

# Singularidad ontológica y antropológica en *Fons Vitae*, de Ibn Gabirol\*

Lucas Oro (UBA)\*\*

## Resumen

En este escrito se estudiará el problema de la singularidad ontológica y antropológica en *Fons Vitae*, la principal obra filosófica que se conserva de Ibn Gabirol. Para exponer su concepción, se presentarán dos tematizaciones alternativas: la concepción aristotélica de la singularidad ontológica, y la concepción aviceniana de la singularidad antropológica.

Para Ibn Gabirol, la materia y la forma son los dos principios del ser y constituyen, a la vez, el horizonte de resolución conceptual de la totalidad de lo real. Ambas estructuran la totalidad de lo que existe, puesto que lo sumo oculto es la materia universal, y lo sumo manifiesto son las formas sensibles. La forma da el ser a las cosas, y manifiesta la presencia en todo lo existente de la Voluntad divina. Pero además, mediante el análisis intelectual el hombre puede conocer, en grados crecientes, lo que es. Así se aproxima al mundo inteligible, provocando el retorno de cada cual a su semejante en el ámbito inteligible.

## Palabras-clave

Ibn Gabirol; Aristóteles; Avicena; singularidad; materia y forma; misticismo filosófico.

## 0. Introducción.

En el presente trabajo, la intención es exponer el problema de la singularidad ontológica y antropológica en *Fons Vitae*,<sup>1</sup> uno de los dos textos –además de la *Corrección de los caracteres*– de carácter filosófico que se conservan del pensador judeo-árabe Ibn Gabirol (ca. 1022 – ca. 1058).

Según Ibn Gabirol –aunque dicha afirmación ha sido puesta en duda (SCHLANGER, 1968, p. 17)– el texto del que se ocupará este artículo formó parte de una trilogía hoy perdida. Dicha trilogía tenía el objetivo de exponer la totalidad de aquello que, en el paralelismo del ser y del conocer que caracteriza su obra (DE LIBERA, 2000, p. 213) existe y puede ser conocido: la esencia primera, la Voluntad divina, y la composición última de todo lo existente (FV I, 7). *Fons Vitae* corresponde a lo último en el orden de la realidad, pero primero en el orden del conocimiento: la ciencia de la materia y de la forma.

---

\* Texto presentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

\*\* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Estudiante del doctorado en Filosofía en la UBA y becario doctoral del CONICET. Ex Becario de intercambio del programa “Escala Estudiantil” de la Asociación de Universidades del Grupo Montevideo (AUGM) en la UFSCar (2011).

<sup>1</sup> A partir de ahora se referirá a *Fons Vitae* como «FV», señalando el número de tratado y de párrafo, siguiendo la edición latina.

El objetivo de *Fons Vitae* es estudiar el orden de lo creado a partir de la nada (FV V, 6). La minuciosa descripción de las esferas espirituales y corporales, como denomina Gabirol a los distintos niveles de gradación ontológica (FV IV, 30), expone un sistema en el que, desde la creación de la materia universal y la forma universal por el «factor primus» (como llama Gabirol, a lo largo del texto, a Dios), todo es formado por emanaciones de unas sustancias sobre otras. Cada una de ellas –desde las espirituales hasta las corporales– imprime, a partir de la primera emanación que abraza a todas las sustancias (FV III, 13) y hasta el agotamiento en potencia de la fuerza de la misma (FV IV, 18), aquello que caracteriza a cada sustancia inferior.

La composición de materia y forma es propia de todos los seres –exceptuando a Dios, considerado tanto esencialmente como en cuanto a su verbo agente. Por eso, Gabirol denomina a la materia y la forma la «esencia del ser universal» (FV I, 5). Sin embargo, la materia y la forma presentan diversos niveles, según su mayor o menor simplicidad (FV IV, 3). Estos niveles estructuran la realidad, ya que géneros y especies se configuran a partir de la materia y de la forma (FV II 13). Todo lo que existe, puesto que es materia y forma, está ordenado según un género y una especie; orden del que se sustrae solamente el Creador (FV III, 11), siendo lo único realmente simple, no compuesto ni de materia ni de forma (FV III, 6).

