

# ***Natura e natureza* no tempo de Afonso X, o Sábio**

**Organização**

José Carlos Ribeiro Miranda

Maria do Rosário Ferreira

***NATURA E NATUREZA NO TEMPO DE AFONSO X, O SÁBIO***

Organização: José Carlos Ribeiro Miranda e Maria do Rosário Ferreira

Capa: António Pedro

© Autores e Gabinete de Filosofia Medieval / FLUP

Edições Húmus, Lda., 2015  
Apartado 7081  
4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão  
Telef. 926 375 305  
humus@humus.com.pt

**Impressão:** Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão  
1.ª edição: Dezembro de 2015  
Depósito legal: 386445/15  
ISBN: 978-989-755-137-6

Coleção  
Textos e estudos de Filosofia Medieval, 9

# ***NATURA E NATUREZA*** **NO TEMPO DE AFONSO X, O SÁBIO**

## **ORGANIZAÇÃO**

José Carlos Ribeiro Miranda

Maria do Rosário Ferreira

## ÍNDICE

Natura e natureza na Idade Média Hispânica <i>José Carlos Ribeiro Miranda — Maria do Rosário Ferreira</i>	9
Costumbre, naturaleza y condicionamiento astrológico en algunos textos sapienciales <i>Hugo O. Bizzarri</i>	13
As <i>Partidas</i> de Afonso X e a Natureza Jurídico-Política do Estado Português <i>José Domingues</i>	31
Pedro de Barcelos: sangue, natura e a ordem do mundo <i>Maria do Rosário Ferreira</i>	51
La naturaleza en las <i>Cantigas de Santa María</i> <i>Francisco Javier Grande Quejigo</i>	71
El concepto de naturaleza en los pensadores de la Corona de Aragón (siglos XIII-XIV): Ramon Llull y Arnau de Vilanova <i>Andrés Grau i Arau</i>	99
<i>Fictio naturae</i> : Natura y naturaleza, de las aulas a las cortes <i>Carlos Heusch</i>	117
Estratégias discursivas e linguísticas do legislador: A <i>natureza (natureza)</i> no <i>Septenario</i> de Afonso X, o Sábio <i>Georges Martin</i>	135
El reflejo de la compleja naturaleza social entre las etnias de la Península Ibérica en algunos textos alfonsíes y hebreos <i>Isabel Mata e Ángel Poncela</i>	149
Afonso, o Sábio, e o «trobar natural» <i>José Carlos Ribeiro Miranda</i>	173
La idea de naturaleza en el <i>Picatrix</i> <i>Rafael Ramón Guerrero</i>	187
El concepto de naturaleza como unidad en D. Gundisalvo (Toledo, s. XII) <i>María Jesús Soto-Bruna</i>	203
Índice onomástico	231

# EL CONCEPTO DE NATURALEZA COMO UNIDAD EN D. GUNDISALVO (TOLEDO, S. XII)

María Jesús Soto-Bruna\*

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En su concepción de la naturaleza, Domingo Gundisalvo reúne el aristotelismo y el platonismo, en el siglo XII, y 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; como señala de modo continuo en sus obras metafísicas: *De unitate et uno* y *De processione mundi*<sup>2</sup>. En efecto, la unidad primera y verdadera, que es unidad por sí misma,

\* Profesora Ordinaria de Filosofía Medieval. Universidad de Navarra. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía. 3080 E-Pamplona (España). mjsoto@unav.es.

1 Este trabajo 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 y *Hermenéutica medieval*: FFI2015-63947-P

2 Las ediciones más significativas de estas obras son las siguientes: M. J. Soto-Bruna y C. Alonso del Real, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Dominicus Gundissalinus* (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista), Eunsa, Pamplona 1999. El trabajo fue realizado a partir de la publicación G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift «Von dem Hervongange der Welt» (De processione mundi)* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XXIV, Heft 3), Aschendorff, Münster 1925. Existe, de esta obra, una traducción inglesa reciente: *Dominicus Gundissalinus. The Procession of the World*, J. A. Laumakis (ed.), Marquette University Press, Milwaukee 2002. En cuanto al Tratado sobre la unidad, P. Correns, *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. *Dominici Gundisalvi liber De unitate et uno*, M. Alonso (ed.), publicada en *Pensamiento* 45, vol. 12 (1956), pp. 69-77 de la revista, correspondientes a las páginas 5-13 de la edición. M. J. Soto-Bruna y C. Alonso del Real, *De unitate et uno*

creó una unidad diferente que sería inferior a ella. Por ello, a la unidad creada le sobreviene la multiplicidad, la diversidad y la mutabilidad.

Refiriéndose al *De unitate et uno* ya en el siglo XIII Tomás de Aquino señalaba que «non est Boetii»<sup>3</sup>; y 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, así como de las fuentes agustinianas y avecenianas, la autoría del *De unitate* ha quedado fijada para Domingo Gundisalvo, como también lo ha señalado, ya en el siglo XXI, Cristina D'Ancona<sup>4</sup>.

Por su parte, la convergencia doctrinal de esta obra con el tratado *De processione mundi* fue advertida ya en 1879 por B. Haureau, y determinada por tanto la atribución a Dominicus Gundissalinus del bagaje metafísico que suponen los dos textos. 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<sup>5</sup>.

de *Dominicus Gundissalinus*, (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista) Eunsa, Pamplona 2015.

