The One and the Other. *Proccessio* and *emanatio* in Metaphysics Works of Dominicus Gundissalinus (12th c.)

MARÍA JESÚS SOTO–BRUNA

ABSTRACT

Processio and *emanatio* go together from the twelfth century on, to explain that all that exists has a cause, and that this cause does not become itself when it produces the world. The first principle's permanence in itself entails its distinction with respect to the world. Thus, this period echoes Plotinian thought: the first principle remains still when it produces the world, it remains in itself and in its perfection, and so it cannot be confused with the world. Both concepts are throughout the works *De unitate et uno* and *De processione mundi* by Dominicus Gundissalinus in the XIIth century. The article will explain how these notions account for the first cause and then for the second causes, and therefore multiplicity; thus responding to strictly Parmenidean philosophies. This latter current of thought will invoke a Logos–*sapientia* at the beginning of the world as the principle from which that beginning is explained in terms of *processio* and *emanation*. It is a Logos–principle which, keeping its simplicity, will not be able to exclude otherness from itself. This thesis will cause finite diversity to maintain distinction from and dependence on the first Logos, at the same time.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:
20–June–2019
Accepted:
7–July–2019

ARTICLE LANGUAGE

Spanish / French

KEYWORDS

Origin of the World
Creation
Toledo XIIth century
Theophany

Mª. J. Soto–Bruna (✉)
Universidad de Navarra, Spain
e–mail: mjsoto@unav.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 11, Dec. 2019, pp. 141–180
ISSN: 2254–0601 | www.disputatio.eu

© The author(s) 2019. This work, published by Disputatio [www.disputatio.eu], is an Open Access article distributed under the terms of the *Creative Commons License* [BY–NC–ND]. The copy, distribution and public communication of this work will be according to the copyright notice (https://disputatio.eu/info/copyright/). For inquiries and permissions, please email: (✉) boletin@disputatio.eu.

Lo uno y lo otro. *Proccessio* y *emanatio* en la obra metafísica de Dominicus Gundissalinus (s. XII)

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA

§1. Introducción

LAS NOCIONES DE *PROCESSIO* Y *EMANATIO* se conjugan en la Edad Media para explicar la *creaturarum universitas*, según expresión gundisalina en el *De processione mundi* (s. XII) y, por lo tanto, la constitución de lo finito. Esto fue ya señalado por Fernand Brunner en «Création et émanation. Fragment de philosophie comparée» (1997a).

Processio y *emanatio*, en la obra de Gundissalinus, son términos que hacen referencia a la teofanía o manifestación del primer principio origen del universo. Esta teoría es inseparable de una concepción de la participación entendida como irradiación de lo múltiple desde un centro, desde una unidad, la cual es infinitud que permanece más allá del ser.

Processio y *emanatio* significan el momento de la creación como difusión divina, en una interpretación ya trascecendente de la emanación neoplatónica, ahondando en la tesis que explica la causalidad mediante la intelección.

Tiene especial importancia, además, apreciar la similitud de los siguientes conceptos, los cuales pretenden hacer comprensible a la razón humana el, por así decir, 'porqué' de la finitud del mundo que constituye, en términos medievales, la *universitas rerum*, creación, causalidad, manifestación, aparición [*apparitio*], participación, procesión, [*processio*], expresión, difusión, explicación [*explicatio*], despliegue, emanación, *condescensio*, *collatio*, *fluxus*: términos todos ellos que denotan que el mundo de lo finito, en cuanto criatura, es teofanía [*theophania*]; previo el paso del no–ser al ser, y entonces aparición o manifestación de lo infinito en lo finito.[1]

[1] Domingo Gundisalvo utiliza *fluxerunt* para referirse al surgir de las aguas desde el abismo inicial. (Gundissalinus, 1999, n. 40, pp. 186–187).

El problema al que hacen referencia los conceptos de *processio* y *emanatio* –además de tratar de rebatir el principio *ab uno non venit nisi unum*— es el de 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. Esa unidad será representada por un Logos–*Sapientia* que no excluye de sí a 'lo otro'. Como ha señalado Ramón Guerrero: «Que uno de los primeros problemas de la filosofía, si no el primero 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» (Ramón Guerrero, 2005, p. 70, ver también Fidora y Niederberger, 2002), 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» (Fidora, 2009, p. 145).

§2. Inteligibilidad de la naturaleza y noción de *processio*

Es en sus dos obras estrictamente metafísicas, el *De processione mundi* y el *De unitate et uno*, donde Dominicus Gundissalinus expone los fundamentos para la concepción de la unidad, legalidad e inteligibilidad de la naturaleza desde su doctrina especulativa de la causalidad creadora, en términos de *processio* y *emanatio*. 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).[2] 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 otorga unidad y se halla en consonancia —dependencia y participación— con la primera unidad que rige el proceso causal originario.

[2] Cfr. Algunos estudios principales sobre las traducciones del siglo XII en Toledo: García–Junceda (1982–1983), González Palencia (1942), Menéndez Pidal (1955), Millás Vallicrosa (1942).

Lo anterior es tratado en términos de *processio* y *emanatio* en el *De processione mundi*, como vemos en los siguientes textos, que ocupan un lugar central en la obra.

Veamos primero la relación entre *creatio* y *emanatio*:

Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate; et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem aquae exitus emanantis a sua origine et effluxio eius, cum una sequitur post aliam.	Pues la creación de las cosas por el creador no es sino la salida de la forma de su sabiduría y voluntad; y su impresión en imagen en la materia es a semejanza de la salida del agua que emana de su origen y su curso, cuando una sigue tras otra.

Gundissalinus, 1999, n. 43, pp. 194–195.

A continuación, la relación entre *creatio* y *processio*:

Sic igitur processit totius mundi constituo: de nihil esse ad possibiliter esse, de possibiliter esse ad actu esse et de actu esse ad corporeum et incorporeum esse. Et hoc totum simul, non in tempore.	Por lo tanto así ha procedido la constitución de la totalidad del mundo: de la nada al ser posiblemente, del ser posiblemente al ser en acto y del ser en acto al ser corpóreo e incorpóreo. Y todo esto simultáneamente, no en el tiempo.

Gundissalinus, 1999, n. 67, pp. 220–221.

En su concepción de la naturaleza Gundisalvo combina el aristotelismo y el platonismo. La concepción y división de la unidad (en el *De unitate*), 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, son de raigambre neoplatónica. 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*, y que da título al *De processione mundi* indica la filiación neoplatónica del pensamiento de Dominicus Gundisalinus. 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,[3] 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*:

> Invisibilia dei per ea, quae facta sunt, a creatura mundi intellecta, conspiciuntur. Si enim vigilanter haec visibilia conspicimus, per ipsa eadem ad invisibilia dei contemplanda conscendimus. Vestigia enim creatoris sunt mira opera visibilis creaturae et ideo per haec, quae ab ipso sunt, sequendo pervenimus ad ipsum.
>
> 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.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 1, pp. 120–121.

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 sin disminución de la propia realidad del primer principio.

[3] 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; cfr. a este respecto Riccati (1983).

Así lo expresó Brunner:

> Es necesario evitar representarse el emanatismo como una derivación en sentido propio, o como una simple extensión física del principio. El agua o la luz, ciertamente, se escapan de su fuente y se alejan más o menos, pero su fuente es inexpresable y permanece en consecuencia sin ser afectada por la derivación o la irradiación que procede de ella. (Brunner, 1997, XIII, p. 36).

La doctrina del emanacionismo no contradice aquí, en el *De processione mundi*, al concepto de creación[4]: 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 Plotino: «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» (Plotino, *Enéadas* III, 8, 10; cfr. V, 4, 2: Brunner, 1997, XIV, pp. 1–6). 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.

No en vano recordó el estudioso Manuel Alonso (1959, p. 213) que el *De processione mundi* aparece con el título *De creatione* en algunos manuscritos, como en Vat. Lat.2.186: *Incipit liber de creatione*, fº 1.

Se comprende entonces la tesis que ya en su momento formulara el mismo Alonso: «El *De unitate* y el *De processione mundi* no mantienen el principio del emanacionismo: *ab uno simplici non venit nisi unum simplex*, principio latente en el *Liber de causis primis et secundis*» (Alonso, 1959, p. 167), tratado que figuraba en el ambiente intelectual toledano del siglo XII. En Gundisalvo, en cambio, leemos:

Quapropter duo simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt, ex quibus omnia constituenda erant.	Por lo cual, a partir de uno solo simple, debieron ser creados en primer lugar dos simples, a partir de los cuales debían ser constituidas todas las cosas.
	Gundissalinus, 1999, n. 25, pp. 156–157.

[4] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles* IV c. 1, *Summa Theologiae* I q. 44 y q. 45: La definición de '*creación*' como '*emanación*' «totius entis a causa universali, quae est Deus […] designamus nomine creationis».

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.