A la hora de considerar la singularidad antropológica, es ineludible afirmar que el ser humano es, en el conjunto de lo creado, un ser privilegiado. Todas las cosas están sujetas a su potestad (FV I, 2) porque, con su conocimiento, él puede penetrarlo todo. Si bien, como se dijo, el estudio de la materia y de la forma es considerado por Gabirol, en ocasiones, como propedéutico para el conocimiento de la causa final (FV I, 7), en otros momentos se destaca su importancia, puesto que el ascenso del hombre es hasta la primera de las sustancias simples, la Inteligencia universal, cuya forma es la forma universal, y cuya materia es la materia universal.

El conocimiento, para el hombre, es fundamental. En primer lugar, como consecuencia de que mediante el conocimiento el hombre puede participar de los «bellos lugares floridos» (FV III, 57) de las sustancias simples. En segunda instancia, porque el conocimiento del hombre de sí mismo, y por ende de todas las cosas (FV I, 2), produce el retorno de lo semejante a lo semejante. Tal retorno, sustentado en la posibilidad del hombre de cumplimentar, mediante su voluntad particular, la Voluntad de Dios (según dice Gabirol en una de sus poesías religiosas; MILLÁS VALLICROSA, 1948, p. 196), es la causa final de la creación del hombre (FV I, 2).

Este trabajo será dividido en dos secciones. En la primera se expondrá el orden de la creación, y en la segunda aquello que caracteriza al hombre: la posibilidad de, mediante la ciencia y la obra (FV I, 2) producir la resolución de todo en sus principios inteligibles. Cada sección será introducida por una breve presentación de una posición alternativa a la de Gabirol. En el primer caso, se presentará la teoría aristotélica sobre la materia y la forma; en el segundo,

dado que «su doctrina [la de Gabirol] es una de las raras alternativas medievales a la doctrina aviceniense del retorno» (DE LIBERA, 2000, p. 211) se mencionarán los caracteres principales de tal doctrina aviceniense.

## **1. El orden de la creación.**

### **1.1 Materia y forma en Aristóteles.**

Durante el Medioevo, Ibn Gabirol fue conocido en el mundo latino, principalmente, a causa de sus afirmaciones sobre el aspecto central de su ontología: la existencia de una materia universal y una forma universal. Sus más destacados críticos fueron Alberto (en *De causis et processu universitatis* y *Summatotiuistheologiae*) y Tomás (en *De ente et essentia*, *De substantiis separatis* y *Quaestiones disputatae*). Dado que ambos sostuvieron que sus argumentos eran esencialmente aristotélicos (ARMSTRONG, 1983, p. 150), se considerarán las concepciones aristotélicas sobre la materia y la forma.

(1) Los términos de materia y forma son piedras angulares en el pensamiento aristotélico. Son dos términos correlativos, funcionales, formales y contextuales.

«[Son] correlativos en cuanto que no se puede hablar de materia o forma sin más sino de materia por referencia a una forma o forma por referencia a una materia determinada. Funcionales, porque expresan, más que cosas, funciones. Formales, porque el contenido en cada caso [...] determina el sentido de la correlación [...] Contextuales, porque esta analogía [...] se mueve en contextos distintos; y esto, doblemente: contextos particulares –en cada contexto concreto es necesario descubrir qué forma peculiar de oposición se establece; y contextos generales, es decir, diversos niveles de pensamiento» (CALVO MARTÍNEZ, 1968, p. 23).

(2) Tal oposición se establece en tres niveles distintos: ante el movimiento, ante la constitución física de los cuerpos, y ante la estructuración metafísica de las sustancias (CALVO MARTÍNEZ, 1968, p. 13). (3) La separación entre materia y forma resulta de un análisis intelectual y no de un análisis físico; sólo es posible separarlas en la inteligencia humana, y no en la realidad.

(4) La última contextura de la naturaleza son los contrarios (*Física* I 5, 188 a 25-30). Es decir; ni de la materia ni de la forma puede predicarse el ser en sentido absoluto. Es el compuesto el que «es». Sin embargo, el compuesto no puede alcanzar la simplicidad pura que sólo tiene la forma simple. Las sustancias sensibles nunca alcanzan plena determinación, pues su componente material las hace conservar siempre cierta potencialidad.