3 Cf. Thomae Aquinatis, *Quodlibetales*, IX, a.6; *De spir. creaturis*, 1.

4 C. D'Ancona, «Alexander of Afrodisias, *De unitate*: a Pseudepigraphical Testimony of the *De unitate et uno* by Dominicus Gundissalinus», in A. Akasoy y W. Raven (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in text, transmission and translation in honour of Hans Daiber*, Brill, Leiden/Boston 2008, pp. 459-488. 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: cf. P. Correns, «Dominicus Gundisalvi ist der Verfasser der Abhandlung *De unitate*» (*Dominicus Gundisalvi, Gundissalinus, Gondissalinus, Gumdissalino*), in *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band I, Heft 1) Aschendorff, Münster 1891, p. 31. La identidad y el nombre del autor que nos ocupa fue también investigada y confirmada por J. García Fayó, «El colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo», *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo* 33 (1932) 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. F. Ribera, «Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano», *Al-Andalus* 31 (1966) 267-280: «Su nombre concreto fue Dominicus Gundisalvi» (p. 268). Ver asimismo: G. Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, L. Vives/C.S.I.C., Madrid 1980. Más recientemente: A. Fidora y M. J. Soto-Bruna, «Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi», *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 467-473.

5 Cf. los estudios de: M. Alonso, «El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo intérprete de sí mismo», *Pensamiento* 45, 12 (1956) 65-78; 170-202; 431-472. *Idem*, *Pensamiento* 47, 13 (1957) 159-202. Recogidos en el libro de N. Kinoshita, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, esp. pp. 45-47.

Resulta interesante subrayar que se trata de 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<sup>6</sup>.

Por otra parte, en su obra *De divisione philosophiae* se encuentran definiciones significativas en orden a elaborar una noción racional sobre el tema que nos ocupa en esta comunicación: el concepto de naturaleza, que incluye, al referirse a la naturaleza de lo finito, 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, en un momento en el que ya es conocida la metafísica aristotélica. Ciertamente, Domingo Gundisalvo no tiene un tratado específico sobre «La naturaleza» (*De natura*), pero, como venimos diciendo, en *De divisione philosophiae* se hallan nociones de relieve en orden a elaborar una noción de inteligible de la naturaleza, conforme a los presupuestos de siglo XII. En realidad, esta obra 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. 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 amorem bonitatis*). Se divide además en lo que en el medievo se denominan «filosofías segundas», correspondiendo la primera de estas divisiones a la *scientia naturalis* o ciencia natural, la cual se ocupa del mundo físico (*inabstracta*) y del movimiento: de todo aquello entonces que se compone de materia y forma y busca las leyes universales que rigen el sistema del universo<sup>7</sup>.

Desde esta perspectiva racional se abordará el problema que habrá de ocuparnos: la justificación de la multiplicidad de la naturaleza desde la unidad; siempre a condición –fuera ya entonces del platonismo de la monopolaridad de lo uno– de que el uno no excluya de sí al ser. Como ha señalado Ramón Guerrero: «Que uno de los primeros problemas de la filosofía, si no el primero

6 Cf. N. M. Häring y M. T. d'Alverny, «Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène et d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*», in J. J. O'Meara and L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Irish University Press for The Royal Irish Academy, Dublin 1973, pp. 170-179; A. Fidora, «Dominicus Gundissalinus and the introduction of Metaphysics into the Latin West», *The Review of Metaphysics* 66 (2013) 691-712.

7 Sigo aquí la siguiente edición: Domincus Gundissalinus, *Über die Einteilung der Philosophie* (latín-alemán), edición, traducción, introducción y notas de A. Fidora y D. Werner, Herder, Friburgo 2007.

y el principal, fue la aporía entre lo uno y lo múltiple es algo ampliamente admitido. La existencia de la multiplicidad no se explica sin una unidad que le dé sentido y que explica la razón de ser de aquélla»<sup>8</sup>, sentir, explica, que atraviesa el *De unitate et uno* del Gundisalino; y, como se ha escrito respecto del propio Gundisalvo: «desarrolla su solución específica al problema de la materia y la forma en el marco de una metafísica del Uno orientada en Ibn Gabirol»<sup>9</sup>.

## 2. INTELIGIBILIDAD DE LA NATURALEZA Y NOCIÓN DE *PROCESSIO*

Es entonces en sus dos obras estrictamente metafísicas, el *De processione mundi* y el *De unitate et uno*, donde expone los fundamentos para la concepción de la unidad, legalidad e inteligibilidad de la naturaleza desde su doctrina especulativa de la causalidad creadora. Son tratados escritos en la segunda mitad del siglo XII por el Gundisalino, 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)<sup>10</sup>. 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 una forma inscrita en la naturaleza de las cosas, forma que

- 8 R. Ramón Guerrero, «Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe. Apunte historiográfico», in M. J. Soto-Bruna (ed.), *Metafísica y Antropología en el siglo XII*, (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista) Eunsa, Pamplona 2005, pp. 69-80, p. 70. Cf. A. Fidora, *Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysic im 12. Jahrhundert. Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des neoplatonismus*. Hrg., eingeleitet, übersetzt und kommentiert von A. Fidora und A. Niederberger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002.
- 9 A. Fidora, «Una nota sobre Conrado de Prusia, comentador del *De unitate* de Gundisalvo», in Vv. Aa., *Lo uno y lo múltiple. Homenaje a Félix del Valle y Díaz*, Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, Toledo 2009, p. 145.
- 10 Cf. Algunos títulos principales sobre las traducciones del siglo XII en Toledo: J. A. García-Junceda, «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* 3 (1982-83) 65-93; M. González Palencia, *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Labor, Barcelona 1942; R. Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos en Madrid* 3 (1955), 13-34, incluido en *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid 1956, pp. 33-60; J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, C.S.I.C., Madrid 1942.



otorga unidad y se halla en consonancia –dependencia y participación– con la primera unidad que rige el proceso causal originario.

