Con estas intenciones, la primera definición de lo que es la creación —que irá perfilándose y precisándose a lo largo del resto del tratado— es dada en el párrafo número veinticuatro, esta vez, del *De processione*: «La creación es [...] el origen de los primeros principios a partir de la nada».⁵³ Se entiende esta primera aproximación a la noción de creación si se recuerdan las principales tesis que rigen el pensamiento gundisalino. En efecto, establecida —entre las propiedades del Absoluto— la unidad de simplicidad, resulta que es esta unidad, en cuanto causa primera, la que ha de dar cuenta de la pluralidad existente en el mundo de las criaturas, así como de la composición interna de cada uno de los entes y de sus leyes causales, en cuanto entes naturales, constituidos en «causas segundas».

En esta argumentación, la existencia del hecho de la creación de la nada se ha demostrado a partir del hecho mismo de la existencia de la pluralidad y de la diversidad, las cuales conforman una suerte de armonía jerárquica, la cual constituye a su vez su comprensibilidad, y ello precisamente en tanto que procede de la unidad.

Advertir, en efecto, la pluralidad y la diversidad implica, de entrada, advertir la diferencia Dios-mundo, pero es que además comporta la propia justificación de un estatuto ontológico propio de la pluralidad: la pluralidad ha de ser tal, de otro modo se confundiría con la unidad propia del creador. Criatura y creador deben de tener —necesariamente— propiedades opuestas, entonces, si el creador es uno, el acto creador debe implicar pluralidad, por ello lo primero creado es lo que se ha definido como «los primeros principios», que en el sistema del Gundisalino son la materia y la forma, primeros principios en la composición de las cosas, y últimos en la resolución de las mismas: «Tienen inicio por creación los primeros principios de las cosas, que han sido creados de la nada; estos son el principio material y el (principio) formal. Pues el creador creó algún primer principio; pero todo ser creado debe ser diverso del creante. Luego como el creador es verdaderamente uno, con certeza el ser creado no debió ser uno».⁵⁴ Pero lo creado, para ser múltiple, requiere a su vez diversidad, por ello no pudo crearse solamente la materia o solamente la forma, sino ambos elementos distintos, para que pudiese tener lugar la diversidad: «pero no pudieron ser dos materias; pues no puede constituirse nada a partir de dos materias o más sin forma. Pues como todo ser es a partir de la forma, entonces si ambos fueran materia, no habría ningún ser. De manera similar, tampoco pudo haber dos formas; pues la forma sin la materia no puede subsistir».⁵⁵ Y es que la materia y la forma, consideradas fuera de su unión, por la creación, en el ente concreto, son solamente en potencia, no pudiéndose afirmar que una u otra posea mayor actualidad. El ser en acto se dice de la unión de la materia y de la forma: y tal es el objeto de la creación.⁵⁶ Toda legitimidad en la comprensión de la naturaleza y de la ley natural proviene de esta primera composición de materia y forma, y ello aunque se hable de la inmaterialidad del alma humana, capaz —desde su facultad intelectiva— de acceder al divino propósito.

La diversidad subsiguiente al acto creador implica, a su vez, la necesidad de la primera unidad, pues lo múltiple solamente puede proceder de lo que es uno, ya que la unidad es, por

53 *De processione mundi*, n. 24.

54 *De processione mundi*, n. 25.

55 *De processione mundi*, n. 25.

56 Léase el n. 28 del *De processione mundi*, que supone una argumentación completa con respecto a la anterioridad del creador y a la imposibilidad de una preexistencia de la materia o de la forma antes de su creación y conjunción para formar una sustancia completa.

definición, anterior a la pluralidad. Dios, entonces, creador de la pluralidad, ordena y armoniza el universo de los entes. En el *De unitate et uno* lo expresa Gundisalvo con las siguientes palabras: «La forma existente en la materia que perfecciona y guarda la esencia de la cosa, es la unidad descendiente de la primera unidad que la creó, ya que la primera unidad, que es unidad por sí misma, creó otra unidad que está bajo ella. Pero, puesto que todo lo creado es completamente diferente de Él (por lo que fue creado), la unidad creada debe ser completamente diferente y casi contraria a la unidad creadora. Dado que ésta no tiene principio ni fin, ni permutación ni diversidad, llega a la unidad creada la multiplicación, la diversidad y la mutabilidad». ⁵⁷ Y desde el *De processione mundi* se explica que anteriormente a la creación solamente existe la posibilidad de ser, tanto para la materia como para la forma; posibilidad que solamente se actualizará tras el acto creador, consistente en la creación de una materia y de una forma unidas en el ente concreto. Posibilidad contenida, en expresión gundisalvina, «en la sabiduría del creador»: no parece haber ahí una distinción entre Dios y un mundo platónico de las ideas.