(5) La forma hace ser lo que es a la sustancia. La forma, definida y limitante, da la realidad a las cosas. Por ende, la ciencia es ciencia de la forma (de las cosas). Sin embargo, la

forma de cada ente individual no es una forma individual única, sino la forma de la especie. Las formas de los individuos son distintas numéricamente, y el principio de individualidad es la materia. (6) La forma es la estructura interna de la substancia, mientras que la materia es posibilidad de ser. Por la recepción de una forma particular, la materia se hace real (*Metafísica* Θ 8, 1049 b 24-26). Siendo indeterminada, la materia es susceptible de sucesivas determinaciones; sin embargo, las posibilidades de cambio son limitadas, porque la materia se halla en cierto modo «ya» determinada al recibir una forma. La materia es un no-ser (*Metafísica* Z 3), pero un no-ser relativo (*Física* I 9, 192 a 31-32), y comienza a ser por la recepción de la forma. La actualidad, pues, siempre precede a la potencia.

(7) La forma aristotélica no es un universal: es la cosa misma. La forma es inmanente a las cosas. (8) El movimiento es un acto imperfecto, derivado del componente material de todo compuesto. (9) El pensamiento es recepción de la forma inteligible, tanto como la sensación es recepción de la forma sensible. Por ende, las substancias sensibles singulares se encuentran limitadas en cuanto a su inteligibilidad, y su opacidad se debe a su componente material (*Metafísica* Z 15, 1039 b-27 – 1040 a 5).

## 1.2 Materia universal y forma universal en Ibn Gabirol.

El centro de la ontología de *Fons Vitae* es la afirmación de una materia y una forma universales. Para comprender a qué se refiere Gabirol cuando hace alusión a ambas, es necesario describir el orden de la creación. El movimiento de la creación es señalado como constando de dos etapas –ontológicamente, y no temporalmente–: un primer paso al que, estrictamente, es posible denominar «creación», y un segundo paso –la «procesión». La creación es el proceso por el cual la Voluntad divina –no una hipóstasis,<sup>2</sup> sino la esencia de Dios en cuanto creadora– imprime, «a partir de la privación al ser [o sea, desde la nada]» (FV V, 6), la forma sobre la materia. La materia sobre la que se produce la creación es co-eterna a Dios. En estado potencial, se encuentra en el conocimiento de Dios –y es por ende infinita. En un cierto momento, dice Gabirol, la materia demuestra un apetito para recibir belleza y bondad (FV V, 32). Ese deseo (FV V, 32) de la materia provoca la creación (SCHLANGER, 1968, p. 272). Sin embargo, la materia no recibe a la Voluntad en sí misma, sino solamente a su proyección: la forma universal. La impresión de la forma sobre la materia es un proceso «violento y necesario» (FV V, 33), en el que la materia apetece la unidad, y la unidad obliga a la forma a expandirse sobre la materia.

---

<sup>2</sup> Munk la llama, explícitamente, «hipóstasis»: «la Volonté, première hypostase de la divinité» (MUNK, 1927, p. 174). Por eso, a continuación, afirma que de ella se produce una «emanación»: «la forme universelle est [...] l'emanation immédiate de l'unité première et absolue, ou de la Volonté divine» (MUNK, S., 1927, p. 210).

La creación, entonces, es al mismo tiempo una respuesta (de Dios a la materia) y un acto libre de Dios.<sup>3</sup> La diferencia entre la materia y la esencia divina no es mayormente desarrollada por Gabirol,<sup>4</sup> pero es de destacar que no se afirma la identidad entre la materia universal y Dios.<sup>5</sup> Sólo se sabe que la materia precede a la acción divina, y que la Voluntad divina colabora con la materia para constituir el ser en acto.

Ibn Gabirol compara a la materia con un libro escrito (FV II, 5). Cuando la Voluntad divina sopla sobre la materia (FV V, 33) las líneas de la forma universal, por la unión de ambas –la materia universal, ahora en acto, finita y por ende limitada, y la forma universal–, se crea la Inteligencia universal. Sin embargo, sólo en cuanto materia y forma de la Inteligencia es posible hablar estrictamente de «materia» y de «forma». La materia infinita no se diferencia de Dios; y además, en cuanto indeterminada, es incognoscible, puesto que todo conocimiento implica determinación (FV I, 5). La forma, por su parte, también considerada en cuanto infinita, es la misma Voluntad divina. Sólo por la mirada atenta («intueor»; FV V, 17) del verbo agente se produce la creación de lo que es, diferenciándose la Voluntad creadora de la forma creada. Como tal creación se produce sobre la materia, finita pero no aún diferenciada, la creación es simultáneamente la imposición de las diferencias en el orden del ser.