En su concepción de la naturaleza –como se ha dicho– Gundisalvo combina el aristotelismo y el platonismo. La concepción y división de la unidad (en el *De unitate*), en la obra es de base claramente aristotélica; ahora bien, las tesis presentes en ambas obras: todo lo múltiple o unidad secundaria participa de la unidad; todo lo que participa de la unidad es a la vez uno y no-uno; toda pluralidad es posterior a la unidad; toda cosa persevera en el ser en cuanto procede de y tiende a la unidad: Recordemos el lema del Tratado sobre la unidad: La unidad primera y verdadera, que es unidad para sí misma, creó una unidad diferente que sería inferior a ella.

La afirmación acerca de que el examen de la naturaleza permitía al estudioso de la misma la dicción y el discurso acerca del fundamento implicaba, en el siglo XII, la idea de que la naturaleza no es sino un conjunto armónico de elementos; siendo definida la armonía como «unidad en la diversidad», por donde resuenan todavía los ecos agustinianos acerca de la comprensión de universo como un poema o composición musical en el que la armonía no es sino la unidad del fin en un cosmos teleológicamente ordenado bajo la directriz de la sabiduría trascendente divina. Desde el siglo XII al siglo XV esta cosmovisión permite comprender el paralelismo entre la voz o *logos* creador de Dios, la naturaleza creada, y la inteligibilidad armónica de esta última.

Por su parte, el término *processio*, con el que se inicia este apartado y que da título al primer tratado al que acabo de referirme, 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<sup>11</sup>, 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*:

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

«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»<sup>12</sup>.

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.

Sin embargo, aunque la doctrina está sin duda emparentada con el emanacionismo neoplatónico, no contradice aquí, en el *De processione mundi*, al concepto de creación<sup>13</sup>: 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. Así lo expresó el propio fundador del neoplatonismo: «si el primer principio permanece inmóvil al producir el mundo, permanece en sí mismo y en su perfección, por ello no puede confundirse con el mundo»<sup>14</sup>. 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.

Se comprende entonces la tesis que ya en su momento formulara Alonso: «El *De unitate* y el *De processione mundi* no mantienen el principio del

12 Soto-Bruna y Alonso del Real, *De processione mundi. Estudio y edición...*, n. 1.

13 Cf. Thomae Aquinatis, CG IV c. 1, S Th I q. 44 y q. 45: La definición de «creación» como «emanación» «*totius entis a causa universali, quae est Deus (...) designamus nomine creationis*».

14 *Enéadas*, III, 8, 10; cfr. V, 4, 2. Cf. F. Brunner, «Création et émanation», in *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Ashgate Publishing, Aldershot (Hampshire) y Brookfield (Vermont) 1997, XIV, pp. 1-6.

emanacionismo: *ab uno simplici non venit nisi unum simplex*, principio latente en el *Liber de causis primis et secundis*»<sup>15</sup>.

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 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»<sup>16</sup>.

Del modo descrito, el *De processione mundi* va explicando las principales tesis del *De unitate et uno*<sup>17</sup>; especialmente en lo que se refiere a la inteligibilidad y estatuto propio de la naturaleza, en cuanto unidad y asimilación a un primer principio.

En virtud de lo anterior, se tratará a continuación del modo causal de actuar del primer ser, en orden a comprender la causalidad de los entes naturales subsiguientes; para resaltar después aquellos aspectos que constituyen una concepción metafísica de la naturaleza como unidad en el siglo XII. Concluiremos con la concepción gundisalvina de acerca de la prioridad, en la naturaleza, de la forma entendida como luz y su relación al bien.

### 3. CAUSALIDAD DEL SER NECESARIO

La primera causa es unidad, lo cual se demuestra a partir de la indagación del supuesto de un primer ser que fuera solamente posible. La primera causa no puede en efecto caracterizarse como un ser posible que reclame una causa, sino que debe afirmarse como un ser necesario que confiera a los demás entes

15 M. Alonso, *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo)*, Universidad Pontificia de Comillas, Santander 1959, p. 167.

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

17 Cf. Alonso, «El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo, intérprete de sí mismo», pp. 179-202.

aquella necesidad relativa que consiste en «ser necesario por otro»<sup>18</sup>. «Por consiguiente, la primera causa no es un ser posible. Por tanto es un ser necesario; por lo cual no tiene causa. Pues lo que necesariamente es ser, es manifiesto que no tiene causa [...]»<sup>19</sup>. Para demostrar a Dios como ser necesario, el *De processione mundi* alude al mismo tiempo a la necesidad de que un ser de tal característica sea, a su vez, no solamente uno en sí, sino único. Esto es lo que se expresa mediante el concepto de «ausencia de concomitante», que aparece en los párrafos del diez al trece de la obra.

La unidad y la unicidad se siguen efectivamente de la necesidad de ser, pues se trata de una necesidad de ser absoluta, la cual no se cumpliría en el caso de que se supusiese la existencia de dos o más seres necesarios. El ser necesario, se nos dice asimismo, es «desprovisto de séquito»<sup>20</sup>. O, como se expresa en el párrafo número dieciocho: *Necessarium autem esse unum est, expers concomitantis*. En el *De unitate*, además, la unidad primera es luz fundante («fuente de la luz»), y en la «natura» creada la forma es como una luz, porque así como la cosa se ve por la luz, del mismo modo se tiene conocimiento y ciencia de la cosa por la forma, no por la materia

Por su parte, la suposición de la existencia de dos (o más) seres necesarios debería resolver la dificultad de las propiedades que deberían atribuirse a cada uno, y la necesidad de recurrir a un tercero como autor de la diferencia entre ellos, como se explicita en los párrafos once, doce y trece de nuestra obra, y se concluye en el número catorce: «el ser necesario debe ser uno en sí»<sup>21</sup>.