§3. 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:

> Per creationem ergo initium habent prima principia rerum, quae de nihilo creata sunt; quae sunt principium materiale et principium formale. Creator enim aliquod principium creavit; sed omne creatum a creante debet esse diversum. Cum igitur creator vere unus sit, profecto creatum non debuit esse unum, sed, sicut inter creatorem et primam creaturam nihil fuit medium, sic inter uno et duo nihil est médium.
>
> Tienen inicio por creación los primeros principios de las cosas, que han sido creados de la nada; estos son el principio material y el (principio) formal. Pues el creador creó algún primer principio; pero todo ser creado debe ser diverso del creante. Luego como el creador es verdaderamente uno, con certeza el ser creado no debió ser uno, sino que así como entre el creador y la primera criatura, no hubo un medio, así entre el uno y el dos no hay medio.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 25, pp. 156–157.

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:

> Sed non potuerunt esse duae materiae; ex duabus enim materiis vel pluribus sine forma nihil constitui potest. Cum enim ex forma sit omne esse, tunc, si utrumque esset materia, nullum esset esse. Similiter
>
> 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

nec duae formae esse potuerunt; forma enim sine materia subsistere non potest.

ningún ser. De manera similar, tampoco pudo haber dos formas; pues la forma sin la materia no puede subsistir.

Gundissalinus, 1999, n. 25, pp. 156–157.[5]

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[6]. Toda legitimidad en la comprensión de la naturaleza y de la ley natural proviene de esta primera composición de materia y forma, y ello aunque se hable de la inmaterialidad del alma humana, capaz —desde su facultad intelectiva— de acceder al divino propósito.

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

[5] Al explicar el hilemorfismo gundisalino se hará referencia a la cierta prioridad que Dominicus Gundissalinus otorga a la forma.

[6] 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.

§4. Sabiduría ejemplar: *processio*, *emanatio* y *relatio*

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

En sus obras, Gundisalvo no recoge de un modo simple y acrítico el platonismo, sino que además refleja el conocimiento del primer compendio metafísico de Aristóteles en el occidente latino (Fidora, 2013). Se trata también en este caso de un discurso que parte de la naturaleza física y elabora una ontología que pretende responder a la cuestión de la procedencia del mundo desde un primer principio, ser necesario y uno (Polloni, 2016), el cual —escribe Gundisalvo—:

> Constat ergo, quod necesse esse neque est relativum, neque est mutabile, nec multiplex, sed solitarium, cum nihil aliud participet in suo esse, quod est ei proprium; et hoc non est nisi solus deus, quod est prima causa et primum principium omnium, quod unum tantum necesse est intelligi, non duo vel plura.
>
> Ni es relativo, ni es mutable, ni múltiple, sino solitario, puesto que nada distinto participa de su ser, que le es propio. Y esto no es sino solo Dios, que es la primera causa y el primer principio de todas las cosas, ser único —no dos o más—, que se entiende necesario.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 20, pp. 148–149.

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

> Motus igitur primae causae, quo scilicet prima causa movet, alius dicitur creatio, alius compositio; sed primus est creatio, secundus est compositio […]. Et creatio quidem est a primordio primorum principiorum ex nihilo.
>
> El movimiento de la causa primera, es decir, por el que la primera causa mueve, se llama de una manera creación y de otra composición […]. La creación sin duda es la inicial, del origen de los primeros principios a partir de la nada.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 24, pp. 154–155.

Ahora bien, la 'nada' a la que hace referencia la descripción de la creación no elimina la teoría de la existencia de un Logos–*Sapientia* primero en el que la

relacionalidad de las ideas entre sí sea el fundamento y el ejemplar de la composición, diversidad y posterior jerarquía existente en el ámbito categorial (O'Reilly, 2011, pp. 90–92). Lo anterior es subrayado por Gundisalvo para dejar clara su distancia —en este punto— de Ibn Gabirol.

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

> Materia vero, cum intelligitur per se sine forma, habet esse in potentia, scilicet illud esse, quod habet in creatoris sapientia. Esse vero materiae in sapientia creatopris est, sicut esse intelectus in anima mea […] Similiter et forma sine materia habet esse in potentia.
>
> Por su parte la materia, cuando se entiende per se, sin forma, tiene el ser en potencia, es decir aquel ser que tiene en la sabiduría del creador. A su vez, el ser de la materia en la sabiduría del creador es como el ser de la materia en mi alma […] De modo similar también la forma sin materia tiene ser en potencia.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 33, pp. 170–171.

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

> Omnes enim formae a simplici primaque forma divinitatis hic, tamquam speculo quodam, in diversas resultant effigies, et velut quaedam illius formae vere hic sunt impressae imagines. Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate; et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem quae exitus emanatis a sua origine et effluxio eius, cum una sequitur post aliam.
>
> Pues todas las formas procedentes de la forma simple y primera de la divinidad aquí, como en cierto espejo, se multiplican con diferentes rostros y son aquí en verdad como ciertas imágenes grabadas de aquella forma. Pues la creación de las cosas por el creador no es sino la salida de la forma de su sabiduría y voluntad; y su impresión en imagen en la materia es a semejanza de la salida del agua que emana de su origen y su curso.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 43, pp. 194–195.

Una lectura detenida del texto nos llevaría a la comprensión de la causalidad como *relatio*; esto quiere decir que se advierte a la vez la sustantividad del ente, su respectividad a lo uno y la procedencia del orden de las cosas «desde la forma primera», en expresión gundisalina. Gundisalvo habla de *habitudo* como «disposición» del estado de una cosa, pero también en el sentido de «relación»

cuando habla de la causa y el efecto (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 13 y n. 45, p. 135 y 9, p. 199).

Por otra parte, cuando Gundisalvo discute sobre la relación en lo finito se refiere a los términos relativos y sostiene que «cada uno de los términos relativos no da el ser a otro, sino que es simultáneamente con él» (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 13, p. 135); es decir, la entidad de los sujetos relativos no proviene solamente de la relación entre ellos. Hay que tener en cuenta, además, que esta determinación sobre los relativos es formulada en el ámbito de la prueba sobre la unicidad del ser necesario.

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

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

> Quamvis autem indivisibilia sint opera trinitatis, tamen creatio materiae, ex qua omnia, potentiae, creatio vero formae, per quam omnia, sapientiae, coniunctio vero utrisque connexioni congrue atribuitur, ut eniam in primis suis operibus signaculum trinitatis inveniatur.
>
> Por otra parte, […] se atribuye congruentemente la creación de la materia a la potencia; la creación de la forma a la sabiduría; la conjunción de una y otra cosa al lazo mutuo de la unión, de manera que también en sus primeras obras se encuentra la firma de la Trinidad.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 49, pp. 208–209.

Potencia, sabiduría y bondad que desde el parágrafo primero del *De processione* explican el surgir de la diversidad desde una unidad en sí relacionada. Diversidad

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

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

> Prima enim et vera unitas, quae est unitas sib ipsi, creavit aliam unitatem, quae esset infra eam. Sed —quia omne creatum omnino diversum est a quo creatum est— profecto creata unitas a creante unitate omnino diversa esse debuit et quasi opposita. Sed quia creatix unitas non habet principium neque finem nec permutationem nec diversitatem, ideo creatae unitati accidit multiplicitas et diversitas et mutabilitas.
>
> En efecto, la unidad primera y verdadera, que es unidad para sí misma, creó una unidad diferente que sería inferior a ella. Pero —puesto que todo lo creado es completamente diverso de aquello por lo cual es creado— indudablemente la unidad creada debió ser completamente diversa y como opuesta a la unidad que la creó. Pero puesto que la unidad creadora no tiene principio ni fin ni mutación ni diversidad, por ello a la unidad creada le sobreviene la multiplicidad, la diversidad y la multiplicidad.
>
> Gundissalinus, 2015, n. 6, pp. 116–117.

O también:

> Ideo unaquaeque pars materiae secundum gradum suae elongationis a prima unitatis origine recipit unitatem.
>
> Cada parte de la materia, de acuerdo con el grado de su alejamiento del primer origen de la unidad primera recibe la unidad.
>
> Gundissalinus, 2015, n. 7–2, pp. 126–127.

> Et propter hanc diversitatem formae unitatis non uno modo sed pluribus dicitur aliquid unitate unum. Unum enim aliud est essentiae simplicitate unum, ut Deus. Aliud simplicium coniunctione unum, ut angelus et anima quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae. Aliud est continuitate unum, ut arbor vel petra. Aliud est compositione unum ut ex multis tabulis una arca vel ex multis
>
> Y en función de esta diversidad de forma de la unidad algo se predica uno por la unidad no de un modo sino de varios. Pues algo es uno en simplicidad de esencia, como Dios; otra cosa es uno por la conjunción de [elementos] simples, como el ángel y el alma, cada uno de los cuales es uno por la conjunción de materia y forma. Otra cosa es uno por continuidad, como el árbol y la piedra. Otra cosa es uno por composición, como

partibus una domus. Alia dicuntur unum aggregatione, ut populus et grex, congeries lapidum vel aceruus tritici. Alia dicuntur unum, ut rector navis et gubernatur civitatis dicuntur unum, similitudini officii [...].

de muchas tablas una arca o de muchas partes una casa. Otras cosas se dicen una por agregación, como un pueblo y un rebaño, un montón de piedras y un cúmulo de trigo. Otra cosa se dice una por analogía, como el piloto de una nave y el gobernador de una ciudad se predican uno por la semejanza de su función. [...] Otras se dicen uno en la naturaleza, como por participación de la especie muchos hombres se dicen uno.

Gundissalinus, 2015, n. 9, pp. 136–137.