Estas diferencias se desarrollan en el segundo momento del proceso de creación, al cual explícitamente se diferencia del primero.<sup>6</sup> La emanación, en *Fons Vitae*, es un proceso dinámico y no substancial. Lo que fluye («defluxio»; FV V, 17) de las sustancias simples –los seres intermediarios entre Dios y las sustancias compuestas–, son sus fuerzas y sus rayos (FV III, 15). Todo lo creado puede ser considerado, desde el punto de vista del Creador, como un bloque único de ser (SCHLANGER, 1968, p. 309). Sin embargo, desde el punto de vista del hombre, lo que existe manifiesta apreciables diferencias. Tales diferencias son consecuencia de la diversificación de las formas a partir de la primera forma universal.

Todo lo que existe posee su propia materia (su propio «ser material»), pero además una materia común. Así mismo, todo lo que existe posee su propia forma, pero además una forma espiritual. Las materias son cinco, cada una con su correspondiente forma. Se encuentra, primero, (i) la materia de las sustancias intermedias: la Inteligencia universal, las tres Almas

<sup>3</sup> G. Vajda afirma: «l'activité créatrice n'est donc pas entièrement libre; elle est limitée para une loi qui s'inscrit dans l'essence de Dieu, a savoir par les possibilités de la création, lesquelles s'incarnent dans la matière, substrat de l'être prenant racine dans l'essence» (VAJDA, 1947, p. 82).

<sup>4</sup> Es de notar una afirmación que aparece en FV V, 42: «materia est creata ab essentia, et forma est a proprietate essentiae, id est sapientia et unitate».

<sup>5</sup> La identidad entre la materia y Dios conduciría a la afirmación de «panteísmo». Sin embargo, «Ibn Gabirol ne peut en aucune manière être accusé de panthéisme. La matière qui est le support de l'être créé coexiste de toute éternité avec l'essence première en ce qu'elle subsiste dans la science divine: mais on ne peut en aucune façon confondre matière et essence première. Il n'y a pas de panthéisme car l'action divine a lieu sur un substrat non divin, bien que celui-ci réside, avant cette action, et selon un mode très mystérieux, dans la science divine. L'être créé n'est pas Dieu» (SCHLANGER, 1968, p. 294).

<sup>6</sup> En *Fons Vitae* IV, 13 es posible leer: «Secundus quod forma creata est, scilicet quia forma est, et esse non est impressio, quia impressio eget sustinente, et esse non praecedit substantiam; et postquam non est impressio, est creatio; et quando esse fit creatione, et esse est proprium formae».

universales (intelectiva, racional y sensible), y la Naturaleza universal. A continuación, (ii) la materia «celeste» (FV V, 3) de la substancia que sostiene los nueve predicamentos (es decir, las nueve categorías aristotélicas, exceptuando a la «ousía»), (iii) la materia universal natural (de los cuatro elementos), (iv) la materia particular natural (de los animales, vegetales y minerales), y (v) la materia particular artificial, de las cosas elaboradas por el hombre.

La materia universal no se encuentra, como una materia más, en el extremo superior del proceso de emanación, sino que engloba a todas las materias. Los diferentes tipos de materia lo son, precisamente, por resolverse en el «concepto» de materia (FV IV, 7). Por su «ser material», todo lo que existe se encuentra íntimamente vinculado con todo lo demás; inclusive, todo lo que existe «es», en cierto grado, todo lo demás. Pero si no es lo mismo todo lo que existe, es por causa de las formas particulares.

Según el modo en que se determina la imposición de la forma en la materia, se forman los géneros y las especies. Idealmente, todos los géneros y todas las especies existen en la Inteligencia antes de toda emanación, puesto que en ella están las formas de todas las cosas. Al desplegarse la Inteligencia, se generan las distintas materias y formas que, en su unión, dan lugar a todo lo existente.