El ser necesario debe ser uno, porque, además, la unidad debe preceder a la pluralidad, y ello «en un orden irreversible, pues el uno es antes que el dos»; luego si hay dualidad y pluralidad en el mundo creado, la unidad debe haber precedido a la misma, pues no pudo haber habido dos principios, y ello dentro de la herencia neoplatónica que se advierte en esta argumentación. Se expresa de un modo tal vez más claro en el *De unitate et uno*: «El primer factor es en sí verdaderamente uno; así pues, siguen necesariamente a este dos, que son la materia y la forma, que constituyen todas las cosas y por las que se explican todas las cosas»<sup>22</sup>. Es decir, la composición y la pluralidad real remite a una

18 Soto-Bruna y Alonso del Real, *De processione mundi. Estudio y edición...*, n. 9.

19 *Ibidem*.

20 *Cf. ibidem*, nn. 16-17. La expresión mencionada ahora se encuentra en el n. 18.

21 Para la argumentación que sigo en este apartado y en el siguiente, véase el contexto en mi Introducción a la obra *De processione mundi*, ya citada en este trabajo.

22 *De unitate et uno*, ed. Correns, pp. 4-5; ed. Alonso, pp. 5-6; trad. de Alonso del Real, parag. 4. La argumentación parece estar tomada del *Fons vitae*; de hecho, el término «primer factor» para referirse a Dios es el mismo que emplea Ibn Gabirol: «*factor primus, factor non factus*,

unidad que es de suyo simplicidad; el *De unitate* lo repite así: «Así pues el ser no procede sino de la unión de la materia con la forma [...]. Pero, puesto que todo lo creado es completamente diferente de Él (por el que fue creado), la unidad creada debe ser completamente diferente y casi contraria a la unidad creadora»<sup>23</sup>.

Por último –y siguiendo en este punto a Aristóteles– le conviene la inmutabilidad, siendo a su vez causa del movimiento de los entes<sup>24</sup>. Inmutabilidad que implica eternidad: existe y no empezó a ser:

«Si el primer principio se moviese, entonces sería movido por otro; por lo cual parecería que hay algo distinto anterior a él, por comparación con el cual parecería imperfecto. [...] Queda, por tanto, que algo sea el primer principio, que no se mueva de ningún modo; y esto es precisamente, lo que se llama Dios»<sup>25</sup>.

A diferencia de Aristóteles, sin embargo, se procede a continuación a explicar cómo el que es inmutable y eterno tiene en su haber la facultad de hacer efectivo todo movimiento, es decir, de crear:

«Estas son las propiedades del ser necesario. [...] Todo movimiento es ajeno a su esencia. No obstante, todo movimiento está en su obra (en su haber); así como la facultad está en el creador. [...] Por consiguiente hay un solo principio, una sola es la causa eficiente de todas las cosas»<sup>26</sup>.

De ahí que, tras haber establecido las propiedades del Absoluto, pase Gundisalvo a examinar el modo en que es llevada a cabo la creación del universo; por donde nos expone los principios fundamentales de su ontología, en lo que conviene detenerse para comprender la inteligibilidad y la legalidad de la naturaleza.

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 justifique suficientemente la presencia de la pluralidad en el universo sensible que se trata de comprender; esa visión

*factor primus et principium rerum*», cf. la explicación de ello en: E. Bertola, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron)*, Cedam, Padua 1053, pp. 83-85.

23 *De unitate et uno*, ed. Correns, p. 3 y p. 5; ed. Alonso, pp. 6-7; cf. trad. de Alonso del Real, parags. 6 y 7.

24 Cf. Soto-Bruna y Alonso del Real, *De processione mundi. Estudio y edición...*, nn. 20-22.

25 *Ibidem*, nn. 21-22.

26 *Ibidem*, nn. 19-22.

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»<sup>27</sup>. 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».

Dicho quizá de otro modo, 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.

#### 4. NATURALEZA: UNIDAD Y PLURALIDAD

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

27 *Ibidem*, n. 24.

creante. Luego como el creador es verdaderamente uno, con certeza el ser creado no debió ser uno»<sup>28</sup>.

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»<sup>29</sup>.

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<sup>30</sup>. 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 intelectual– 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 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 aseverando que 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. Y desde el *De*

28 *Ibidem*, n. 25.

29 *Ibidem*, n. 25. Al explicar el hilemorfismo gundisalvino en el siguiente epígrafe de esta Introducción, se hará referencia a la cierta prioridad que Dominicus Gundissalinus otorga a la forma.

30 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.

*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. DISTINCIÓN Y CAUSAS SEGUNDAS

Desde la consideración de la creación, los constitutivos más primarios de la criatura son la materia y la forma, corriendo a su vez a cargo del acto creador su unión en la sustancia concreta, la cual es también caracterizada como unidad, unidad descendiente de la primera unidad. La advertencia entonces de su unión en la sustancia remite a la pregunta de «quién es el que las une», para cuya respuesta se ha hecho preciso remitirse a la primera creación de las cosas; y de ahí, como se ha dicho más arriba, que la creación sea descrita en Gundisalvo asimismo como una «composición», pero se trata de una composición originaria de los primeros elementos de las cosas, que no puede entenderse sin una previa creación; como, refiriéndose al *De unitate*, ha escrito M. Alonso:

«Pero al decir *ser unidad* se ofrece el problema de quién es el que las une, Gundisalvo responde a esto que Dios creador es tan sólo el que las aúna en un individuo. Desde luego, ellas mismas son creadas, *in creatis scilicet*. Preexisten, pues, en su creador. Aunque ya aquí se entiende que creador y criatura difieren realmente, no dejará Gundisalvo de decirlo expresamente: *omne creatum a creante debet esse diversum*»<sup>31</sup>.

Esta diversidad que proviene del origen causal unitario permite comprender la legalidad de una naturaleza que es inteligible en sus leyes porque lo es en sus principios. Autores posteriores considerarán que la *la vox naturae* es asimismo la *vox Dei*.

