

Domingo Gundisalvo y el "De causis primis et secundis"

En artículos anteriores hemos probado positivamente que el *Tractatus de anima* y el *Liber de causis primis et secundis* deben atribuirse ambos a Ibn Dāwūd (o Juan Hispano)¹. Sin embargo, es cosa bien conocida que escritores muy respetables habían presentado como autor de ambas obras a Domingo Gundisalvo². No intento ahora aquilatar precisamente sus razones. Me parece más útil comparar las doctrinas de esos dos opúsculos con las doctrinas auténticas de Gundisalvo en el *De processione mundi*³ (y aun en el *De unitate et uno*⁴, ya

¹ M. ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos: Al Andalus 8* (1943) 155-188; *El "Liber de causis primis et secundis": Al Andalus 9* (1944) 419-440. El lector encontrará el *Tractatus de anima* en J. T. MUCKLE, *The Treatise "De anima" of Dominicus Gundissalinus... with an Introduction by E. Gilson: Mediaeval Studies 2* (1940) 23-103. Para el *De causis primis et secundis* véase la ed. de R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin: Bibliothèque Thomiste 20* (1934) 88-140.

² A. BIRKENMAJER, en comunicación a UEBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*¹¹ (Berlín, 1928) 2, 363; E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant: Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age 4* (1929) 5-158. Este autor dice: "Se trata ciertamente de una obra cristiana, escrita por un autor que utiliza indistintamente los escritos de Dionisio, S. Agustín, Eriúgena y Avicena. Añadamos que sólo este rasgo basta para datarla, al menos aproximadamente. Con tal inconsciencia e intemperancia tan sólo se ha seguido a Avicena en los dos últimos tercios del siglo XII y más probablemente en el segundo que en el tercero. De aquí a la atribución a Gundissalinus, como ha propuesto A. Birkenmajer, tan sólo va un paso, y de nuestra parte hace mucho que habíamos pensado en ello. Sin embargo, aunque este tratado esté compuesto al modo de Gundissalinus, el contenido no coincide con los otros escritos auténticos que de él tenemos, especialmente con el *De anima*, cuya materia en parte trata... En fin, hasta mejor información tenemos por autor a Gundissalinus, porque en esa época no conocemos otro escritor de esa categoría, lo cual no es más que una manifestación de nuestra ignorancia. A nuestro parecer, no hay ninguna imposibilidad de que Gundissalinus sea el autor, pero mientras no haya testimonios que confirmen esta hipótesis, no podemos tener certeza." (p. 92 s.).

³ G. BUELOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift "Von dem Hervorgange der Welt" (De processione mundi): Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters 24, 3* (Münster, 1924).

⁴ P. GORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi "De unitate": Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters, 1, 1* (Münster, 1891).

que ambos sustancialmente coinciden, aunque no falte quien ha encontrado en ellos doctrinas muy divergentes).

Aunque la comparación de las dos obras de Juan Hispano con la de Gundisalvo sería labor más completa, se reducirá aquí la cuestión al *De causis primis et secundis* para no repetir dos veces análogos argumentos, pero más de una vez se advertirán las coincidencias de nuestro opúsculo con las otras obras que atribuimos a Juan Hispano.

La comparación supone que el *De processione mundi* es obra auténtica de Gundisalvo. Ninguna discusión ha habido sobre ello ni parece que legítimamente pueda haberla en adelante. Al testimonio expreso de tres manuscritos y a las demás pruebas estudiadas por Bülow podemos hoy añadir el argumento que ese editor echaba de menos cuando decía: "Zwar steht mir kein so frühes und entscheidendes Zeugnis zu Gebote, wie dies bei *De divisione philosophiae* der Fall ist"⁵. En efecto, Tomás de York, antes de 1256, nos habla innumerables veces de Gundisalvo⁶ y expresamente le atribuye siempre el *De processione mundi* bajo el título *De creatione*, título que también aparece en algunos manuscritos⁷.

Veamos, pues, a cuál de los dos compañeros de traducciones y demás trabajos debemos atribuir nuestro opúsculo. Comencemos por recordar que con sólo leerlo, aunque no sea sino muy de pasada, se recibe muy pronto la impresión de que el latín del autor está sobrecargado de arabismos, que no solamente hacen difícil su lectura, sino aun la inteligencia misma de sus conceptos⁸. Y ahora debemos añadir que ese latín tiene más sabor arábigo que el de las mismas traducciones arábicas que utiliza. No solamente es embrollado su lenguaje cuando no transcribe de autores latinos, sino que es más embrollado que cuando copia la traducción de Avicena, ejecutada por Gundisalvo. El autor de nuestro opúsculo, si con palabras un poco bárbaras se nos permite decirlo, es un áraboparlante que europeiza con actuación de moro latino. No faltan algunos arabismos en Gundisalvo, especialmente en las traducciones. Pero al hablar por su cuenta tiene cierta perspicuidad y elegancia, que a primera vista contrastan con las deficiencias estilísticas de nuestro autor. Si alguna vez el lenguaje sirve para determinar el autor, Gundisalvo queda aquí excluido: lo que hay en este libro copiado de sus traducciones

⁵ BUELOW, p. XV.