Gundisalvo aparece sin duda como uno de los autores medievales más destacados a la hora de solucionar el estatuto de lo múltiple, transformando la validez del principio *ab uno simplici non uenit nisi unum*, mencionado al comienzo de este trabajo; la relación se muestra sin duda como una respuesta a la problemática implícita en este principio. Y entonces sostiene que *duo simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt* (Gundissalinus, 1999, n. 25, p. 156).

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

Según el modelo de discurso seguido en mi exposición, convendría ahora con el apunte de Manuel Alonso: «Gundisalvo considera primero las cosas en el entendimiento divino especulativo; considera allí las *rationes rerum* [...] y las considera allí en la eternidad, haya o no después creación y tiempo» (Alonso, 1959, p. 193).

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

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

§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 intelección; 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*» (Alonso, 1957, p. 169).

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 inmediación o mediación de la acción divina, sino por la desemejanza de la naturaleza y el valor entitativo» (Alonso, 1957, p. 185). 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 (Kinoshita, 1988, pp. 108–110).

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» (Alonso, 1957, pp. 168–169), encontrándose entonces en el universo causas secundarias a las que atribuir los movimientos subsiguientes de la naturaleza (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 23, pp. 152–153); a partir de esta tesis, Gundisalvo combina perfectamente la teoría de la *emanatio* y la *processio* con las nociones de creación y de composición:

> Motus igitur primae causae, quo scilicet prima causa movet, alius dicitur creatio, alius compositio; sed primus est creatio, secundus est compositio. Motus vero secudariae causae cuiusdam tantum est compositio, cuiusdam et generatio.
>
> 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.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 24, pp. 154–155.

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 (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 25 p. 155). 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 (Cfr. Gundissalinus, 1999, nn. 24–25, pp. 154–156). De ahí se deriva la contingencia de lo creado, a la vez que su dependencia y diferencia del ser creador (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 27, pp.158–159).

> In generatione vero et commixtione et conversione et aliorum compositione,
>
> En la creación y en la composición (primera) fue el mismo el artífice y el

quae secundae vel tertiae dignitatis sunt, aliud sibi artifex adaptavit instrumentum. Scilicet secundariam causam; ita quidem, ut per se ipsum prima efficeret, scilicet creando materiam et formam de nihilo et componendo ea inter se, secunda vero atque per ordinem tertia et quarta ministrae suae causae secundariae moderatione eius et instituto exequenda committeret.

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.
Gundissalinus, 1999, n. 57, pp. 212–213.[7]

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. 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» (Gundissalinus, 2015, n. 5, pp. 112–113).

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

[7] En los nn. 58 y 59 explica las acciones de las causas segundas.

a aquello que otorga el origen o fundamenta en la primera acción de unir una materia y una forma en el momento de constituir un ente finito. Habrá de entenderse esa acción como creación de la nada en la medida en que aquellos primeros principios preexisten *in sapientia*, en la sabiduría del creador, donde no poseen un ser propio, sino el ser de la inteligencia (Logos) primera, de donde han de proceder.

§7. 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 (D'Alverny, 1973; Fidora, 2013, pp. 703–704).

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

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

En efecto, engarzada con la pregunta por el ser, la cuestión de la unidad se presenta inevitablemente en todo sistema metafísico. Se trata, no solamente del interés por la unidad del ente concreto y, en consecuencia, por el individuo; si no que, en última instancia, importa dilucidar la unidad originaria y fundante —idéntica a sí misma— de la que procede la unidad, por así decir, relacionada, existente en el mundo de la diferencia. Unidad y multiplicidad son nociones que se presentan entonces como el horizonte especulativo que permite articular la relación entre lo idéntico y lo diverso en el universo de los entes (Reale, 1992, p. 11, cfr. Soto–Bruna, 2006). 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. (Beierwaltes, 1985, p. 9).

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.

Por otra parte, la raigambre neoplatónica de esta teoría de la causalidad como expresión resulta hoy día indiscutible (Beierwaltes, 1985, pp. 213, 218); 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.

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:

> Forma est enim quasi lumen, eo qopd sicut per lumen res videtur, sic per formam cognitio et scientia rei habetur, non per materiam; sed hoc lumen in quibusdam est clarius, in quibusdam vero obscurius.
>
> 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; pero esta luz en algunos es más clara mientras que en otros es más oscura.
>
> Gundissalinus, 2015, n. 8, pp. 128–129.

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

Concluimos finalmente con las palabras de F. Brunner:

> La manifestación de Dios en el universo es la producción del universo por Dios en virtud de su perfección superabundante. Esta amanifestación de sí no le altera; pues esta expresión de sí no implica un cambio en él. En la producción del universo que es la manifestación de sí, Dios es, sin confusión, el sujeto y el objeto de la acción: el sujeto porque está en la criatura a la que le da todo y le hace visible […]. Creación, emanación y teofanía se relacionan, pero el lenguaje de la teofanía señala mejor que los otros la dependencia ontológica directa de la criatura por relación a Dios y el rol gnoseológico que ella juega para el hombre y para el ángel, que conocen a Dios, no en sí, sino en los seres donde él aparece. La alteridad de la criatura es mejor asumida en Dios". (Brunner, 1997, XIII, pp. 61–62).

Processio et *emanatio* dans l'oeuvre métaphysique de Dominicus Gundissalinus

MARÍA JESÚS SOTO–BRUNA

§1. Introduction

LES NOTIONS DE *PROCESSIO* ET *EMANATIO* se conjuguent au Moyen–Âge pour expliquer la *creaturarum universitas*, selon l'expression de Gundissalinus dans le *De processione mundi* (XIIe s.) et, donc, la constitution du fini. Cela a déjà été signalé par Fernand Brunner dans "Création et émanation. Fragment de philosophie comparée" (1997a).

Processio et emanatio, dans l'œuvre de Gundissalinus, sont des termes qui font référence à la théophanie ou manifestation du premier principe origine de l'univers. Cette théorie est indissociable d'une conception de la participation comprise comme irradiation du multiple à partir d'un centre, depuis une unité qui est infinitude demeurant au–delà de l'être.

Processio et *emanatio* signifient le moment de la création comme diffusion divine, dans une interprétation déjà transcendante de l'émanation néoplatonicienne, en approfondissant la thèse qui explique la causalité à travers l'intellection.

Il est particulièrement important, en outre, d'apprécier la similitude des concepts suivants, qui prétendent rendre compréhensible à la raison humaine le 'pourquoi', si l'on peut dire, de la finitude du monde qui constitue, en termes médiévaux, l'*universitas rerum*, création, causalité, manifestation, apparition, (*apparitio*), participation, procession, (*processio*), expression, diffusion, explication (*explicatio*), déploiement, émanation, *condescensio*, collation, *fluxus*: tous autant de termes qui dénotent que le monde du fini, en tant que créature, est théophanie (*theophania*); précédé du pas du non–être à l'être, et donc apparition ou manifestation de l'infini dans le fini.[8]

[8] Domingo Gundisalvo utilise *fluxerunt* pour se référerau jaillissement des eaux depuis l'abîme initial. (Gundissalinus, 1999, n. 40, pp. 186–187,).

Le problème auquel font référence les concepts de *processio* et *emanatio* —en plus d'essayer de réfuter le principe *ab uno non venit nisi unum*— est celui de la justification de la multiplicité de la nature depuis l'unité; toujours à condition —désormais en dehors du platonisme de la monopolarité de l'un— que l'un n'exclue pas de soi l'être. Cette unité sera représentée par un *Logos–Sapientia* qui n'exclue pas « l'autre » de soi. Comme l'a signalé Ramón Guerrero: «Que l'un des premiers problèmes de la philosophie, si ce n'est le premier et le principal, ait été l'aporie entre l'un et le multiple est largement admis. L'existence de la multiplicité ne s'explique pas sans une unité qui lui donne sens et qui en explique la raison d'être» (Ramón Guerrero, 2005, p. 70, ver también Fidora y Niederberger, 2002), sentir, explique–t–il, qu'elle traverse le *De unitate et uno* de Gundissalinus; et, comme cela a été écrit à propos de Gundissalinus lui–même, "il développe sa solution spécifique au problème de la matière et de la forme dans le cadre d'une métaphysique de l'Un orientée vers Ibn Gabirol» (Fidora, 2009, p. 145).

§2. Intelligibilité de la nature et notion de *processio*

C'est dans ses deux œuvres strictement métaphysiques, *De processione mundi* et *De unitate et uno*, que Dominicus Gundissalinus expose les fondements pour la conception de l'unité, la légalité et l'intelligibilité de la nature depuis sa doctrine spéculative de la causalité créatrice, en termes de *processio* et *emanatio*. Ce sont des traités écrits durant la seconde moitié du XIIe siècle par Gundissalinus, alors archidiacre de Ségovie, et que l'on retrouve à Tolède comme représentant le plus significatif de celle que l'on appelle l'École de traducteurs de Tolède, qui exerça son autorité sous l'impulsion et la protection de l'archevêque D. Raimundo de Tolède (1126–1152).[9] Le thème abordé dans ces œuvres est spéculatif. Il s'intéresse en effet à l'origine et à la structure de l'univers, avec pour fin de démontrer l'existence d'une cause première et l'existence d'un procédé causal depuis l'unité, qui permet de parler d'ores et déjà dans sa pensée d'une forme inscrite dans la nature des choses, forme qui concède l'unité et se trouve en consonance —*dépendance* et *participation*— avec la première unité qui régit le procédé causal originel.