Resulta importante en este sistema el subrayar la distinción Dios-mundo a partir de la advertencia de la multiplicidad y a partir de la composición existente en la estructura del ente finito. En efecto, partiendo de ello se concluye que todo, fuera de Dios creador, debe ser compuesto: «la distancia de las criaturas a Dios no se mide según Gundisalvo por la inmediatez o mediación de

31 Alonso, «El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo, intérprete de sí mismo», p. 169.



la acción divina, sino por la desemejanza de la naturaleza y el valor entitativo»<sup>32</sup>. La composición es así el índice de la distinción creador-criatura; pero la composición, como se ha dicho, sólo puede tener lugar a partir de elementos diversos. Luego los primeros elementos o principios creados para constituir las sustancias concretas debieron ser diversos: en el pensamiento del arcediano, la materia y la forma<sup>33</sup>.

A partir de la creación de los primeros principios de las cosas, se explica en el *De processione mundi* la generación y la composición ulterior, esto es, los cambios y los movimientos propios del mundo creatural. «Después de la acción inmediata de Dios vendrán las acciones de las criaturas»<sup>34</sup>, encontrándose entonces en el universo causas secundarias a las que atribuir los movimientos subsiguientes de la naturaleza<sup>35</sup>:

«por consiguiente, 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; pero lo primero es la creación, lo segundo la composición. Sin embargo el movimiento de una causa segunda sólo es composición, y de alguna manera también generación»<sup>36</sup>.

Se distingue así la causalidad del absoluto de la causalidad de la criatura, que nunca puede ser creación, sino ulterior composición a partir de lo ya creado. Creación, generación y composición son entonces los conceptos empleados para explicar el origen, la constitución y los cambios de las sustancias en el mundo creado<sup>37</sup>. Todas las cosas se muestran en esta perspectiva como teniendo un inicio: o por creación, o por composición, o por generación. Por creación, lo tienen los primeros principios de las cosas, la materia y la forma; por la forma recibe el ente sus límites y su ser. Existe después una composición secundaria, que ya no es creación, y se opera por las causas segundas a partir de lo que es ya compuesto, y esta puede ser natural o artificial. La generación aparece en tercer lugar, en cuanto posterior temporalmente<sup>38</sup>. De ahí se deriva la contingencia de lo creado, a la vez que su dependencia y diferencia del ser creador<sup>39</sup>:

32 *Ibidem*, p. 185.

33 Cf. Kinoshita, *El pensamiento filosófico...*, pp. 108-110.

34 Alonso, «El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo, intérprete de sí mismo», pp. 168-169.

35 Cf. Soto-Bruna y Alonso del Real, *De processione mundi. Estudio y edición...*, n. 23.

36 *Ibidem*, n. 24.

37 Cf. *Ibidem*, n. 25.

38 Cf. *Ibidem*, nn. 24-25.

39 Cf. *Ibidem*, n. 27, ya citado anteriormente.

«En la creación y en la composición (primera) fue el mismo el artífice y el instrumento. A su vez en la generación, en la commixtión, en la conversión y en la composición de lo demás, que son de segunda o de tercera categoría, el artífice adaptó otro instrumento, es decir, la causa segunda; de manera que llevó a cabo las primeras cosas por sí mismo, (o sea, al crear la materia y la forma de la nada) y componiéndolas entre sí, mientras que a las segundas, y sucesivamente a las terceras y las cuartas les encomendó, servidoras de su causa secundaria, que lo llevasen a cabo según su gobierno e instrucciones»<sup>40</sup>:

El universo aparece así como un conjunto armónico de causas, que derivan y reciben su eficiencia de la eficiencia de la que es causa primera. Su orden es jerárquico, y las causas se hallan finalizadas desde la libertad del acto creador y su subsiguiente providencia en las acciones de las criaturas (causas segundas). Gundisalvo responde así ciertamente al problema de la finitud, como distinta de la infinitud del primer principio.

## 6. CONTEXTO PARA UNA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA COMO UNIDAD EN EL SIGLO XII

En el contexto de una metafísica de la naturaleza, la cuestión de la unidad del primer principio y la relación a esta de la multiplicidad de lo finito, resulta crucial, en orden a no confundir la manifestación del origen que supone la creación, con una multiplicación de ése que redundaría en una disolución del ser de la finitud. Dominicus Gundissalinus 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, y establece que su objeto es el *ens causatum*<sup>41</sup>. 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.

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

40 *Ibidem*, n. 57; en los nn. 58 y 59 explica las acciones de las causas segundas.

41 Cf. Fidora, «Dominicus Gundissalinus...».

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 mi trabajo.

«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»<sup>42</sup>.

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 lebniziana 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<sup>43</sup>.

42 *De unitate et uno*, ed. Correns, pp. 4-5; ed. Alonso, pp. 65-67; pp. 5-6 trad. de Alonso del Real, parags. 4 y 5.

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

## 7. UN PLANTEAMIENTO METAFÍSICO SOBRE LA UNIDAD DE LA NATURALEZA

El texto citado del tratado gundisalino 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»<sup>44</sup>.

«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»<sup>45</sup>.

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 simpliciter non venit nisi unum*, que *dua simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt*<sup>46</sup>.

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

44 *De unitate et uno*, ed. Correns, p. 5; ed. Alonso, p. 7; trad. de Alonso del Real, par. 5.

45 *Ibidem* ed. Correns, p. 5; ed. Alonso, p. 8; trad. de Alonso del Real, par. 6.

46 Cf. Soto-Bruna y Alonso del Real, *De processione mundi. Estudio y edición...*, n. 25.

creador, donde no poseen un ser propio, sino el ser de la inteligencia (Logos) primera, de donde han de proceder.

## 8. LA PROCESIÓN DE LOS SERES EN LA NATURALEZA

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<sup>47</sup>.

La especulación sobre la naturaleza de las cosas desarrollada por Domingo Gundisalvo en el *De processione mundi* y en su tratado acerca de la unidad, está sin duda emparentada con el emanacionismo neoplatónico, pero no contradice al concepto de creación. Como ya se ha advertido más arriba, 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 criatura, 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.