⁶ TOMÁS DE YORK, O. F. M., *Sapientiale*. Hay una parte publicada por E. LONGPRÉ, *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta*: Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age 1 (1926) 287. Muchos pasajes aparecen en F. TRESERRA, *De doctrinis metaphysicis fratris Thomae de Eboraco*, O. F. M.: Analecta Sacra Tarraconensia 5 (1929) 33-102.

⁷ Por ejemplo, Vat. lat. 2.186: *Incipit liber de creatione...* (fol. 1).

⁸ Sobre este punto véase M. ALONSO, *El "Liber de causis primis..."*, p. 427.

tiene mejor expresión latina que el modo ordinario de expresarse nuestro compositor. Examinemos la doctrina, siguiendo sus pasos capítulo por capítulo:

Capítulo primero: Por todo el tratado va nuestro anónimo hablando y persuadiendo a un contrincante determinado a quien había explicado el *Sextus naturalium* de Avicena y el mismo *Liber de causis*⁹, en los cuales le había informado muy bien así como igualmente en otros muchos libros que exponían doctrinas psicológicas. El se cree feliz en coincidir con su adversario respecto de la unidad de cada sér: "Non elongatur a nobis intentio in qua communicamus, et est: Quicquid est, ideo est, quia est unum designatum"¹⁰. Es evidente que esta frase se encuentra en Boecio¹¹ y también en Avicena¹²; pero con ninguno de los dos puede hablar aquí nuestro autor. Hacia la mitad del siglo XII también conocen esa frase otros autores, verbigracia, Thierry de Chartres¹³; pero ¿quién pudo explicar a éste el *Sextus naturalium* y el *Liber de causis*? Difícil es encontrar otro autor aludido si él no es Gundisalvo en su *De unitate et uno*¹⁴. Tan lejos está Gundisalvo de ser nuestro anónimo.

Cree éste coincidir en ese axioma con su adversario, y por eso comienza por explicar la unidad y simplicidad divina, donde el *id quod est* y el *id quo est*¹⁵ se identifican internamente. Pero se desvía de Gundisalvo al afirmar que en Dios *est omne ens et omnis unitas habens fixationem*, de tal manera que el sér y la unidad tan sólo convienen a las criaturas por denominación extrínseca¹⁶. Nada puede decirse más característico de Gundisalvo que el que la unidad y el sér son algo intrínsecamente constitutivo de los entes: "Esse ex forma est"¹⁷. El sér lo produce no la unidad del primer principio, sino la forma al unirse con la materia y es una producción positiva con término real. El *De processione mundi*

⁹ "De causis primis...", p. 120 para la cita de Avicena, y p. 122 para la cita del "Liber de causis".

¹⁰ "De causis primis...", p. 88, 18-89, 2.

¹¹ BOETHIUS, in *Prophyrium*, ML 64, 83.

¹² AVICENNA, *Metaph.*, III, 1, fol. 78ra (ed. Venetiis, 1508).

¹³ THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*: Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque National... Tome XXXII, IIe Partie, p. 181.

¹⁴ GUNDISALVO, *De unitate et uno*: "Unde est illud: quicquid est, ideo est, quia unum est". Igualmente en el *De processione mundi*, p. 29, 5.

¹⁵ "De causis primis...": "est id in quo est et id quod est" (p. 88). Sin duda que sobra la preposición. El autor alude a expresos conceptos de Boecio, probablemente mediante Gilberto de la Porrée, ML 64, 1317.

¹⁶ "De causis primis..." p. 88, 14 y 89. 7-10. La frase es de Gilberto de la Porrée, ML 64, 1318. En nuestro opúsculo aun hay otras probables influencias de marca porretana.

¹⁷ GUNDISALVO, *De unitate et uno*, 3, 10s.; *De processione mundi*, 23, 18; 26, 11; 27, 5; etc.

nos prestaría innumerables pasajes contra esa denominación extrínseca, y el *De unitate et uno* habría que editarlo todo entero, porque en todas sus expresiones contradice ese concepto. La fórmula: "Forma est continens esse rei"¹⁸ no expresa la continencia de una denominación extrínseca, sino la de algo positivo y producido al juntarse la materia y la forma. Lo mismo se incluye en otras muchas fórmulas, como aquella: "Omnia appetunt esse unum"¹⁹, donde evidentemente no se trata de una mera denominación extrínseca. Es más: la unidad se identifica según Gundisalvo²⁰ con la cosa misma y las cosas no pueden ser tan sólo meras denominaciones extrínsecas, que serían accidentes subsistentes por necesidad en Dios, contra las expresas afirmaciones de Gundisalvo²¹.

Capítulos II y III: Pero entendamos por denominación extrínseca que el sér y la unidad son participaciones divinas. Veamos cómo nuestro anónimo explica la existencia de los seres en Dios. En la sabiduría divina, nos enseña, subsisten los prototipos de todas las cosas, y esos prototipos son las cosas mismas: "Exempla rerum sunt ipsae res"²², y son las causas primordiales de todas las demás cosas, las cuales en esa sabiduría divina "immutabili perfecta que formatione formatae sunt"²³. La sabiduría es la forma universal "ad quam nisi convertantur, singula sunt informata"²⁴. La creación se

¹⁸ GUNDISALVO, *De processione mundi*, 21, 15.