Gabirol dice que aquello que fluye de algo es del mismo género de lo que fluye, pero por su alejamiento del origen de su emanación, constituye una nueva especie. Dado que todas las cosas convienen en ser materiales, «el género generalísimo [es] la materia [...] y la diferencia es la forma [...] El principio de la diferencia y de la diversidad es la materia y la forma» (FV V, 8). Es decir; por cada nuevo nivel que en el descenso ontológico indica la unión de la materia y de la forma, se produce una nueva diferencia –una nueva especie– en el orden del ser.

A partir de la unión de la materia y de la forma, el alejamiento de la Voluntad es creciente. Por tal alejamiento se generan las diferencias en el ser; desde los géneros y las especies, hasta los accidentes. En ese sentido, «la materia es como la silla de lo Uno» («materia est sicut cathedra unius»; FV V, 42). La creación, por ello, es como el reflejo de la figura en el espejo (FV V, 43). A partir de un primer reflejo (la materia universal), se produce un proceso de duplicación de los reflejos. Bajo cada uno, sin embargo, permanece estable la materia universal, oculta pero común a todo lo existente.

## **2. El proceso del retorno.**

### **2.1 La doctrina aviceniana del retorno.**

(1) La doctrina del destino del hombre, como es posible denominar a la doctrina del alma en Avicena (CRUZ HERNÁNDEZ, 1992) ha sido interpretada de modos diversos, a la luz de la consideración presuntamente mística (ANAWATI y GARDET, 1961, p. 4) o esotérica (ANAWATI, 1974) de ciertos textos. (2) El alma, en Avicena, es el principio –inmaterial– de

organización del cuerpo. A la hora de probar la existencia del alma, se encuentran dos tipos de argumentos. El primero, referido a un conocimiento indirecto, tiene como punto de partida las acciones propias del alma. El segundo –conocido como el argumento del «hombre volante» (MARMURA, 2005)– refiere a un conocimiento inmediato, basado en la intuición que de sí mismo tiene el hombre. (3) El alma tiene tres niveles: vegetativa, animal y racional. La función más elevada del alma –la racional–, tiene un carácter receptivo en el conocimiento.

(4) El intelecto humano posee, a la vez, cuatro niveles: intelecto material, en hábito, en acto y adquirido. El primero, el intelecto material, es el intelecto en estado de potencia absoluta frente a los inteligibles. El segundo, el intelecto en hábito, en acto con respecto al intelecto material, está en posesión de los primeros principios evidentes. En tercer lugar se encuentra el intelecto en acto, poseedor de los inteligibles segundos. El último intelecto, el intelecto adquirido, es el intelecto consciente de su actividad intelectual. Dado que está plenamente en acto, Avicena introduce la noción de un Intelecto Agente separado. En él se encuentran todas las formas inteligibles. Ellas son conferidas por el Intelecto Agente al intelecto humano mediante iluminación.

(5) Tal iluminación «no significa una identidad ontológica del conocedor y lo conocido, sino la presencia del supremo Objeto como una luz inteligible en el espejo del intelecto, en el modo de la más alta perfección que es el conocimiento connatural del intelecto [adquirido]» (ANAWATI y GARDET, 1961, p. 116). Esa iluminación del alma por el Intelecto Agente está causada por un movimiento inverso a aquel que procede del Uno: el amor creatural, por el cual se produce el movimiento de ascenso hacia la fuente de la que el flujo del ser había salido (GUERRERO, 2008, p. 255). Dice Avicena: «en cuanto al alma racional, su verdadera perfección consiste en devenir un mundo intelectual, en el cual sean trazadas las formas de todo lo que es, el orden racional que subyace a todo y el bien que todo lo penetra» (IBN SINA, 1927, p. 364).

## **2.2 El misticismo filosófico de *Fons Vitae*.**

La antropología de *Fons Vitae*, cuyo punto de partida filosófico es el alma humana (WIJNHOFEN, 1965, p. 142) se encuentra resumida en los primeros párrafos de la obra. Allí se afirma que, dado que la mejor parte del hombre es su inteligencia, puede –y debe–, conociéndose a sí mismo, conocerlo todo. El resultado de su conocimiento será, para él mismo, su felicidad; y para el conjunto de lo existente, el retorno de lo semejante a lo semejante (FV I, 2). El verdadero contento del hombre, que puede lograrse mediante la sutílización del alma, la concentración de la esencia y la purificación de la imaginación (FV V, 1), es –dice Gabirol– su conato (FV IV, 58).