47 Cf. N. M. Häring y M. T. d'Alverny, «Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène el d'Avicenne...»; Fidora, «Dominicus Gundissalinus...», pp. 703-704.

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<sup>48</sup>. 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»<sup>49</sup>.

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.

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 trascendental 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:

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

49 W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, p. 9.

«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*»<sup>50</sup>.

Sabemos además 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 avicenismo, en Alberto Magno y Tomás de Aquino<sup>51</sup>.

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*<sup>52</sup>, situándola con ello más allá del modelo aristotélico del cambio, que suponía 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»<sup>53</sup>. 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*»<sup>54</sup>, explicando así

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

51 T. O'Shaughnessy, «St. Thomas and Avicenna on the nature of the One», *Gregorianum* XLI (1960) 647-679; A. Bertolacci, «The Reception of Avicenna's "Philosophia Prima" in Albert the Great's Commentary on the "Metaphysics": The Case of the Doctrine of Unity», in W. Serner et al. (eds.), *Albertus Magnus 1200-2000. Zum Gedenken nach 800 Jahren: neue Zugänge. Aspekte und Perspektiven*, Akademie, Berlin 2001, pp. 67-68.

52 Thomae Aquinatis, *Summae Theologiae* I, q. 44: *De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa*.

53 *Ibidem*, q. 45, a. 5, ad 3.

54 *Ibidem*, 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».

que el acto creador se dirige propiamente al ser, sin materia previa o supuesto alguno<sup>55</sup> y, por lo tanto, es creación «de la nada»<sup>56</sup>.

Ese *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 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

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

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



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»<sup>57</sup>.

Desde lo anterior se entiende 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<sup>58</sup>. Conviene entonces recordar que en aquellas afirmaciones, paradigmáticas de los sistemas neoplatónicos<sup>59</sup>, 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»<sup>60</sup>, 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»<sup>61</sup>.

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»<sup>62</sup>, ya que «donde quiera que se dé la

57 Proclo, *Comentario al Timeo*, I 209, 21-210, 2, in Proclus, *Commentaire sur le Timée*, Introducción y notas por A. J. Festugière, Vrin, Paris 1967, vol. II, p. 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*, in Proclus, *Commentaire sur le Parménide*, A. Chaignet (ed.), Ed. Minerva, Frankfurt a. M. 1962, vol. III, 158-168, pp. 42-90.

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

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

60 Cf. Platón, *Sofista*, 256 d.

61 Platón, *Parménides*, 160 e.

62 *Ibidem*, 157 b.

pluralidad, debe darse también la unidad»<sup>63</sup>. 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»<sup>64</sup>. Esto significa –como se ha escrito– «disolver la estática identidad del ser consigo mismo y hacer al ser dialéctico en sí mismo»<sup>65</sup>: 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

63 *Ibidem*, 165 e.

64 Platón, *Sofista*, 242 a.

65 W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1980, p. 17. Con respecto a Adelardo de Bath: P. Mantas, *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; *idem*, «La naturaleza en Adelardo de Bath», in J. F. Meirinhos y M. L. Pulido (org.), *Pensar a Natureza. Problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)* (Textos e Estudos de Filosofia Medieval, 2), Faculdade de Letras, Húmus/Universidade do Porto, Porto 2011, pp. 27-46. C. Burnett, *Adelard of Bath: an English scientist and Arabist of the early twelfth Century*, Warburg Institut, Londres 1987.

platonismo de Chartres, especialmente Bernardo Silvestre, Thierry de Chartres y Clarembaldo de Arras»<sup>66</sup>.

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<sup>67</sup>; 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. [...]»<sup>68</sup>. El *De processione mundi* va explicando –como se ha apuntado más arriba– las principales tesis del *De unitate et uno*<sup>69</sup>, 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.

En efecto, 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 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

66 Beierwaltes, *Identität und Differenz*, p. 50.

67 *Ibidem*, p. 213 y p. 218.

68 Pastor García, «Domingo Gundisalvo... », p. 67.

69 Cf. Alonso, «El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo, intérprete de sí mismo», pp. 179-202. Cf. *De unitate et uno*, trad. de Alonso del Real, parags. 6-7, 1.

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»<sup>70</sup>.

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 gundisalina, «en la sabiduría del creador»: no parece haber ahí una distinción entre Dios y un mundo platónico de las ideas.

## 9. CONCLUSIÓN. NATURALEZA, UNIDAD Y BIEN

Tras la exposición de los tratados gundisalinos, ya hemos aprendido que el ser –todo ser– es por la unidad, y, además, persevera en la existencia por la misma unidad, por la cual se dice uno. En efecto:

«A su vez la unión no se da sino por la unidad, la cual, cuando se separa de lo unido, se disuelve la unión por la que era uno. Mas, disuelta la unión, se destruye la esencia de lo que había provenido de la unión de aquella, porque se produce lo no uno. Por ello, así como la cosa es traída al ser por la unidad, del mismo modo también es custodiada en ese ser por la unidad. De donde ser y uno son mutuamente concomitantes de manera inseparable y parecen ser simultáneamente en la naturaleza»<sup>71</sup>;

pues, como siempre han dicho los filósofos, la separación y la unión son contrarias.

En ambos opúsculos, en la medida en que es la forma la encargada, en el interior de la sustancia, de mantener la unidad en una materia que –ya se ha visto suficientemente– tiende a dispersarse, es denominada luz e iluminadora de la entidad de lo finito. Pues, así como la unidad hace ser la cosa, la forma

70 *De unitate et uno*, trad. de Alonso del Real, par. 6; ed. Correns, p. 5; ed. Alonso, pp. 7-8.