[9] Quelques études principaux sur les traductions du XIIe siècle à Tolède: García–Junceda (1982–1983), González Palencia (1942), Menéndez Pidal (1955), Millás Vallicrosa (1942).

Ce qui précède est traité en termes de *processio* et *emanatio* dans *De processione mundi*, comme nous le voyons dans les textes suivants, qui occupent une place centrale dans l'œuvre:

Voyons d'abord la relation entre *creatio* et *emanatio*:

Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate; et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem aquae exitus emanantis a sua origine et effluxio eius, cum una sequitur post aliam.	Car la création des choses par le créateur n'est autre que la sortie de la forme de sa sagesse et volonté; et son impression en image dans la matière est à la ressemblance de la sortie de l'eau qui émane de son origine et de son efflux, quand l'un suit derrière l'autre. Gundissalinus, 1999, n. 43, pp. 194–195.

Ensuite, la relation entre *creatio* et *processio*:

Sic igitur processit totius mundi constituo: de nihil esse ad possibiliter esse, de possibiliter esse ad actu esse et de actu esse ad corporeum et incorporeum esse. Et hoc totum simul, non in tempore.	Et donc, ainsi a procédé la constitution de la totalité du monde: du néant à la possibilité d'être, de la possibilité d'être à l'être en acte, et de l'être en acte à l'être corporel et incorporel. Et tout cela simultanément et non dans le temps. Gundissalinus, 1999, n. 67, pp. 220–221.

Dans sa conception de la nature, Gundissalinus combine l'aristotélisme et le platonisme. La conception et la division de l'unité (dans *De unitate*) est de base clairement aristotélicienne; quoiqu'il en soit, les thèses présentes dans les deux œuvres: tout le multiple ou unité secondaire participe de l'unité; tout ce qui participe de l'unité est à la fois un et non–un; toute pluralité est postérieure à l'unité; toute chose persévère dans l'être en tant qu'il procède de et tend à l'unité, ont des racines néoplatoniciennes. Rappelons la formule du Traité sur l'unité: L'unité première et véritable, qui est une unité pour elle–même, a créé une unité différente qui serait inférieure à elle.

L'affirmation selon laquelle l'examen de la nature permettait à celui qui l'étudiait la diction et le discours sur le fondement impliquait, au XIIe siècle, l'idée que la nature n'est autre qu'un ensemble harmonique d'éléments; l'harmonie se définissant comme 'unité dans la diversité', où résonnent encore les échos augustiniens sur la compréhension de l'univers comme un poème ou une composition musicale où l'harmonie n'est autre que l'unité de la fin dans un cosmos téléologiquement ordonné sous la direction de la sagesse

transcendante divine. Au Moyen–Âge, cette cosmovision permet de comprendre le parallélisme entre la voix ou Logos créateur de Dieu, la nature créée, et l'intelligibilité harmonique de cette dernière.

Pour sa part, le terme *processio* qui donne son titre à *De processione mundi*, indique la filiation néoplatonicienne de la pensée de Dominicus Gundisalinus. Dans ce contexte thématique, il veut expliquer la relation entre le créateur et les créatures; cela signifie exactement le moment de la création comme diffusion divine, dans une interprétation déjà chrétienne de l'émanatisme platonicien,[10] et cela implique l'idée que le monde créé est une théophanie ou manifestation de son premier principe. *Processio* montre ainsi la relation entre le premier être, qui est ici unité de simplicité, et les réalités qui procèdent de lui; sachant qu'il est essentiel à toute procession qu'elle se réalise à travers la ressemblance du dérivé avec ce dont il dérive. C'est précisément par cette idée que commence *De processione mundi*:

> Invisibilia dei per ea, quae facta sunt, a creatura mundi intellecta, conspiciuntur. Si enim vigilanter haec visibilia conspicimus, per ipsa eadem ad invisibilia dei contemplanda conscendimus. Vestigia enim creatoris sunt mira opera visibilis creaturae et ideo per haec, quae ab ipso sunt, sequendo pervenimus ad ipsum.
>
> Les choses invisibles de Dieu sont contemplées, comprises, par la créature du monde à travers les choses qui ont été créées. Car si nous contemplons attentivement ces choses visibles, à travers elles précisément nous nous élevons à la contemplation des choses invisibles de Dieu. Car les traces du créateur sont les admirables œuvres de la créature visible, et c'est pour cela que le sillage nous remontons à travers elles, qui procèdent de Lui, nous fait arriver à Lui–même.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 1, pp. 120–121.

L'explication alors de l'origine du monde depuis sa procession à partir du premier principe n'implique pas dans cette œuvre une quelconque diminution du premier principe, qui demeure toujours en soi–même et transcendant au monde. Il est vrai que, si on le comprend rigoureusement, le terme *processio*, et dans sa relation à *emanatio,* désigne, du côté néoplatonicien dont il provient dans sa tentative d'explication de l'origine du monde, la provenance des choses à partir du premier principe —celui–ci devant être compris comme un, bien,

[10] Le terme est employé en général dans le néoplatinisme chrétien; on le trouve chez des auteurs comme: Pseudo–Dionisio Areopagita, Thierry de Chartres, Juan Escoto Eriúgena o Nicolás de Cusa, (cfr. Riccati, 1983).

substance, pensée etc.— via un procédé d'effusion et sans diminution de la réalité propre du premier principe.

Comme l'a exprimé Brunner:

> Il faut donc se garder de se représenter l'émanatisme comme un écoulement au sens propre, ou comme une simple extension physique du principe. L'eau ou la lumière, certes, s'échappent de leur source et s'en éloignent plus ou moins, mais leur source est inépuisable et demeure par conséquent inaffectée en sa nature propre par l'écoulement ou le rayonnement qui procède d'elle. (Brunner, 1997, XIII, p. 36).

La doctrine de l'émanatisme ne contredit pas, ici, dans *De processione mundi*, le concept de création:[11] dans la *processio* et dans la *creatio* tout ce qui existe a une cause de son existence, et cette cause ne devient pas elle–même quand elle produit le monde. La permanence en soi du premier principe renferme sa distinction par rapport au monde. Tout comme l'a exprimé Plotin lui–même: «Si le premier principe demeure immobile en produisant le monde, il demeure en lui–même et en sa perfection, et donc il ne peut pas se confondre avec le monde» (Plotino, *Ennéades* III, 8, 10; cfr. V, 4, 2: Brunner, 1997, XIV, pp. 1–6). Cette explication de l'origine du monde implique à son tour que, malgré la distinction signalée entre Dieu et le monde, la créature dise en elle–même une sorte de référence au créateur, car elle procède de lui. Cette référence se trouve dans la propre constitution du naturel.

Ce n'est pas en vain que l'érudit Manuel Alonso (1959, p. 213) a rappelé que *De procesione mundi* apparaît sous le titre *De creatione* dans quelques manuscrits, comme dans Vat. Lat. 2.186: *Incipit liber de creatione*, fº 1.

On comprend alors la thèse que formula déjà à son époque Alonso: «*De unitate* et *De processione mundi* ne maintiennent pas le principe de l'émanationisme: *ab uno simplici non venit nisi unum simplex*, principe latent dans le *Liber de causis primis et secundis*» (Alonso, 1959, p. 167), traité qui figurait dans l'ambiance intellectuelle de la Tolède du XIIe siècle. Chez Gundissalinus en revanche, nous lisons:

[11] Cfr. THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles* IV c. 1, *Summa Theologiae* I q. 44 y q. 45: La définition de «création» comme «émanation» «*totius entis a causa universali, quae est Deus* […] *designamus nomine creationis*».

> Quapropter duo simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt, ex quibus omnia constituenda erant.
>
> Par conséquent, à partir d'un seul simple, en premier lieu deux simples durent être créés, à partir desquels allaient être constituées toutes les choses.
> Gundissalinus, 1999, n. 25, pp. 156–157.

De là dérive l'importance de la recherche sur la structure de la nature, car celle–ci doit révéler sa provenance d'un premier principe ou être. L'univers apparaîtra alors comme une sorte de hiérarchie d'unités, hiérarchie qui s'établit selon sa proximité avec la première unité.

§3. Nature: unité et pluralité

Remarquer, en effet, la pluralité et la diversité implique, d'ores et déjà, de remarquer la différence Dieu–monde, mais cela comporte aussi la propre justification d'un statut ontologique propre à la pluralité: la pluralité doit être telle qu'elle est, sinon elle se confondrait avec la propre unité du créateur. La créature et le créateur doivent avoir —nécessairement— des propriétés opposées, si le créateur est un, l'acte créateur doit impliquer la pluralité, c'est pourquoi ce qui a été créé en premier est ce qui a été défini comme 'les premiers principes', qui dans le système de Gundissalinus sont la matière et la forme, premiers principes de la composition des choses, et derniers dans la résolution de celles–ci:

> Per creationem ergo initium habent prima principia rerum, quae de nihilo creata sunt; quae sunt principium materiale et principium formale. Creator enim aliquod principium creavit; sed omne creatum a creante debet esse diversum. Cum igitur creator vere unus sit, profecto creatum non debuit esse unum, sed, sicut inter creatorem et primam creaturam nihil fuit medium, sic inter uno et duo nihil est médium.
>
> Les premiers principes des choses ont leur début par création et ont été créés à partir de rien; ceux–là sont le principe matériel et le (principe) formel. Car le créateur a créé quelque premier principe; mais tout être créé doit être dissemblable du créant. Alors comme le créateur est vraiment un, l'être créé certainement ne fut pas un, mais, tout comme entre le créateur et la première créature il n'y eut pas de milieu, entre l'un et le deux il n'y a pas de milieu.
> Gundissalinus, 1999, n. 25, pp. 156–157.