5. CONCLUSIÓN: DUALIDAD, PLURALIDAD E HILEMORFISMO

Se entiende, desde lo anterior, que lo que hemos denominado la metafísica de la causalidad del uno de Domingo Gundisalvo se erige en el siglo XII como una filosofía que explica racionalmente la creación de lo múltiple; y ello más allá de las expresiones coincidentes con la obra del autor judío Avicibrón o Ibn Gabirol. Asunto este que introduciré brevemente a continuación.

El *Fons uitae* de Ibn Gabirol es una de las obras más representativas del neoplatonismo medieval. ⁵⁸ Escrita originariamente en árabe ⁵⁹ en el medio que ha sido caracterizado como el Islam ibérico del siglo XI, su influencia en Europa se hizo notar a partir de su traducción latina por parte del propio Dominicus Gundissalinus y de Iohannes Hispanus. Hasta mediados del siglo XIX fue conocido como fuente principal de los panteísmos medievales de David de Dinant y Amalrico de Bene; tal como lo relató en el año 1818 Amable Jourdain. ⁶⁰

El estado de la interpretación cambió radicalmente después de los descubrimientos del historiador Salomon Munk (1859) y de la monografía de Jakob Guttman (1889). ⁶¹ En el siglo XX las investigaciones de Ferdinand Brunner han obturado definitivamente el camino que conduciría a una explicación inmanentista del pensamiento de Ibn Gabirol.

El *Fons uitae* no puede entenderse sino desde una de las tesis basilares que sostiene toda la argumentación contenida en los cinco libros que la componen, a saber, que «la causa eficiente está fuera de la esencia de lo causado» (*causa efficiens est extra essentiam causati*). ⁶² Partiendo entonces de un monoteísmo trascendente, todo el interés de Ibn Gabirol se centra en

⁵⁷ *De unitate et uno*, trad. cit., parag. 6; ed. de Correns, p. 5, lín. 112-20; ed. de Alonso, pp. 7-8, lín. 40-45.

⁵⁸ Cf. Brunner, F., *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition neoplatonicienne*, Ashgate - Aldershot / Hampshire - Brookfield - Vermont, 1997. I: "Sur le *Fons Vitae* d'Avicembron (Ibn Gabirol), livre III" p. 173.

⁵⁹ Cf. Fragmentos del texto árabe original editados hasta hoy: Pines, S., en *Tarbiz. A quarterly for Jewish Studies*, 27 (1958), pp. 218-233; Fenton, P. en *Sefarad* /1976), pp. 293-296.

⁶⁰ Jourdain, A., *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Nouv. éd. revue et augmentée par Charles Jourdain, New York, Burt Franklin Reprints, 1974, pp. 196-197.

⁶¹ Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1857; París, nouv. éd. Vrin, 1955; Guttman, J., *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's Vg., 1889; Nachdruck: Hildesheim-New York, Georg Olms Vg., 1979.

⁶² *Fons uitae*, ed. Baeumker, Cl., *Avincebrolis Fons vitae (Ibn Gabirol) Fons vitae, ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Münster, Aschendorff, 1895, *Lib. V*, § 24, p. 301, 11.

explicar la esencia de lo causado como distinta del primer origen. El tema de la distinción y de la alteridad es sin lugar a dudas el capítulo temático que encuadra la obra que nos ocupa. En el sentido apuntado, el estudioso encuentra en el libro del autor judeo-árabe múltiples argumentos que justifican la existencia de la multiplicidad como distinta de la unidad primera.