71 *Ibidem*, ed. Correns, p. 4: «Unitio autem non fit nisi unitate. Quae cum ab unito separatur, unitio, qua unum erat, dissolvitur. Soluta autem unitione destruitur essentia eius, quod ex earum unitione provenerat; quare fit non-unum. Quapropter sicut unitate res ad esse ducitur, sic et unitate in illo esse custoditur. Unde esse et unum inseparabiliter concomitantur se et videntur esse simul natura»; ed. Alonso, p. 6, 15-21; trad. de Alonso del Real, par. 6.

de por sí posee caracteres unificantes, permite iluminar, y, por lo tanto, ver, la sustancialidad del ente finito que, de otro modo, o bien se disolvería en el caos de la materia primigenia o bien quedaría oscurecido en la sombra de la mera materialidad: «*Forma est enim quasi lumen*»<sup>72</sup>.

Unidad, forma y luz: nociones que quedan entrelazadas en el breve tratado gundisalvino para expresar, finalmente, y como tesis central del mismo, que todas las cosas perseveran en la existencia en la medida en que en ellas se da esa tríada analógica «*Sic omnia unitatem appetunt, ut etiam, quae multa sunt, unum dici velint*»: «Todas las cosas apetecen la unidad, así como también aquellas que son múltiple quieren decirse una»<sup>73</sup>.

Enlazada con el tema de la unidad, se encuentra entonces la cuestión del bien. Pues ya es un tema clásico en la historia del pensar que «aquello que todas las cosas apetecen es, en definitiva su bien». Bien que no es sino la perseverancia en el existir, que a su vez viene dada por la unidad. De aquí proviene la conversión trascendental entre unidad y bien. Y no solamente esto, sino la comprensión en la interpretación del paralelismo existente entre nuestro opúsculo y la *Consolatio* boeciana, a la que ya he aludido<sup>74</sup>.

Ya Paul Correns advirtió la clara relación paralela entre la *Prosa* once de la *Consolatio* y el texto central –citado más arriba en este mismo epígrafe– del *Liber de unitate et uno*: «*Quod autem, inquit, subsistere ac permanere petit, it unum esse desiderat; hoc enim sublato ne esse quidem cuiquam permanebit. [...] Omnia igitur [...] unum desiderant*»<sup>75</sup>; tesis además de resonancia agustiniana., y que se corresponde más exactamente con el siguiente de Gundisalvo:

«*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*» «(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, porque desde que una cosa tiene el ser, es una, precisamente por eso el movimiento de todas las sustancias es

72 *Ibidem*, ed. Correns, p. 8, 6; ed. Alonso, p. 10, 97; trad. de Alonso del Real, parag. 8-1: «La forma es como una luz».

73 *Ibidem*, ed. Correns, p. 10; ed. Alonso, p. 12; trad. de Alonso del Real, parag. 10.

74 Severinus Boethius, *Consolatio philosophiae*, J. P. Migne (ed.), *PL*, vol. 64, Col. 761-794; Severino Boecio, *La consolación de la filosofía*, trad. P. Masa, prólogo y notas: A. C. Piñán, Aguilar, Madrid/Buenos Aires 1955.

75 Citado en P. Correns, «Die Frage nach dem Verfasser des Traktates *De unitate*», in P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi *De unitate**, pp. 12-21; la cita se encuentra en p. 17 y puede compararse con la cita boeciana y su paralelo gundisalvino de la p. 16.

hacia lo uno y en función de lo uno. Y ninguna de aquellas que son tiende a ser múltiple, sino que así como todas las cosas tienden al ser, así mismo a ser uno»<sup>76</sup>.

En realidad, la conversión de lo uno con el ente, además de con la verdad y el bien, ha entretenido la discusión filosófica sobre lo real y su fundamento desde el comienzo mismo del filosofar. Es cierto que la cuestión de lo uno y el bien se planteó de un modo más claro en el pensamiento del platonismo medio, como se ha explicado anteriormente. Pero la recepción de Aristóteles y de los textos árabes en el nuestro siglo XII orientó de un modo radical la perspectiva acerca de la relación entre lo uno, el bien y el ser. En efecto, la recepción del Aristóteles árabe, el mismo griego y el comentado por los latinos, conllevó lo que se ha denominado un nuevo comienzo de la metafísica<sup>77</sup>.

Pues bien, en la configuración de esta metafísica, la interrelación de los denominados *communissima*, *transcendentia* o trascendentales, tuvo una importancia capital. Y, si atendemos al comienzo mismo de esta historia, especial relevancia cobra, como he anunciado, la relación entre la unidad y el bien.

En realidad, la incorporación temática de los trascendentales a la metafísica vino dada tras el redescubrimiento y el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* de Boecio<sup>78</sup>, pero también a la metafísica aristotélica; texto este último donde se establece de un modo más claro la convertibilidad de lo uno con lo ente: una identidad real y una diferencia conceptual es lo que funda la noción trascendental<sup>79</sup>.

Para nuestro propósito, la identificación entre la unidad y el bien mantiene sin duda un cuño neoplatónico<sup>80</sup>, y resulta de la amalgama de dos textos clave: *República* 509 b y *Parménides* 137 c2. El bien ya fue definido en Platón como aquello que «preserva» la cosa, y que Aristóteles parafraseó en su *Política* como aquello que salvaguarda a una cosa. Ahora bien, ambas concepciones

76 *De unitate et uno*, trad. de Alonso del Real, parag. 4; ed. Correns, p. 4, 3-17; ed. Alonso, p. 6, 23-28.

77 Cf. L. Honnefelder, «Der zweite Anfang der Metaphysik im 13/14. Jahrhundert», in J. P. Beckmann, et. al. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Meiner, Hamburg 1987, pp. 165-186; L. Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendentales: entre le Moyen «Age et les temps modernes»*, PUF, Paris 2002.