¹⁹ GUNDISALVO, *De processione mundi*, 26, 5.

²⁰ Tal es el alcance de las palabras: "Unitas est qua unaquaque res dicitur esse una", según la acertada explicación de S. Alberto M. (*Sum. Theol.* tr. VI, q. 24, p. 196 y 198 del t. 31, ed. Vives; véase también I *Metaph.* tr. IV, c. 2, p. 62 y V *Metaph.* tr. I, c. 8, p. 287), que inmediatamente le atribuye el sentido que tiene en Euclides, de donde la toma Gundisalvo para su *De unitate et uno*. Con más razón debe entenderse así la conclusión final de este libro cuando dice: "Unitas igitur est qua unaquaque res est una et est id quod est" (p. 11, 13), según la atinada explicación de Ruiz de Montoya (*De trinitate*, disp. 27, s. 3, número 5-6).

²¹ GUNDISALVO, *De processione mundi*, p. 33, 8-10.

²² "De causis primis...": "Quoniam exempla rerum sunt ipsae res, dicente Dionisio: Cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, est" (p. 90-91). En la ed. de Venecia de 1508 se dice: "Quoniam exemplaria rerum non sunt ipsae res. Dicente Dionisio quod cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, non est". DE VAUX no tomó en cuenta esta variante, como tampoco tomó otras; pero nos puso la lectura verdadera, como consta sin duda por los códices que utiliza y, además, por las obras de Escoto de Eriúgena, de donde transcribe nuestro anónimo (Véase ML 122, 535) y aun por el mismo libro "*De causis primis...*", dondè más tarde dice: "Et propterea si vera cognitio eorum quae sunt ea quae sunt est..." (p. 127, 8-9). Aquí no hubo corrección como antes. Pero el hecho mismo de haber corregido el texto indica lo absurdo de la sentencia, al menos para los correctores.

²³ "De causis primis...", p. 95, 17.

²⁴ "De causis primis...", p. 96, 3.

reduce a una manifestación de las ideas divinas y se realiza por teofanía en las inteligencias y por efectos sensibles en la materia. En cambio, Gundisalvo considera primeramente en potencia tanto la materia como la forma (así es como tienen ser material en la sabiduría divina); juntar una materia con una forma es crear una cosa, que en esa junta recibirá el sér formal²⁵. Aunque se quiera hacer equivaler el sér material de Gundisalvo al sér de los prototipos de nuestro anónimo, nunca ese sér material será la cosa misma (*Exempla rerum sunt ipsae res*) ni ésta puede considerarse formada en la sabiduría divina "*immutabilis perfecta que formatione*", porque la formación perfecta tan sólo la tienen las cosas cuando existen en efecto, según Gundisalvo²⁶; finalmente, tampoco quedan informes por no volverse a la sabiduría divina.

Prescindimos de otros detalles que cualquiera puede fácilmente inferir. El anónimo expresa sus conceptos con palabras de Escoto de Eriúgena, San Agustín y el pseudo-Dionisio. Pero ha tenido el cuidado de advertir que eso es lo que quiso él decir en el *Liber de causis*. Escribe, pues: "*Haec est radix intentionis nostrae quae est quod non pertransit in scientia divina aliquid*"²⁷. Lo que acaba de decir es principio probativo (*radix*) de lo que había intentado decir, y lo que intentó antes decir se reduce a una proposición del *Liber de causis*. La concordancia y armonía entre ambas obras es lo menos que puede afirmar ahí nuestro anónimo. Aunque en el *Tractatus de anima* no se habla de estos puntos, sin embargo si sumamos los resultados no encontraremos nada heterogéneo.

Capítulo IV: La discrepancia con Gundisalvo en este capítulo no puede ser más patente. De las cosas creadas había escrito Escoto de Eriúgena que "*alia ab aliis a summo usque deorsum, hoc est, ab initio intellectualis creaturae usque ad omnium*

²⁵ GUNDISALVO, *De processione mundi*: "Materia igitur secundum esse materiale, quod est esse in potentia, non coepit esse; similiter et forma. Unde est illud: "esse quod factum est, in ipso vita erat". Videtur autem materia coepisse secundum formale esse. Nam quia creatio est adquisitio essendi, esse vero non est nisi ex forma, tunc eam creari nihil aliud fuit quam formae coniungi... Cum enim materia et forma opposita sunt, opposita vero per se sibi non coniunguntur nisi per aliud —sed materia et forma non habent esse nisi per coniunctionem suam inter se—, profecto sibi coniungi fuit eas de nihilo creari" (p. 34, 14-25). Este pasaje debe también advertirse contra la denominación extrínseca que antes discutimos al hablar del cap. primero.

²⁶ GUNDISALVO, *De processione mundi*: "Esse enim materiale quod est esse in potentia, diversum est ab esse formali, quod est esse in actu... homines non consueverunt dicere aliquid esse, nisi quod in actu est; esse vero in actu non habetur, nisi cum forma materiei coniungitur: ideo esse non convenit materiae per se nec formae per se, sed coniunctis simul" (p. 28, 11s.).