Mais le créé, pour être multiple, demande à son tour la diversité, c'est pourquoi on n'a pu créer seulement la matière ou seulement la forme, mais les deux éléments distincts, pour que la diversité puisse avoir lieu:

> Sed non potuerunt esse duae materiae; ex duabus enim materiis vel pluribus sine forma nihil constitui potest. Cum enim ex forma sit omne esse, tunc, si utrumque esset materia, nullum esset esse. Similiter nec duae formae esse potuerunt; forma enim sine materia subsistere non potest.
>
> Mais ce ne purent pas être deux matières; car on en peut rien constituer à partir de deux matières ou plus, sans forme. Puisque comme tout être est à partir de la forme, alors si les deux étaient matières, il n'y aurait aucun être. De la même façon, il ne peut y avoir deux formes, car la forme sans matière ne peut pas subsister.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 25, pp. 156–157. [12]

En effet, la matière et la forme, considérées en dehors de leur union, par la création dans l'être concret, sont seulement en puissance, affirmer que l'une ou l'autre possède une plus grande actualité étant impossible. L'être en acte se dit de l'union de la matière et de la forme: et c'est ainsi qu'est l'objet de la création.[13] Toute légitimité dans la compréhension de la nature et de la loi naturelle provient de cette première composition de matière et de forme, et cela bien qu'on parle de l'immatérialité de l'âme humaine, capable —depuis sa faculté intellective— d'accéder au dessein divin.

La diversité subséquente à l'acte créateur implique, à son tour, la nécessité de la première unité, puisque le multiple ne peut procéder que de ce qui est un, étant donné que l'unité est, par définition, antérieure à la pluralité. Alors, Dieu, créateur de la pluralité, ordonne et harmonise l'univers des êtres. Dans *De unitate et uno*, Gundissalinus l'exprime en assurant que la forme qui existe dans la matière qui perfectionne et garde l'essence de la chose, est l'unité descendante de la première unité qui l'a créée, car la première unité, qui est unité par elle–même, a créé l'autre unité qui est sous elle. Mais, comme tout ce qui est créé est différent de Lui (par quoi il a été créé), l'unité créée doit être différente et presque contraire de l'unité créatrice. Étant donné que celle–ci n'a ni commencement ni fin, ni permutation, ni diversité, c'est à l'unité créée qu'arrivent la multiplication, la diversité et la mutabilité. Et depuis *De processione mundi* on explique qu'avant la création il existe seulement la possibilité d'être, tant pour la matière que pour la forme; possibilité qui s'actualisera seulement après l'acte créateur, qui consiste en la création d'une matière et d'une forme

[12] En expliquant l'hylémorphisme de Gundissalinus, on fera référence à la priorité certaine que Dominicus Gundissalinus accorde à la forme.

[13] Voir n. 28 de *De processione mundi*, qui suppose une argumentation complète concernant l'antériorité du créateur et l'impossibilité d'une préexistence de la matière ou de la forme avant leur création et conjonction pour former une substance complète.

unies dans l'être concret. Une possibilité contenue, selon l'expression de Gundissalinus, «dans la sagesse du créateur»: il ne semble y avoir là une distinction entre Dieu et un monde platonicien des idées.

§4. Sagesse exemplaire: *processio, emanatio* et *relatio*

Certes, ni *De processione* ni *De unitate* ne prétendent être une division qui englobe, en termes propres à Érigène, ce qui est et ce qui n'est pas. Mais ils ont bien l'objectif d'établir l'unité absolue de la cause première, la façon selon laquelle elle pourrait être condition de possibilité de la pluralité, toujours relative et distincte de la nécessité de la première; ce qui est expliqué en termes de *processio* et *emanatio* et suivant un ordre de relation.

Dans ses œuvres, Gundissalinus ne récupère pas de manière simple et acritique le platonisme, mais il reflète aussi la connaissance du premier précis métaphysique d'Aristote dans l'occident latin (Fidora, 2013). Il s'agit aussi dans ce cas d'un discours qui part de la nature physique et qui élabore une ontologie qui vise à répondre à la question de la provenance du monde depuis un premier principe, être nécessaire et un (Polloni, 2016), qui —écrit Gundissalinus—:

> Constat ergo, quod necesse esse neque est relativum, neque est mutabile, nec multiplex, sed solitarium, cum nihil aliud participet in suo esse, quod est ei proprium; et hoc non est nisi solus deus, quod est prima causa et primum principium omnium, quod unum tantum necesse est intelligi, non duo vel plura.
>
> N'est ni relatif, ni mutable, ni multiple, mais solitaire, puisque rien de différent ne participe à son être, qui lui est propre. Et cela n'est autre que seulement Dieu, qui est la cause première et le premier principe de toutes les choses, être unique —non deux ou plus—, qui se comprend comme nécessaire.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 20, pp. 148–149.

La description d'un Absolu comme absent de relation signifie, comme le signale le texte, mettre dans l'unité le principe de l'univers, comme pour exprimer l'*ex nihilo*. D'où sa définition de la création:

> Motus igitur primae causae, quo scilicet prima causa movet, alius dicitur creatio, alius compositio; sed primus est creatio, secundus est compositio [...]. Et creatio quidem est a primordio primorum principiorum ex nihilo.
>
> Le mouvement de la première cause c'est–à–dire par lequel la première cause se meut, s'appelle d'une part création et de l'autre composition [...]. La création est sans doute l'initiale, de l'origine des premiers principes à partir du néant.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 24, pp. 154–155.

Cependant, le 'néant' auquel se réfère la description de la création n'élimine pas la théorie de l'existence d'un *Logos–Sapientia* premier dans lequel la relationnalité des idées entre elles serait le fondement et l'exemplaire de la composition, diversité et consécutive hiérarchie existant dans le domaine catégoriel (O'Reilly, 2011, pp. 90–92). Ce qui précède est souligné par Gundissalinus afin de montrer clairement qu'il se distancie —sur ce point— d'Ibn Gabirol.

En effet, le créé, qui chez Gundissalinus est la compostion de matière et de forme, déteint son être premier *in sapientia*, c'est–à–dire dans le Logos créateur:

> Materia vero, cum intelligitur per se sine forma, habet esse in potentia, scilicet illud esse, quod habet in creatoris sapientia. Esse vero materiae in sapientia creatopris est, sicut esse intelectus in anima mea […] Similiter et forma sine materia habet esse in potentia.
>
> Pour sa part la matière, quand elle se comprend per se, sans forme, détient l'être en puissance, c'est–à–dire cet être qu'elle détient dans la sagesse du créateur. À son tour, l'être de la matière dans la sagesse du créateur est comme l'être de la matière dans mon âme […] De la même manière, aussi, la forme sans matière détient l'être en puissance.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 33, pp. 170–171.

Il s'agit ici en effet de la *creatio in principio, in sapientia* qui conditionne la doctrine de la *creatio mediante intelligentia;* doctrine qui permet ainsi de comprendre le monde comme manifestation. Le paragraphe ci–dessous, de *De processione mundi*, est à cet égard fort révélateur:

> Omnes enim formae a simplici primaque forma divinitatis hic, tamquam speculo quodam, in diversas resultant effigies, et velut quaedam illius formae vere hic sunt impressae imagines. Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate; et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem quae exitus emanatis a sua origine et effluxio eius, cum una sequitur post aliam.
>
> Car toutes les formes procédant de la forme simple et première de la divinité ici, comme dans un certain miroir, se multiplient avec différents visages, et sont ici en réalité comme certaines images gravées dans cette forme. Car la création des choses par le créateur n'est rien d'autre que la sortie de la forme de sa sagesse et de sa volonté; et son impression en image dans la matière est à l'image de la sortie de l'eau qui émane de son origine et de son efflux.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 43, pp. 194–195.

Une lecture posée du texte nous conduirait à la compréhension de la causalité comme *relatio;* cela veut dire que l'on remarque en même temps la substantivité

de l'être, sa respectivité à l'un, et la provenance de l'ordre des choses «depuis la forme première», selon l'expression de Gundissalinus. Il parle d'*habitudo* comme «disposition» de l'état d'une chose, mais aussi dans le sens de «relation» quand il parle de la cause et de l'effet (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 13 y n. 45, p. 135 y 9, p. 199).

D'autre part, quand Gundissalinus discute de la relation dans le fini, il se réfère aux termes relatifs et il soutient que «chacun des termes relatifs ne donne pas l'être à un autre mais est simultanément avec lui» (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 13, p. 135); à savoir, l'entité des sujets relatifs ne provient pas seulement de la relation entre eux. Il faut tenir compte, en plus, du fait que cette détermination sur les relatifs est formulée dans le contexte de la preuve de l'unicité de l'être nécessaire.