78 Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Eunsa, Pamplona 2003, pp. 118-128.

79 Cf. N. Polloni, «La insuficiencia del platonismo», 2014, *pro manuscripto*; agradezco al autor la recepción de su artículo.

80 Cf. C. Steel, «L'un et le bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989) 69-85; A. Ramos, *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness and Beauty from a Thomistic Perspective*, Catholic University of America Press, Washington D. C. 2012.

coinciden con aquella según la cual «el efecto de propio de lo uno es asegurar la preservación y permanencia de las cosas»<sup>81</sup> como ha escrito J. A. Aertsen, refiriéndose precisamente a Boecio –que es de quien tomaría referencia directa Dominicus Gundissalinus–: «Todos los seres aspiran a la unidad. [...] Pero ya se ha demostrado que la unidad y el bien se identifican. [...] Luego todos los seres aspiran al bien»<sup>82</sup>.

El propio Tomás de Aquino señaló que fue el neoplatonismo quien advirtió que la *ratio* de lo uno es idéntica a la de lo bueno. Y que fue especialmente Boecio quien demostró esa identidad: «*Secundum opinionem Platonis, qui posuit quod eadem est ratio unius et boni. Bonum enim et unum in idem concurrunt, ut Boethius probat in libro De Consolatione*»<sup>83</sup>; lo cual es señalado en un contexto en el que sabemos que Tomás de Aquino toma sus primeras referencias sobre la unidad a través de la *Metafísica* de Avicena que Gundisalvo había traducido<sup>84</sup>.

En esta doctrina el ser no es concebido sin la unidad; y en esto se separa del platonismo, para quien la sustancia sería un efecto de la unidad. Solamente de este modo se entiende que el tender las cosas a la unidad es su mismo fin; y tal fin consiste en tender al bien. Pues todas las cosas «apetecen» ser lo que son, lo cual es su bien, su fin; y no son sino por lo uno, y no permanecería en la existencia sin la unidad, lo cual, para ellas, es su bien. De algún modo, podemos decir, es la unidad la que gobierna el mundo; y, como he citado más arriba, se entiende ahora mejor, que Dominicus Gundissalinus desarrolle una filosofía concebida como encaminamiento del ser humano *ad amorem bonitatis*<sup>85</sup>.

El amor a la unidad y al bien es, en definitiva la tendencia a lo uno; y nos parece que el final del tratado gundisalino sobre la unidad, es precisamente lo que da consistencia a la cosa en la naturaleza de lo que es: «Por lo tanto es la unidad por lo que la cosa es una y es lo que es»; «*Unitas igitur est. Quae unaquaeque res et una et est id quod est*»<sup>86</sup>.

En definitiva, todo lo que es por la unidad, por su esfuerzo en perseverar en la unidad y, a la vez, en el bien. El fin se halla tanto en lo uno como en lo

81 Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 232.

82 *Ibidem*, donde se cita la *Prosa* undécima de la *Consolatio* de Boecio, según la edición de J. Tester y P. Randy, *The Consolation of Philosophia*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978, p. 294; pp. 116-117, de la edición castellana citada anteriormente.

83 *Ibidem*. Cf. Thomae Aquinatis, *In Posteriora Analytica* II lect. 5; *In de divinis nominibus* c. 4, lect. 9, n. 21.

84 Cf. O'Shaughnessy, «St. Thomas and Avicenna...», p. 647: «This was the *Shifâ*, his most extensive but also his earliest work, of which the section on metaphysics had been put into Latin, rather imperfectly, by Dominicus Gundissalinus in the previous century».

85 Dominicus Gundissalinus, *Über die Einteilung der Philosophie*, ed. Fidora y Werner, pp. 54-55.

86 *De unitate et uno*, ed. Correns, p. 11; ed. Alonso, p. 12; trad. de Alonso del Real, parag. 11.

bueno, y es por esta finalidad por la que las cosas se acercan más o menos al origen del uno y del bien, a Dios mismo.

El bien es, finalmente, la luz que ilumina, como forma, el ser uno y el movimiento de la sustancia. Doctrina esta que Gundisalvo desarrollará en *De processione mundi*:

«Por ello la forma se llama oportunamente ornato y luz de la materia, así como la luz suele declarar la forma de la cosa y desvelar su ocultamiento, así por la forma aparece la materia, sin la cual se oculta en la potencia. [...] 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 la imagen en la materia es a semejanza de la salida del agua que emana de su origen y su curso»<sup>87</sup>.

Como forma y como luz, el bien no está aquí más allá del ser; pues incluso el Bien separado de todo lo demás es ahora un ser que en su sabiduría otorga a la cosa la finalidad de su existencia: la perseverancia en su unidad y en su identidad, lo cual es el bien que obtiene por su forma y que, a la vez, le permite mantener su unidad propia<sup>88</sup>. Nos hallamos ante una metafísica de la naturaleza no exenta de resonancias prácticas ni ajena al fin último del ser; en el fondo, la tesis platónica del retorno a lo uno, presente en su concepción de causa emanativa, se conjuga aquí con la causa final aristotélica y con la causalidad creadora tratada de modo muy específico en el siglo XII<sup>89</sup>.

87 Soto-Bruna y Alonso del Real, *De processione mundi. Estudio y edición...*, n. 43.

88 Cf. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1: «*Utrum bonum differat secundum rem ab ente*»; R. te Velde, «The Concept of the Good according to Thomas Aquinas», in W. Goris (ed.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Jan A. Aertsen zu Ehren, (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca, 2) Peeters, Lovaina 2002, pp. 79-104.

89 Cf. C. Steel, «The “Greatest Thing to Learn is the Good”. On the Claims of Ethics and Metaphysics to be the First Philosophy», in W. Goris (ed.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Jan A. Aertsen zu Ehren, Peeters, Lovaina 1999, pp. 1-27.