²⁷ "De causis primis...", p. 91, 9s.

infimum quod est corpus, descendunt”²⁸. Evidentemente, *corpus* tiene aquí sentido universal y abstracto e implica muchos cuerpos individuales. Del propio modo, *creatura intellectualis* significa de un modo abstracto y universal todas las creaturas dotadas de entendimiento. Pero nuestro autor entiende el texto material y singularmente de una sola creatura intelectual y añade: “Prima igitur creaturarum est intellectualis et est intelligentia de qua est sermo apud Philosophum in libro de Metaphysica”²⁹. La cita es de Avicena, pero como cree que en eso está conforme con Aristóteles y que éste sostiene esa doctrina, atribuye la idea directamente a su primer autor. Así, pues, según nuestro anónimo, Dios tan sólo creó inmediatamente una sola inteligencia. Tal es también la explicación de al-Fārābī³⁰, la de Avicena (cuya obra ahí es lo que en realidad se cita), la del *Liber de causis*³¹ y la del *Tractatus de anima*³² y la del *Yanbū’ al-hayā* de Ibn Gabirol³³. En cambio,

Gundisalvo, contra todos ellos, dice así: “Ex prima copulatione materiae et formae non nisi tria rerum genera processisse videntur, scilicet, invisibilis creatura [todos y cada uno de los ángeles] et caelestia corpora [todos y cada uno de los cielos] et quatuor elementa... Creatio angelorum non praevenit tempore creationem caelorum vel elementorum vel e contrario”³⁴. Todos los ángeles, por grande que su número sea, y todos los cielos, según el número que realmente tengan, y los cuatro elementos (o bien, un número de individuos en que entraban los cuatro elementos) fueron creados por Dios inmediatamente y no en diverso tiempo, sino todos simultáneamente: “Cui consonat divina Scriptura quae dicit: Qui vivit in aeternum creavit omnia simul”³⁵. El intermediarismo crea-

²⁸ ESCOTUS DE ERIÚGENA, *De divisione naturae*, II, 21, ML 122, 553.

²⁹ “De causis primis...”, p. 98, 4s.

³⁰ AL-FĀRĀBĪ, *Uḡūn al-māsā’il*, n. VII: F. DIETERICI, *Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, p. 58.

³¹ “Liber de causis”, prop. 8: O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Name Liber de causis*, Friburgo, Herder, 1882.

³² “Tractatus de anima”: “Sapientes noluerunt appellare aliquam substantiarum formam simpliciter nisi intelligentiam primam quae vocatur ab eis intelligentia agens”. Una sola inteligencia primera, y es *intelligentia agens*, porque mediante ella vienen las demás. El *Tractatus de anima* copia literalmente esas palabras de Ibn Gabirol: *Fons vitae*, V, 19, p. 294. Además juzgo que el autor del *Tractatus de anima* expresa ideas propias al argüir así en nombre de los traduccionistas: “Omne quod fluit ab aliquo, eiusdem generis est cum eo a quo fluit, et est simile ei a quo fluit, nec fluit ab aliquo nisi quod est et el simile. Et ideo a substantia simpliciter non fluit nisi substantia simplex”. Aunque rechace el traduccionismo estos conceptos parecen admitidos por nuestro autor.

³³ IBN GABIROL, *Fons vitae*, V, 15, p. 285s. Véase también la nota anterior.

³⁴ GUNDISALVO, *De processione mundi* p. 48, 12s.; y p. 50, 17-18.

³⁵ GUNDISALVO, *De processione mundi*, p. 50, 18-19.

tivo de aquellos autores no permite que inmediatamente pueda venir de Dios más de una creatura; el de Gundisalvo extiende la acción creativa inmediata a innumerables creaturas. Por eso cuando en el *De unitate et uno* va copiando a Ibn Gabirol interrumpe repentinamente el párrafo, calla con toda intención lo de los nueve órdenes abengabirolianos e introduce esta explicación: "ita ut in quadam materia sit habens principium et finem, in quadam vero principium et non finem"³⁶. Explica luego eso de los cielos y de los generables, que son dos de los géneros propuestos, como vimos, en el *De processione mundi*. Para añadir el tercero (los ángeles) vuelve a transcribir del mismo párrafo de Ibn Gabirol; mas temiendo que alguien no entendiera este tercer género como efecto inmediato de la acción divina introduce en el texto abengabiroliano aquella intencionada palabra: *immediate*³⁷. Así, la armonía entre las obras de Gundisalvo y su discrepancia con los autores citados son cosas manifiestas, que no admiten la menor duda.

El anónimo, entre los textos de Escoto de Eriúgena, de Aristóteles y del *Liber de causis*, comienza ya en este capítulo a entreverar ideas avicenianas, afirmando que el primer sér creado, la única inteligencia primera, mientras contempla a Dios, causa la inteligencia que la sigue, mientras que, contemplándose a sí misma, causa la materia y la forma de la primera esfera, y así seguidamente "sub omni intelligentia significatur tria esse, usquequo perveniatur ad intelligentiam agentem quae est agens in animas nostras"³⁸. En cambio, según Gundisalvo, ningún ángel procede inmediatamente de otro, ni los ángeles tuvieron parte en la confección de los cielos o en la de los elementos.