Las argumentaciones del *Fons uitae* fueron a su vez recogidas en el siglo XII a través de la metafísica de Domingo Gundisalvo. Las obras en las que se halla el influjo gabiroliano son *De unitate* y *De processione mundi*. Es característico de este último escrito su referencia a Avicena cuando trata de la noción del ser necesario; mientras que cuando se aplica a demostrar la distinción Dios-criatura o uno-múltiple, no recurre a la diferenciación aviceniana entre esencia y existencia, sino que recoge la argumentación gabiroliana sobre la materia y la forma.⁶³

No obstante lo anterior, Domingo Gundisalvo difiere de la concepción gabiroliana general sobre la composición universal de materia y forma. Efectivamente, para el autor judío, el modo de proceder del pensar especulativo sigue el modo de la reducción de la multiplicidad hasta llegar a una dualidad principal que se resume en la unicidad de materia universal. Gundisalvo, en cambio, procede desde la cuestión de la multiplicación o manifestación de la unidad del ser primero, quien, por ser uno, logra que aquello que preexiste en su sabiduría, esto es, los primeros principios que conforman la materia y la forma, pueda, una vez decidida la creación, constituir la unidad del ser uno.⁶⁴ Tal es la tesis central de la obra metafísica de Dominicus Gundissalinus.

Dios es caracterizado así como la unidad creadora, distinta de la unidad creada, la cual, aunque es una, consta de materia y forma, por lo que en el mundo creado se dará multiplicidad, mutabilidad y duración. En el ámbito de una transformación del hilemorfismo universal —inspirado sin duda en Ibn Gabirol— el mundo natural es estudiado como un proceso que se desenvuelve a partir de la divinidad y cuya materia permanece, pero solamente en cuanto *possibilitas essendi*. Solamente dentro de este contexto, Dominicus Gundissalinus tratará de demostrar que el alma humana es una forma simple —con simplicidad relativa, distinta de la simplicidad divina— que permanece más allá de la corrupción de la materia ligada al tiempo, como muestra en su obra *De Anima*.⁶⁵

Es entonces desde la perspectiva de una metafísica de la creación que Dominicus Gundissalinus discute acerca de la relación que existe entre la materia y la forma en la sustancia creada y, en concreto, en el compuesto humano. En el *De processione mundi*⁶⁶ inicia el planteamiento que se refiere a la diferencia existente entre la permanencia (*permanentia*) del alma humana en cuanto creada y la permanencia que le corresponde a la materia de la creación, defendiendo la prioridad de la forma sobre la materia y, en lo que se refiere al compuesto humano, la destrucción del cuerpo en el momento de la separación entre alma y cuerpo.

El tema anterior es desarrollado de modo especial en el *Capítulo octavo* de su *Tractatus de Anima*. En este lugar, el autor toledano distingue entre el hilemorfismo que respalda toda su metafísica de la creación y el hilemorfismo mediante el cual se explica el compuesto humano; en este último caso el alma humana es considerada como algo simple —simple rela-

63 Cf. Soto-Bruna, M. J., «Manifestación y causalidad en Ibn Gabirol. Su recepción en Dominicus Gundissalinus», en *Schede Medievali: Rassegna dell'Officina di Studi medievali*, Palermo (2013 / 2) (en prensa).

64 Cf. Alonso, M., «Domingo Gundisalvo, intérprete de sí mismo», art. cit., pp. 172-173.

65 *De Anima of Dominicus Gundissalinus*, Edited by Muckle, J. T., C. S. B., with an introduction by Etienne Gilson, en *Mediaeval Studies* (1940), pp. 23-103. Cf. Alonso del Real, C. / Soto-Bruna, M. J., *El Tractatus De Anima atribuido a Dominicus Gvndi[s]salinus*. Estudio, edición crítica y traducción castellana, Pamplona, Eunsa (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista), 2009.

66 N. 30 de la ed. cit.

tivo— separado *per se* y por lo tanto como algo en lo que no pueden coexistir simultáneamente «el efecto de permanecer y la potencia de destruir» (*effectus permanendi et potentia destruendi*); pues «la potencia de corromper no se da en el compuesto en cuanto que es uno solo, sino en la materia que hay en la potencia capaz de recibir a uno y otro de los contrarios». Es esta doctrina acerca de la caracterización de la permanencia como actualidad y de la destrucción como potencialidad la que permitirá al Gundisalino defender al final de este capítulo la inmortalidad del alma humana en cuanto que es forma y acto; solamente de este modo se entiende la doctrina presente tanto en el *De unitate et uno* como en el *De processione mundi*: todas las cosas apetecen la unidad (*appetunt*), y el ser humano percibe esa unidad como el bien; de ahí que, finalmente, puedan encontrarse paralelismos con la *Consolatio* boeciana, cuestión que dejamos para un estudio ulterior.

mjsoto@unav.es

Fecha de recepción: día 25 de junio de 2014

Fecha de aceptación: día 20 de septiembre de 2014