Avec cette sentence simple en apparence, mais dans le contexte de la réflexion sur l'être premier et la composition du dérivé, Dominicus Gundissalinus fixe de façon claire l'unité et l'unicité du premier principe; y ayant déjà établi l'existence d'un *Logos–Sapientia* où se trouvent 'les premiers principes de toutes les choses'; et, finalement, une manière de réaliser la création qui établit la composition du monde comme un ensemble d'êtres dont les termes sont disposés comme *esse ad*, aussi bien á l'intérieur de chacun d'entre eux (matière et forme), que dans l'ensemble du cosmos. Étant donné que dans tous les cas le créé doit être distinct du créateur. Diversité qui est seulement possible s'il est établi que l'unité première n'exclut pas la relationalité. Selon Manuel Alonso, Gundissalinus répondrait à l'anonyme *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* dans lequel se trouvent des références significatives à Augustin et à Scot Érigène (Alonso, 1959, p. 167; R. de Vaux, 1934).

Dans le sens indiqué, il se réfère à la condition du divers lorsque la création est l'œuvre d'une unité mise en relation en soi, faisant dans ce cas allusion aussi à la dynamique trinitaire:

> Quamvis autem indivisibilia sint opera trinitatis, tamen creatio materiae, ex qua omnia, potentiae, creatio vero formae, per quam omnia, sapientiae, coniunctio vero utrisque connexioni congrue atribuitur, ut eniam in primis suis operibus signaculum trinitatis inveniatur.
>
> D'autre part […] on attribue pertinemment la création de la matière à la puissance; la création de la forme à la sagesse; la conjonction de l'une et de l'autre au lien mutuel de l'union, de manière que dans ses premières œuvres aussi on trouve la signature de la Trinité.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 49, pp. 208–209.

Puissance, sagesse et bonté qui, dès le premier paragraphe de *De processione*, expliquent l'apparition de la diversité à partir d'une unité mise en relation en soi. Diversité qui est décrite par le biais un lexique de relation: la référentialité des termes du composé et sa respectivité, dans la différence, à l'un. L'argument de Gundissalinus se répète dans tous les cas: depuis *De unitate*, il soutient que du fait que le créateur est un, le créé doit être distinct de lui, ce qui est seulement possible si l'unité première n'exclut pas la relation.

Il s'exprime ainsi dans *De unitate* pour exposer le passage de l'unité de simplicité à l'unité de composition:

> Prima enim et vera unitas, quae est unitas sib ipsi, creavit aliam unitatem, quae esset infra eam. Sed —quia omne creatum omnino diversum est a quo creatum est— profecto creata unitas a creante unitate omnino diversa esse debuit et quasi opposita. Sed quia creatix unitas non habet principium neque finem nec permutationem nec diversitatem, ideo creatae unitati accidit multiplicitas et diversitas et mutabilitas.

> En effet, l'unité première et véritable, qui est unité pour elle–même, a créé une unité différente qui lui serait inférieure. Mais —étant donné que tout ce qui est créé est complètement différent de celui par qui il est créé— indubitablement l'unité créée a dû être complètement différente et comme opposée à l'unité qui l'a créée. Mais comme l'unité créatrice n'a ni début ni fin, à cause de cela, la multiplicité, la diversité et la mutabilité surviennent à l'unité créée.
> Gundissalinus, 2015, n. 6, pp. 116–117.

Ou encore:

> Ideo unaquaeque pars materiae secundum gradum suae elongationis a prima unitatis origine recipit unitatem.

> Chaque partie de la matière, en accord avec son degré d'éloignement de la première origine de l'unité première, reçoit l'unité.
> Gundissalinus, 2015, n. 7–2, pp. 126–127.

> Et propter hanc diversitatem formae unitatis non uno modo sed pluribus dicitur aliquid unitate unum. Unum enim aliud est essentiae simplicitate unum, ut Deus. Aliud simplicium coniunctione unum, ut angelus et anima quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae. Aliud est continuitate unum, ut arbor vel petra. Aliud est compositione unum ut ex

> Et en fonction de cette diversité de forme de l'unité, quelque chose se proclame un par l'unité non d'une seule mais de plusieurs manières. Car quelque chose est un en simplicité d'essence, comme Dieu; autre chose est un par la conjonction de simples [éléments], comme l'ange et l'âme, chacun d'eux étant un par la conjonction de matière et de forme. Autre chose est un par

multis tabulis una arca vel ex multis partibus una domus. Alia dicuntur unum aggregatione, ut populus et grex, congeries lapidum vel aceruus tritici. Alia dicuntur unum, ut rector navis et gubernatur civitatis dicuntur unum, similitudini officii […].

continuité, comme l'arbre et la pierre. Autre chose est un par composition, comme de nombreuses tables dans une arche, ou de nombreuses parties d'une maison. D'autres choses se disent un par agrégation, comme un peuple ou un troupeau, un monceau de pierres ou un amas de blé. Autre chose se dit une par analogie, comme le pilote d'un navire et le gouverneur d'une ville se proclament un par la similarité de leur fonction, (…) d'autres se disent un dans la nature, comme par participation de l'espèce beaucoup d'hommes se disent un.

Gundissalinus, 2015, n. 9, pp. 136–137.

Gundissalinus apparaît sans doute comme un des auteurs médiévaux les plus remarquables au moment de résoudre le statut du multiple, en transformant la validité du principe *ab uno simplici non venit nisi unum*, mentionné au commencement de ce travail; la relation se montre sans doute comme une réponse à la problématique implicite de ce principe. Et il soutient alors que *duo simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt* (Gundissalinus, 1999, n. 25, p. 156).

D'autre part, toujours dans *De unitate et uno*, il avait établi la diversité des êtres en fonction de la relation de la forme de chacun d'eux avec l'unité première ou, plus exactement, par la dissimilarité de nature et sa valeur entitative (Alonso, 1957). L'analogie de l'unité selon sa proximité plus ou moins grande à la simplicité de l'un a comme condition la référentialité des éléments (matière et forme) dans les choses elles–mêmes; en plus d'obtenir un statut ontologique dans sa référence ou relation au premier principe: être nécessaire ou unité première. Quoiqu'il en soit, l'être ne se restreint pas à la substance car le proportionnel acquiert ici une entité singulière.

Selon le modèle de discours suivi par mon exposé, il rejoindrait maintenant la remarque de Manuel Alonso: «Gundissalinus considère d'abord les choses dans l'entendement divin spéculatif; il y considère les *rationes rerum* […] et les y considère dans l'éternité, qu'il y ait ou non ensuite création et temps» (Alonso, 1959, p. 193).

En conclusion, l'*esse in potentia* (des choses), *scilicet, illud esse quod habet in creatoris sapientia* de *De processione*, ou l'*aeterna conditio rerum* du *Periphyseon*, concordent pour une considération itentionnelle de la relation comme

condition de diversité dans les systèmes ou l'explication de cette dernière se fait en termes de *processio*.

Le principe des choses est, en tout cas, unité pure et relation. Unité plurielle, qui inclut la relation comme condition de l'explication de la diversité dans le cosmos. Des philosophies qui vont au–delà du *Logos ut ratio* grec, qui impliquait la découverte de la structure nécessaire et intelligible du réel, pour établir le *Logos ut relatio*.

§5. Distinction et causes secondes

Depuis la considération de la création, les constitutifs les plus primaires de la créature sont la matière et la forme, leur union dans la substance concrète étant assurée par l'acte créateur, substance caractérisée aussi comme unité, unité descendante de la première unité. La constatation faite alors de cette union dans la substance renvoie à la question de 'qui est celui qui les unit', dont la réponse a nécessité de s'en remettre à la première création des choses; et, de là, comme on l'a dit plus haut, le fait que la création soit décrite par Gundissalinus comme une 'composition', mais il s'agit d'une composition originaire des premiers éléments des choses, qui ne peut pas être comprise sans une intellection préalable; ainsi que M. Alonso l'a écrit en se référant à *De unitate:* «Mais en disant *être unité*, se pose le problème de qui est celui qui les unit, Gundissalinus répond à cela que Dieu créateur est le seul qui les unit en un individu. Évidemment, elles–mêmes sont créées, *in creatis scilicet*. Elles préexistent donc dans leur créateur. Même si ici, déjà, on comprend que créateur et créature diffèrent réellement, Gundissalinus ne manquera pas de le dire expressément: *omne creatum a creante debet esse diversum*» (Alonso, 1957, p. 169).

Cette diversité qui provient de l'origine causale unitaire permet de comprendre la légalité d'une nature qui est intelligible dans ses lois parce qu'elle l'est dans ses principes. Des auteurs postérieurs considèrent que la *vox naturae* est d'ailleurs la *vox Dei*.