El principio de que parten Alejandro de Afrodisia en el *De principiis*, al-Fārābī, Ibn Sinā, al-Gazālī, Ibn Gabirol, el *Liber de causis* y el *Tractatus de anima* está contenido en este enunciado: "ab uno simplici non venit nisi unum"³⁹. Contra todos ellos afirma Gundisalvo: "Duo simplicita ab uno simplici primum creari debuerunt"⁴⁰. Dos signos distingue Gundisalvo en la acción inmediata divina: uno, referente a *dos cosas* (no a una, como nuestro anónimo sostiene con los auto-

³⁶ GUNDISALVO, *De unitate et uno*, p. 5, 21s.

³⁷ GUNDISALVO, *De unitate et uno*, p. 6, 18s: "eo quod immediate cohaeret primae unitati quae creavit eam". Pero en IBN GABIROL: "ideo quia cohaeret primae unitati quae fecit eam" (*Fons vitae*, II, 20, p. 61, 20-21).

³⁸ "De causis primis...", p. 102, 19-22.

³⁹ Cf. M. ALONSO, *Las fuentes literarias del "Liber de causis"*: Al-Andalus, X (1945) 345s; especialmente p. 356 y 363. Averroes en el *Tahāfut* rechaza el principio: *Ab uno non nisi unum*, o al menos lo limita a un sentido especial. Sobre el principio en los latinos véase Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben* II, 287-312 (München 1936).

⁴⁰ GUNDISALVO, *De processione mundi*, p. 21, 2.

res citados): a la materia y a la forma, que ya estaban ambas en potencia en la sabiduría divina (tal es la creación propiamente dicha); otro, referente a la composición de esas dos cosas con todos los concomitantes y consecuentes (tal es la composición como acción propia y exclusivamente divina). Gundisalvo tomó como principio metafísico "quod ex coniunctione earum [materia et forma] necessario simul fit aliqua forma, quae non prius erat in unaquaque earum sine altera"⁴¹. Según esto, el que une la materia y forma necesariamente produce simultáneamente de un modo más mediato, pero exclusivo suyo, el sér, la unidad, la sustancialidad (que convierte la materia en sustancia), la corporeidad o incorporeidad, etcétera. De todos estos elementos se sirve Dios hasta producir una creatura⁴². Una vez atribuída a Dios esta pluralidad respecto de una creatura cualquiera, no puede haber dificultad en que se admita también respecto de otra y de otras, y de distintos géneros y especies. Eso es lo que admite Gundisalvo, contra los autores citados y el principio en que se basan.

Capítulo V: Estas ideas de Gundisalvo le pondrán también en contradicción con las explicaciones de nuestro anónimo sobre el origen de lo corpóreo. En el capítulo IV quedó sin probar cómo de lo incorpóreo creado procede lo corpóreo, como también todo lo compuesto (resoluble). Tal es la razón del nuevo capítulo. Nuestro anónimo presenta como prueba los dichos de sus autoridades: Escoto de Eriúgena, el pseudo-Dionisio y el mismo Aristóteles (*apud Avicennam*, como hoy añadiríamos). La materia es inteligible, como lo son también, considerados aparte, el color, la cantidad y otras cualidades sensibles. Su reunión es lo que da origen a la materia corpórea, como el cuerpo y la luz dan origen a la sombra⁴³. La explicación será absurda. Pero si "ab uno simplici non venit nisi unum", quizá no haya otro modo de explicar lo compuesto. Pero Dios, según Gundisalvo, al tomar la iniciativa de crear dispone de dos elementos que no podrá juntar sin ciertos concomitantes y consecuentes, como es, por ejemplo, la sustancialidad, que convierte la materia en sustancia. Esta, antes de ser corpórea o incorpórea es verdadera sustancia, y si entonces se le junta la incorporeidad será sustancia incorpórea,

⁴¹ GUNDISALVO, *De processione mundi*, p. 23, 7-8.

⁴² GUNDISALVO, *De processione mundi*: "Prima autem forma cui prima copulata est materia, substantialitas fuit, quae materiam facit esse substantiam. Sed quia omne quod est, ideo est quia unum est: Ideo substantialitas sola sine unitate comite non potuit venire... Si enim prius est esse substantiam quam esse corpoream et incorpoream substantiam, corporeitas substantiae advenit ad hoc ut substantia corporea sit; similiter de incorporea..." (p. 41s).

⁴³ "De causis primis..." "Fateberis itaque necessario corpora in incorporea posse resolvi... Ex luce et corpore umbra nascitur" (p. 105s).

mientras que si se le junta la corporeidad será sustancia corpórea. Esta explicación será más o menos ingeniosa. Pero se trata de formas que exclusivamente proceden de Dios, mientras en nuestro anónimo son formas creadas que proceden de otras ya creadas y subsistentes con plena independencia, y así implican un intermediarismo creativo, negado en el caso por Gundisalvo, según el cual la corporeidad es forma que junta Dios a la sustancia de los seres corpóreos.