En la Inteligencia universal están comprendidas las formas de todas las cosas. También en la inteligencia particular están contenidas las formas de todas las cosas (FV I, 8); sin embargo, lo están de manera potencial. La inteligencia humana conoce todas las cosas, pero es ignorante de su propio conocimiento, pues está atrapada en su corporalidad. Tal como la Inteligencia universal conoce las formas de todas las cosas, no conociendo cada cosa individual, sino conociéndose a sí misma, el hombre debe, para conocerlo todo, conocerse a sí mismo.

«La perfección del alma –dice Gabirol– es salir de potencia a acto» (FV I, 3). El hombre, a la vez, conoce todo lo que es (dado que su esencia «contiene todo lo que es»; FV I, 8), y es todo lo que conoce (puesto que el conocimiento es la unión de la forma de quien conoce con aquello que conoce; FV III, 23). El «análisis intelectual» (FV I, 11) es un proceso de recuerdo (FV V, 41) del significado verdadero de cada cosa. Por ello dice el discípulo: «me has hecho patentes altos secretos: el Creador está en todo» (FV V, 38). El secreto, en *Fons Vitae*, es la universalidad de la materia y de la forma.

El paralelismo entre el ser y el conocer indica que, siendo la forma el principio del ser, también es el principio del conocimiento.<sup>7</sup> Pero, además, el límite del conocimiento es precisamente el límite del ser: la materia universal y la forma universal, más allá de las cuales está la incognoscible esencia divina.

«Para Ibn Gabirol, dice Z. Harvey, el misterio último de la metafísica no es acerca de esferas o ángeles, sino acerca del ser humano» (ZEEV HARVEY, 2000, p. 501). El hombre se define por ser el único ser de la creación en quien, como en la primera de las sustancias simples, están comprendidas todas las cosas. «La forma del alma, dice Gabirol, es una forma simple, colectora de todas las formas sensibles [...] capaz de sostener todas las formas sensibles en acto, estando ella misma en potencia» (FV III, 38). El camino del conocimiento es, para el hombre, un camino de retorno. El hombre debe volver al origen todo aquello que existe, y con ello alcanzará él mismo un lugar en la Inteligencia.

Sin embargo, para el hombre el retorno no es de carácter ontológico. La fusión de la inteligencia particular con la inteligencia universal sólo es posible en un plano «ideal» (MUNK, 1927, p. 178), puesto que ambas son de distinta naturaleza. El conocimiento intelectual es la perfección del alma, pero –y tal es el sentido del conceptualismo (BONILLA Y SAN MARTÍN, 1910, p. 119) de nuestro autor– «retenido por la materia que lo sostiene, el hombre no se puede perder en el infinito de la divinidad; la materia universal es el límite de su conocimiento» (SCHLANGER, 1968, p. 306). La felicidad perfecta es el saber mismo, en la «unión intelectual con Dios» (TORROBA B. DE QUIRÓS, 1977, p. 30).

---

<sup>7</sup> No debe creerse, sin embargo, que el paralelismo del ser y del conocer conduce a una identificación del plano lógico y el plano metafísico; ambos son dos niveles distintos de pensamiento (CANTARINO, 1967, p. 56).

## **Conclusión**

Este trabajo pretendió presentar, de modo extremadamente resumido, las perspectivas teóricas sobre la materia y la forma en Aristóteles y sobre el alma singular en Avicena. El objetivo no ha sido realizar una comparación general con Ibn Gabirol, sino solamente exponer los grandes trazos de dos doctrinas frente a las cuales *Fons Vitae* expone una teoría relativamente novedosa. A modo de conclusión se encuentran los siguientes puntos.

(1) En Gabirol, como en Aristóteles, los principios de la materia y de la forma resultan centrales. Como en el Estagirita, se definen de manera relacional, y a partir del análisis intelectual, puesto que la materia y la forma no se separan en los entes (FV I, 16). Ibn Gabirol afirma que, si bien materia y forma no existen de modo autónomo una con respecto a la otra, podemos pensar en ambas de modo independiente. De hecho, si bien materia y forma son creadas conjuntamente, se acepta una forma potencial –sin materia–, y una materia potencial –sin forma.