Il s'avère important dans ce système de souligner la distinction Dieu–monde à partir de l'observation de la multiplicité, et à partir de la composition existante dans la structure de l'être fini. En effet, en partant de cela on conclut que tout, en dehors de Dieu créateur, doit être composé: «la distance entre les créatures et Dieu ne se mesure pas selon Gundissalinus par l'immédiateté ou médiation de l'action divine, mais par la dissimilarité entre la nature et la valeur entitative» (Alonso, 1957, p. 185). La composition est ainsi l'indice de la distinction créateur–créature; mais la composition, comme il a été dit, peut seulement avoir

lieu à partir d'éléments divers. Donc les premiers éléments ou principes créés pour constituer les substances concrètes durent être divers: dans la pensée de l'archidiacre, la matière et la forme (Kinoshita, 1988, pp. 108–110).

À partir de la création des premiers pincipes des choses, on explique dans *De processione mundi* la génération et la composition ultérieure, autrement dit, les changements et les mouvements propres du monde créaturel. «Après l'action immédiate de Dieu viendront les actions des créatures» (Alonso, 1957, pp. 168–169), des causes secondaires auxquels attribuer les mouvements subséquents de la nature se trouvant alors dans l'univers (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 23, pp. 152–153); à partir de cette thèse, Gundissalinus combine parfaitement la théorie de l'*emanatio* et de la *processio* avec les notions de création et de composition:

> Motus igitur primae causae, quo scilicet prima causa movet, alius dicitur creatio, alius compositio; sed primus est creatio, secundus est compositio. Motus vero secudariae causae cuiusdam tantum est compositio, cuiusdam et generatio.
>
> Par conséquent, le mouvement de la cause première, c'est–à–dire, par lequel la première cause se meut, s'appelle d'une manière création, et d'une autre composition; mais premièrement vient la création, et en second lieu la composition. Cependant le mouvement d'une cause seconde est seulement composition, et d'une certaine manière aussi génération.
>
> Gundissalinus, 1999, n. 24, pp. 154–155.

On distingue ainsi la causalité de l'absolu de la causalité de la créature, qui ne peut jamais être une création, mais une composition ultérieure à partir de ce qui est déjà créé. Création, génération et composition sont alors les concepts employés pour expliquer l'origine, la constitution et les changements des substances dans le monde créé (Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 25 p. 155). Toutes les choses se montrent dans cette perspective comme possédant un début: soit par création, soit par composition, soit par génération. Par création, c'est ce que possèdent les premiers principes de choses, la matière et la forme; par la forme, l'être reçoit ses limites et son être. Il existe ensuite une composition secondaire, qui n'est plus une création, et qui s'opère par les causes secondes à partir de ce qui est déjà composé, et cette composition peut être naturelle ou artificielle. La génération apparaît en troisième lieu, du fait qu'elle est temporellement postérieure (Cfr. Gundissalinus, 1999, nn. 24–25, pp. 154–156). De cela dérive la contingence du créé, en même temps que sa dépendance et différence de l'être créateur Cfr. Gundissalinus, 1999, n. 27, pp.158–159).

In generatione vero et commixtione et conversione et aliorum compositione, quae secundae vel tertiae dignitatis sunt, aliud sibi artifex adaptavit instrumentum. Scilicet secundariam causam; ita quidem, ut per se ipsum prima efficeret, scilicet creando materiam et formam de nihilo et componendo ea inter se, secunda vero atque per ordinem tertia et quarta ministrae suae causae secundariae moderatione eius et instituto exequenda committeret.

Dans la création et dans la composition (première) l'artifice et l'instrument furent le même. À son tour, dans la génération, dans la commixtion, dans la conversion et dans la composition du reste, qui sont de seconde ou de troisième catégorie, l'artifice a adapté un autre instrument, à savoir la cause seconde; de sorte qu'il a réalisé les premières choses par lui–même, (donc, en créant la matière et la forme à partir du néant) et en les composant entre elles, tandis que les secondes, et par la suite les troisièmes et les quatrièmes, il a commandé, servantes de sa cause secondaire, qu'elles soient réalisées selon son gouvernement et ses instructions.
Gundissalinus, 1999, n. 57, pp. 212–213.[14]

L'univers apparaît ainsi comme un ensemble harmonieux de causes qui dérivent et reçoivent leur efficience de l'efficience de celle qui est cause première. Son ordre est hiérarchique, et les causes se trouvent achevées depuis la liberté de l'acte créateur et sa subséquente providence dans les actions des créatures (causes secondes). Gundissalinus répond ainsi certainement au problème de la finitude, comme distincte de l'infinitude du premier principe.

§6. Un positionnement métaphysique sur l'unité de la nature

Le texte cité du traité de Gundissalinus sur l'unité et l'un recueille et résume parfaitement sa conception de l'un comme origine et cause de l'unité dérivée dans la nature. En réunissant l'aristotélisme et le platonisme, au XIIe siècle, Dominicus Gundissalinus établit que la nature ne peut exister ontologiquement sans l'unité, procédant de l'unité première. À son tour, l'unité créée, manifeste dans l'orbe naturel, ne peut pas posséder les caractères de l'unité première originelle et fondatrice: d'où la réunion de la matière et de la forme en une unité, sustentée, avant tout, par la forme: «Par conséquent, la forme qui existe dans la matière, qui perfectionne et protège l'essence de chaque chose, est l'unité qui descend de la première unité qui l'a créée» (Gundissalinus, 2015, n. 5, pp. 112–113).

[14] En los nn. 58 y 59 il explique les actions des causes secondes.

On peut assurer que *De unitate* exprime l'affirmation absolue de l'être, dans le sens où tout être est, et qu'il est par l'unité. Dans cette unité il se réfère autant à celle qui est possédée —on le verra— par les premiers principes des choses, qu'à ce qui concède l'origine, ou qui fonde dans la première action d'unir une matière et une forme au moment de constituer un être fini. Il faudra comprendre cette action comme création du néant dans la mesure où ces premiers principes préexistent *in sapientia*, dans la sagesse du créateur, où ils ne possèdent pas un être propre, mais l'être de l'intelligence (Logos) première, d'où ils doivent procéder.

§7. La procession des êtres dans la nature

Il est intéressant de souligner que les textes cités sont des œuvres qui vont au–delà des traités cosmologiques sur la nature, pour entrer de plain–pied dans une nouvelle métaphysique qui renaît au XIIe siècle (D'Alverny, 1973; Fidora, 2013, pp. 703–704).

La spéculation sur la nature des choses développée par Dominicus Gundissalinus dans *De procesione mundi* et dans son traité sur l'unité, est sans doute apparentée à l'émanatisme néoplatonicien, mais elle ne contredit pas le concept de création. Dans la *processio* et dans la *creatio* tout ce qui existe à une cause de son existence, et cette cause ne devient pas elle–même quand elle produit le monde. La permanence en soi du premier principe implique sa distinction par rapport au monde. M. D. Chenu a signalé que dans l'usage de cette terminologie, se révèle l'influence de l'œuvre néoplatonicienne *De causis*, dont l'exposition métaphysique influe notablement sur les élaborations du XIIe siècle. Il en découle l'importance de la recherche sur la structure de la créature, puisqu'elle doit révéler sa provenance d'un premier principe ou être. Le monde des créatures apparaît alors comme une sorte de hiérarchie d'unités, hiérarchie qui s'établit selon sa proximité à la première unité: plus elle est loin de cette première unité, plus la créature est multiple est composée. Ainsi qu'il est exposé dans les œuvres métaphysiques de Gundissalinus, l'unité qui se trouve dans la matière de l'intelligence, c'est une unité de simplicité; l'unité existante dans la matière de l'âme est en–dessous de celle–ci, et donc en elle ont lieu la mutation et la diversité; enfin on trouve l'unité de la matière comme quantité, épaisse, compacte, corpulente, obscure. Ainsi, l'unité varie peu à peu, en dégénérant sa simplicité et sa vertu selon la matière qu'elle soutient, jusqu'à ce qu'elle arrive à être quelque chose d'un, seulement par continuité ou par pure agrégation. C'est

de cette façon que *De processione mundi* explique les principales thèses de *De unitate uno.*

Dans le contexte décrit, on comprend bien qu'à la base de la spéculation de Gundissalinus se trouve le thème central de la métaphysique: la question de l'être, qui n'est autre que celle qui se réfère à la relation entre l'un et le multiple.

En effet, imbriquée dans la question sur l'être, la question de l'unité se présente inévitablement dans tout le système métaphysique. Il s'agit non seulement de l'intérêt pour l'unité de l'être concret et, par conséquent, pour l'individu; mais aussi, en dernière instance, de l'importance d'élucider l'unité originelle et fondatrice —identique à elle–même— dont procède l'unité, si l'on peut dire, liée, existante dans le monde de la différence. Unité et multiplicité sont des notions qui se présentent alors comme l'horizon spéculatif qui permet d'articuler la relation entre l'identique et le distinct dans l'univers des êtres (Reale, 1992, p. 11, cfr. Soto–Bruna, 2006). Comme l'a écrit W. Beierwaltes:

> Dans les multiples tentatives de penser ce qui est premier comme *Un* ou comme *l'Un*, s'articule un des problèmes fondamentaux de la philosophie. […] L'Un comme le Premier ne doit néanmoins être jamais pensé en soi, de façon isolée ou abstraite, mais toujours en relation avec l'Autre, le Multiple ou la Multiplicité. L'Un et le Multiple, Unité et Multiplicité constituent alors la relation fondamentale. […] Dans la spéculation sur la Multiplicité, l'Unité ou l'Un est certainement déterminante, car le Multiple ne peut pas être pensé de façon adéquate en soi et pour soi, mais seulement en référence à une Unité ou à quelque chose d'Un en liaison avec lui. (Beierwaltes, 1985, p. 9).