El anónimo estrecha al adversario valiéndose de sus propios conceptos: "Vel si ita ponas (id) quod iam nudo intellectu relinquitur formis spoliatis, materiam esse, sequitur idem tuam intentionem, scilicet quod ex informi materia et forma corpus sensibile effici subiectumque creari"⁴⁴. Si no nos engañamos, el autor aludido es el propio Gundisalvo. En efecto, invirtamos el orden que antes vimos en Gundisalvo; despojemos un sér concreto (subiectum creatum) de todas sus formas: de la corporeidad (o incorporeidad), de la sustancialidad, de la unidad, del sér, de la forma misma sustancial. Lo que resta es la materia prima (informis materia), algo que tan sólo percibe el entendimiento, basándose en las pruebas que para ello da el mismo Gundisalvo. Pero mucho se equivoca nuestro autor al inferir (sequitur idem) que sus doctrinas coinciden con las de su adversario, puesto que según éste la corporeidad y la sustancialidad vienen, no de una inteligencia ni de sus operaciones, sino de la omnipotente virtud divina que simultáneamente une la materia prima y la forma sustancial, juntándoles esas formas sin las cuales no quedarían realmente unidas. Según nuestro autor: *ex incorporeis corpus*, tratándose de los elementos intrínsecos, mientras, según Gundisalvo: *ex corporeitate corpus*. Y si se trata de la causa eficiente, nuestro autor la encuentra entre las creaturas, mientras que Gundisalvo expresamente la atribuye a Dios. Debemos suponer que nuestro autor solicita aquí blandamente la doctrina del adversario, como vemos que hace con las doctrinas de sus autoridades, y ya lo vimos a propósito de Escoto de Eriúgena, y así no nos extrañará que llegue a llamar *esse materiale* lo que para Gundisalvo es *esse formale*⁴⁵.

Capítulo VI: Aquí vuelve nuestro autor a la causa primera y al primer efecto, único e inmediato, de la misma. Con Avicena nos enseña que Dios, al conocer su propia esencia, produce el primer sér: la inteligencia. Avicena llega a afirmar que la creación es un concomitante de la divinidad: un *lāzim*, tal que la esencia misma divina no puede considerarse plenamente constituida en acto sino después de crear, como un triángulo tan sólo puede considerarse perfectamente cons-

⁴⁴ "De causis primis...", p. 105, 12-16.

⁴⁵ "De causis primis...", p. 108, 7.

tituído cuando sus ángulos son iguales a dos rectos: "La esencia del sér primero tan sólo está *in actu exercito*, después de la creación: Datuhu hāsila ba'd al-halq" ⁴⁶. No llega nuestro autor a ser tan explícito; pero de los principios avicenianos que aduce cualquiera lo puede inferir, como lo infirió el mismo Avicena. Lo que sí dedujo nuestro autor es que "causata intelligentiae sunt causata sempiterna" ⁴⁷. *A fortiori* será sempiterna la inteligencia como causa efetriz. En ese sistema, si Dios es eterno, eterna será la creación. Por el contrario, dice Gundisalvo: "Aeternus enim aeterna creare non potuit, quia si creatura est, iam non est aeterna" ⁴⁸. La inteligencia misma no puede ser eterna, según Gundisalvo. Pero si el anónimo discrepa de Gundisalvo, coincide en cambio con Avicena, cuyos testimonios aduce, y con el *Liber de causis*, cuyas sentencias utiliza.

Capítulo VII: De propio modo en este capítulo encontramos nueve citas de Avicena y tres del *Liber de causis* (además de una del pseudo-Dionisio), que bastan para demostrar la coincidencia con ellos, al menos en la mente del autor. Este, entre otras cosas, nos enseña: "secundum diversitatem scilicet quae est per formam et convenientiam quae est in materia" ⁴⁹. Las cosas difieren por la forma y convienen en la materia, que es homogénea en todos los seres creados. De esta manera no sólo está conforme con Avicena, sino también con Ibn Gabirol y con el *Tractatus de anima* (que es una fusión de Avicena e Ibn Gabirol). Pero con ello discrepa de Gundisalvo, según el cual dispone Dios de *tres* materias primitivas no homogéneas, como ya vimos, y acomoda las formas a las exigencias de esas materias. Con ello la materia viene a ser el principio de diversidad y pluralidad, como muy bien observó Alejandro de Hales ⁵⁰ al estudiar el *De unitate et uno*, de Gundisalvo, y cualquiera puede ver en el *De processione mundi*, cuando Gundisalvo dice: "Non nisi tria genera..." La multitud de seres se debe, según nuestro anónimo, a la multitud de formas que va extendiendo la inteligencia primera, mientras que según Gundisalvo la multitud resulta de un acto inmediato y directo de Dios creador.

La inteligencia primera es tan sólo una; pero lo retiene todo por la virtud divina que en ella hay. Alude al sistema de Ibn Gabirol, según el cual la inteligencia va formando una inmensa cadena de formas, de tal manera que lo que en un anillo funciona como forma, funciona en el siguiente anillo

46 AVICENA, *Metaph.* IX, 1 fol. 102r; en el *Nayā*, ed. Cairo, 1913, p. 419-420.

47 "De causis primis...", p. 112, 15.

48 GUNDISALVO, *De processione mundi*, p. 46, 6-7.

49 "De causis primis...", p. 114, 14-16.

50 ALEJANDRO DE HALES, *Sum. Theol.*, ed. Quaracchi, t. II, p. 64-65.

como materia, y así, al irse reflejando la forma, constituye todos los seres existentes. Toda diferenciación se debe a esa virtud divina de la inteligencia, que así va elaborando formas. A esto oponía Gundisalvo: "Hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis; sed ex aptitudine materiae suscipientis"⁵¹. Se debe a las exigencias de las materias primordiales. En cambio, concluye nuestro anónimo: "Intelligentia continet animam et anima naturam et natura generationem et tunc non est quod prohibeatur a continentia intelligentiae in hiis quae sunt sub ea"⁵². Es sentencia del *Liber de causis* y supone un sistema parecido al de Ibn Gabirol. Pero a la tal inteligencia se escapan sin duda todos aquellos seres que Gundisalvo nos dice provienen inmediata y directamente de Dios, no sólo todos los demás ángeles, sino también los cielos, cuyo origen de la inteligencia quiere ahí explicar nuestro anónimo y aun los mismos generables, cuya existencia, según Gundisalvo, no fué en modo alguno posterior a la de los ángeles ni a la de los cielos.

Capítulo VIII: Desde este capítulo en adelante explana nuestro anónimo teorías propias de la psicología. Como sobre estos puntos no escribió Gundisalvo, naturalmente no podremos encontrar desemejanzas ni divergencias, a no ser mediante una aplicación de principios, que aquí no es necesaria para nuestro intento. Pero parece útil demostrar la coincidencia con las otras obras que atribuímos al mismo autor, esto es, a Ibn Dāwūd (Juan Hispano).

Aquí nuestro autor depende del *Liber de causis*, al que cita cuatro veces y lo expone con textos de Avicena, no sin alusiones a Aristóteles y a Escoto de Eriúgena. Con el *Liber de causis* no sólo hay coincidencia, sino que nuestro anónimo llega a hacerse autor del mismo⁵³. Igualmente, al distinguir dos fuerzas motivas afirma que también Avicena las distingue en el *Sextus naturalium* y que él mismo había dicho también eso mismo en otra precedente⁵⁴. Tal división, fuera de Avicena, no parece que se halle por estos tiempos sino en el *Tractatus de anima*. Desde este momento las citas aviceniánas de nuestro anónimo (p. 119, 20; 120, 17; 121, 20; 125, 1; 125, 15; 129, 18; 130, 15; 134, 10; 138, 23; etc.) se multiplican y todas se encuentran también en el *Tractatus de anima*. De donde se infiere que la coincidencia con Avicena y con ese

⁵¹ GUNDISALVO, *De unitate et uno*, p. 8, 5-6.

⁵² "De causis primis...", p. 117, 1-4.

⁵³ "De causis primis...": "Non occultabitur tibi quod intendimus cum decimus aeternitatem extensam esse cum intelligentiae..." (p. 118, 4s.).

⁵⁴ "De causis primis...": "Motiva dico non quae imperat motui, haec est enim vis desiderativa, sicut diximus et sicut audista in naturalibus et didicisti, sed motiva quae facit motum et haec motiva movet nervos..." (p. 120, 15s.).

tratado es, al menos en la mente del autor, cosa evidente. Llega hasta repetir los mismos símiles, como la comparación de las tres cosas que concurren a la visión para explicar las tres que se requieren para entender⁵⁵. Tal avicenisismo se ve apoyado aquí y en el *Tractatus de anima* por textos de San Agustín tomados de las mismas obras y alguna vez se trata concretamente del mismo texto.

Prescindiendo de otros detalles, debemos llamar la atención sobre el modo cómo la inteligencia agente ilumina el entendimiento humano. El autor es tributario a Avicena, como lo era el del *Tractatus de anima*, y con Avicena, según ambas obras, concuerda San Agustín. Tal iluminación no se halla en Gundisalvo, y el comienzo del *De processione mundi* hace suponer una doctrina muy distinta.

Tal necesidad de la iluminación divina supone en el hombre una verdadera impotencia para conocer las cosas divinas. Por eso el autor del *Tractatus de anima* distingue entre ciencia y sabiduría, como el *De causis primis et secundis* distingue dos filosofías: una ordinaria y otra *dignior*. El pasaje aquí es como una especie de digresión y dice: "Non lateat autem vos quod est lux quae coniungitur intellectui prima et quae coniungitur intellectui secunda, utraque est lux. Sed lux secundum se est intelligentia pura, quae vero in se est tenebrae sed lux virtute lucis superioris intelligentia. Hinc est quod expositores partis dignioris philosophiae facientes sermonem de lumine intellectus transtulerunt se ad lucem digniorem. Qui vero laboraverunt in parte indigniore vocaverunt lucem eam quae est lux secundum accidens"⁵⁶. Las dos luces corresponden sin duda a la ciencia y a la sabiduría explicadas en el *Tractatus de anima*, al que parece aludir el *non lateat*. En los dos tratados los profesores *dignioris philosophiae* son Boecio y San Agustín.