Cela signifie que le multiple n'est pas seulement une détermination de l'unité fondatrice, comme le pensera l'idéalisme hégélien; la thèse mentionnée dessine bien avant les contours du multiple comme unité qui articule dans son sein les éléments constitutifs de l'être.

D'autre part, l'enracinement néoplatonicien de cette théorie de la causalité comme expression s'avère de nos jours indiscutable (Beierwaltes, 1985, pp. 213, 218); en liaison étroite avec la causalité de ce qui doit être considéré la première unité, elle justifie l'existence d'une pluralité d'êtres ordonnés de façon harmonieuse et hiérarchique selon leur proximité plus ou moins grande par rapport à cette unité originelle. Autrement dit, c'est le fondement de l'affirmation de l'altérité comme distinction de l'Absolu qui s'offre ici.

Gundissalinus répond ainsi certainement au problème de la finitude, comme distincte de l'infinitude du premier principe. Il a bien remarqué que l'être fini

et créé doit être composé, pour ne pas être amené à une identification avec l'unité dont il procède.

En effet, la diversité subséquente à l'acte créateur implique, à son tour, la nécessité de la première unité, car le multiple peut procéder seulement de ce qui est un, puisque l'unité est, par définition, antérieure à la pluralité. Dieu, créateur de la pluralité, ordonne et harmonise alors l'univers des êtres. Dans *De unitate et uno*, Gundissalinus l'exprime par les mots suivants:

> Forma est enim quasi lumen, eo qopd sicut per lumen res videtur, sic per formam cognitio et scientia rei habetur, non per materiam; sed hoc lumen in quibusdam est clarius, in quibusdam vero obscurius.
>
> La forme est comme une lumière, par ce que tout comme la chose se voit grâce à lumière, on a connaissance et science de la chose par la forme, non pas la matière; mais cette lumière est plus claire pour certains et plus sombre pour d'autres.
>
> Gundissalinus, 2015, n. 8, pp. 128–129.

Et à partir de *De processione mundi* on explique qu'antérieurement à la création il n'existe que la possibilité d'être, autant pour la matière que pour la forme; possibilité qui s'actualisera seulement après l'acte créateur, qui consiste en la création d'une matière et d'une forme unies dans l'être concret. Une possibilité contenue, selon les mots de Gundissalinus, et comme nous l'avons vu, « dans la sagesse du créateur »: il ne paraît pas y avoir ici une distinction entre Dieu et un monde platonicien des idées.

Nous concluons enfin avec les mots de F. Brunner:

> La manifestation de Dieu dans l'univers c'est la production de l'univers par Dieu en vertu de sa perfection surabondante. Cette manifestation de soi ne l'altère pas; cette expression de soi n'est pas un changement en lui. Dans la production de l'univers qu'est la manifestation de soi, Dieu est, sans confusion, le sujet et l'objet de l'action: le sujet, parce qu'il est dans la créature qui lui doit tout et le rend visible. […] Création, émanation et théophanie se rejoignent, mais le langage de la théophanie marque mieux que les autres la dépendance ontologique directe de la créature par rapport à Dieu et le rôle gnoséologique qu'elle joue pour l'homme, et pour l'ange, qui connaissent Dieu non pas en soi, mais dans les êtres où il apparaît. L'altérité de la créature est mieux assumée en Dieu. (Brunner, 1997, XIII, pp. 61–62).

REFERENCIAS

ALONSO ALONSO, Manuel (1956). «El Liber de unitate et uno». *Pensamiento* 12 (45): pp. 65–77; (46): pp. 179–202; (48): pp. 431–472.

ALONSO ALONSO, Manuel (1957). «El Liber de unitate et uno. Gundisalvo, intérprete de sí mismo». *Pensamiento* 13 (50): pp. 159–201.

ALONSO ALONSO, Manuel (1959). *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo).* Santander: Universidad Pontificia de Comillas.

AQUINO, Tomás de (1888–1906). *Summa Theologiae*, en *Opera Omnia*, IV–XII. Roma: Commissio Leonina.

AQUINO, Tomás de (1961). Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, vols. 2–3. Cura et studio Petri Marc, Ceslao Pera et Petro Caramello, Taurini; Roma: Marietti.

BEIERWALTES, Werner (1985). *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

BRUNNER, Fernand (1997). *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne.* Aldershot: Ashgate.

D'ALVERNY, Marie–Thérèse (1973). «Une reencontré symbolique de Jean Scot Érigène el d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*». En *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium Dublin, 14–18 July 1970*, editado por John J. O'Meara y Ludwig Bieler. Dublin: Irish University Press, pp. 170–179.

DOMINICUS Gundissalinus (1999). *De processione mundi.* Estudio y edición crítica de María Jesús Soto–Bruna y Concepción Alonso del Real, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 7. Pamplona: Eunsa.

DOMINICUS Gundissalinus (2015). *De Vnitate et Vno de Dominicus Gundissalinus.* Estudio, edición crítica y traducción castellana de María Jesús Soto–Bruna y Concepción Alonso del Real, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 154. Pamplona: Eunsa.

FIDORA, Alexander (2009). «Una nota sobre Conrado de Prusia, comentador del De unitate de Gundisalvo». En *Lo uno y lo múltiple. Homenaje a Félix del Valle y Díaz.* Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 145–148.

FIDORA, Alexander (2013). «Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West». *The Review of Metaphysics* 66: pp. 691–712.

FIDORA, Alexander y NIEDERBERGER, Andreas (2002). *Vom Einen zum Vielen. Der*

neue Aufbruch der Metaphysic im 12. Jahrhundert. Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des neoplatonismus. Herausgegeben, eingeleitet, übersetz und kommentiert von A. FIDORA und A. NIEDERBERGER, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GARCÍA–JUNCEDA, José Antonio (1982–1983). «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: pp. 65–93.

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel (1942) *El arzobispo don Raimundo de Toledo.* Barcelona: Labor.

KINOSHITA, Noboru (1988). *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo.* Prólogo de Miguel Cruz Hernández. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1956). «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente». En *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam.* Madrid: Espasa–Calpe, Austral, pp. 33–60 [Originalmente en: (1955) *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 3].

MILLÁS VALLICROSA, José María (1942). *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo.* Madrid: CSIC.

O'REILLY, Francisco (2011). «La *causa essendi* como verdadera causa metafísica en el *Avicenna Latinus*». *Patristica et Mediaevalia* 32: pp. 87–98.

PLOTINUS (1984). *Enneads* 5, 1–9. With an English translation by Arthur Hilary Armstrong. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press; London: William Heinemann.

PLOTINUS (1980). *Enneads* 3, 1–9. With an English translation by Arthur Hilary Armstrong. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press; London: William Heinemann.

POLLONI, Nicola (2016). «Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysica». *Arabic Sciences and Philosophy* 26: pp. 129–160. DOI: 10.1017/S0957423915000144.

RAMÓN GUERRERO, Rafael (2005). «Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe. Apunte historiográfico». En *Metafísica y Antropología en el siglo XII*, editado por María Jesús Soto–Bruna. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 69. Pamplona: Eunsa, pp. 69–80.

REALE, Giovanni (1992). «Significato e portata del *Pensare l'Uno* de Werner Beierwaltes» Introduzione a *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofía neoplatónica e sulla storia dei suoi influssi.* Traducción de Maria Luisa Gatti. 2ª ed. Milano: Vita e Pensiero, pp. 10–20.

RICCATI, Carlo (1983). *«Processio» et «explicatio». La doctrine de la création chez Jean*

Scot et Nicolas de Cues. Nápoles: Bibliópolis.

SOTO–BRUNA, María Jesús (2006). «Dialéctica Neoplatónica. De Plotino a Eriúgena». En *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y franco (s. IX–XI)*, editado por María Jesús Soto–Bruna y Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 79. Eunsa: Pamplona, pp. 255–272.

VAUX, Roland de (1934). *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe–XIIIe siècles.* París: Vrin.

NOTES ON CONTRIBUTOR

MARÍA JESÚS SOTO–BRUNA es Profesora Ordinaria de Filosofía Medieval y Moderna en la Universidad de Navarra, España. Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra con Posgrado en Münster (Alemania). Sus áreas de investigación principales son metafísica y neoplatonismo medieval y moderno. Ha coeditado, junto con Concepción Alonso del Real, *De Vnitate et Vno de Dominicus Gundissalinus* (Pamplona: Eunsa, 2015) y ha editado *Causality and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature* (Hildesheim: Olms, 2018).

CONTACT INFORMATION

Universidad de Navarra, Filosofía Bibliotecas. Edificio Ismael Sánchez Bella, E-31080 Pamplona, Navarra, España. e-mail (✉): mjsoto@unav.es · iD: http://orcid.org/0000-0003-3762-3087

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Soto–Bruna, María Jesús (2019). «Lo uno y lo otro. *Proccessio* y *emanatio* en la obra metafísica de Dominicus Gundissalinus (s. XII) / *Processio* et *emanatio* dans l'oeuvre métaphysique de Dominicus Gundissalinus». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 141–180.