Gilson, como vimos al principio, no aduce más discrepancia entre estas obras que el hecho de acabar la primera por una especie de raptó y éxtasis, mientras que la otra se calla sobre este punto. Aun prescindiendo de que esos raptos y éxtasis no son cosa de todos los días, ni para escribirlos en cuantas obras se compongan, observamos que en la iluminación aquí descrita, con la distinción entre ambas filosofías contiene al menos implícitamente la misma teoría intuitiva, que sin duda, según su naturaleza, ha de producir el mismo efecto. En esto no hay oposición doctrinal ninguna entre ambas obras, como no la hay con Avicena, que da los elementos de todo ese iluminismo.

⁵⁵ "De causis primis...": "Sicut concurrunt tria ad esse visionem in effectu videns scilicet et quod videtur et lux, occurrunt tria ad hoc quod intellectus sit in effectu, intelligens, intellectum et lux". El *Tractatus de anima* dice: "Sicut ergo fit visio concurrentibus tribus; scilicet, visu et viso et luce, sic et scientia...".

⁵⁶ "De causis primis...", p. 131, 14s.

Nuestro anónimo lucha en toda su obra con un adversario que contradujo sin duda su doctrina. No sería extraño que en algún punto cediera, pues no hay que suponer que el contrincante carecía de razón en todo. Pero ninguna oposición digna se halla. Únicamente llamamos la atención sobre la nomenclatura respecto de las facultades interiores. En Avicena tenemos: phantasia-imaginatio-imaginativa; en el *Tractatus de anima* leemos: phantasia-imaginativa-imaginatio. Nuestro anónimo sigue la doctrina de los dos. ¿Qué hará en presencia de esta discrepancia? Su nomenclatura es: phantasia-imaginaria-imaginativa. Evidentemente esto no implica ninguna discrepancia interna. Una, al menos, de las autoridades tenía que ser abandonada. Con ese pequeño cambio creyó nuestro anónimo quedar conforme con las dos.

Esta cuestión de nomenclatura en el caso nos parece bien secundaria para poder fundar en ella la sospecha de distinto autor. Hay otros detalles que a primera vista podrían llamar más la atención, como, por ejemplo, el hecho de que las formas de la sustancialidad, corporeidad (o incorporeidad), etcétera, se describen en el *Tractatus de anima* de un modo bastante parecido al de Gundisalvo, que arriba explicamos, mientras que ese mismo pasaje lo propusimos como contrario a lo que se dice en el *De causis primis et secundis*. No hay, sin embargo, oposición: Esas formas las describe Gundisalvo como procedentes de Dios de un modo más o menos inmediato, mientras que, ya se afirmen, como se hace en el *Tractatus de anima*, ya se callen más o menos, como en el *De causis primis et secundis*, siempre se entienden originadas mediante la primera inteligencia subsistente con plena y perfecta subsistencia. Y esa diferencia es la que debe tenerse en cuenta. Y aun debe distinguirse bien la aplicación del concepto, porque, aunque vimos que Gundisalvo no tenía cierto intermediarismo, no debe entenderse que en absoluto no es intermediarista. Lo es respecto del alma. De consiguiente, respecto de ella, la sustancialidad, corporeidad, etc., no vendrán exclusivamente de Dios. De un modo semejante hay que entender otros detalles que podrían ofrecerse.

De todo lo dicho podemos inferir con toda certeza que las doctrinas del *De causis primis et secundis* son contrarias a las doctrinas más características de Gundisalvo. No se puede, pues, sostener que éste sea autor de esa obra. No teniendo para esta atribución ningún testimonio externo, resulta inadmisibles la afirmación de que Gundisalvo sostenga doctrinas tan opuestas en sus obras. Es más: nuestro anónimo va continuamente refutando a un adversario que no se ha conformado con sus enseñanzas. Este adversario afirma el "Quicquid est, ideo est..."; sostiene doctrinas sobre la materia que parecen las de Gundisalvo; era discípulo del autor en el *Sextus naturalium* y en el *Liber de causis*, etc. Todos los indicios son de que el

autor es Ibn Dāwūd (Juan Hispano) y el aludido es el propio Gundisalvo. Tan lejos está de ser éste el autor de esa obra.

En la hipótesis toda la historia queda aclarada: Gundisalvo sirvió de latinista a Juan Hispano hasta la publicación del *Tractatus de anima*. Gundisalvo, poco conforme con algunas de aquellas doctrinas, escribe el *De unitate et uno*, que sería la obra directamente impugnada en el *De causis primis et secundis*. Juan Hispano no podía utilizar para ella el latinista acostumbrado, y nos dejó una muestra de sus progresos en la lengua latina. Finalmente, Gundisalvo quedó menos conforme con las nuevas explicaciones y escribió el *De processione mundi* lo más pronto hacia el 1170; por consiguiente, cuando ya había muerto Juan Hispano. A estas conclusiones parecen inclinar todos los indicios que el estudio interno de estas obras sugiere a nuestras búsquedas.

MANUEL ALONSO, S. I.

De la Universidad Pontificia de Comillas.