Al contrario que en Aristóteles, el principio de individuación es, en Gabirol, la forma –y no la materia. La forma es el «ser», entonces, en un doble sentido: hace ser a lo que es, y lo hace ser aquello que es –y no otra cosa. Por ende, si bien el conocimiento se produce por la unión de la forma del conocedor con la forma de lo conocido, el verdadero saber refiere a la universalidad de la materia primera. Al contrario que en Aristóteles, el movimiento no surge de la materia, sino de la forma, y no es –siendo la forma proyección de la Voluntad– un acto de imperfección, sino que su desaparición, en el extremo inferior de lo existente, denota la ausencia del impulso divino.<sup>8</sup>

(2) Tanto Gabirol como Avicena pueden ser pensados como exponentes de la denominada «mística natural» (ANAWATI y GARDET, 1961, pgs. 95 y 96). Para ambos autores, la felicidad del hombre consiste en recordar de dónde ha venido y en el retorno a su lugar original (NASR, 1964, p. 259.) Por lo demás, en ninguno de los dos la unión con lo inteligible implica una identificación o un devenir lo otro (BONMARIAGE, 2002, pgs. 99 a 112). Sin embargo, la diferencia central consiste en que, según Gabirol, el alma humana no debe retornar al mundo inteligible para lograr la resolución de todo en sus dos raíces –la materia universal y la forma universal–: ella misma es, intelectualmente, el universo, y por ello la resolución de todo es intelectual («non in actu, sed in opinione»; FV I, 6). Como consecuencia de ello, mientras que en Avicena la filosofía teórica concluye en una filosofía y una virtud práctica (GUERRERO, 1990/1991, p. 108) no se encuentra lo mismo en *Fons Vitae* (BONILLA Y SAN MARTÍN, 1910, p. 175).

---

<sup>8</sup> Sin embargo, la ausencia de movimiento no es solamente producto de la lejanía con respecto al Principio, sino también del retorno: «est circa voluntatem perfectam et tunc qui scit motus eius et durat eius delectatio» (FV V, 35).

**Abstract.**

This paper intends to analyze the problem of ontological and anthropological singularity within *Fons Vitae* by Ibn Gabirol. First, some remarks are made about the Aristotelian conception of ontological singularity and the Avicennian conception of anthropological singularity. That will help to thoroughly grasp Gabirol's thought on this particular point.

According to Ibn Gabirol, matter and form are the principles of being. Both represent the horizon of conceptual resolution of all reality. Both define the totality of what exists, because the most hidden is the universal matter, while the most evident are the sensitive forms. Form gives its being to all existing things. At the same time, it reveals the presence of the Divine Will. Through intellectual analysis, man can know –in increasingly degree– what he is. Thus, he approaches the intelligible world, enacting the return of each one to what it is similar to each one in the intelligible ambit.

**Key words.**

Ibn Gabirol; Aristotle; Avicenna; Singularity; Matter and Form; Philosophical Mysticism.

**Bibliografía.**

ANAWATI, G.-C., y GARDET, L. 1961. *Mystique musulmane: Aspects et tendances. Experiences et techniques*. Paris: J. Vrin.

ANAWATI, G.-C. 1974. Un cas typique de l'esoterisme avicennien. Sa doctrine de la résurrection des corps. En: ANAWATI, G.-C., *Études musulmanes*. Paris: J. Vrin.

ARISTÓTELES. 2011. *Metafísica*. Traducción de H. Zucchi. S. M. de Tucumán: Debolsillo.

ARISTÓTELES. 2005. *Física*. Traducción de U. T. Osmanczik. Coordinación de Humanidades. Programa Editorial: México DF.

ARMSTRONG, A. H. 1983. *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Eudeba.

BONILLA Y SAN MARTÍN, A. 1910. *Historia de la filosofía española: Siglos VIII-XII: Judíos*. Madrid: Biblioteca de Derecho y de Ciencias Sociales.

BONMARIAGE, C. 2002. L'intellection comme indentification. Mulla Sadra vs. Avicenne. En: JANSSENS, J. L., y DE SME, D. *Avicenna and his heritage: Acts of the international colloquium Leuven/Louvain-la-Neuve*. Bélgica: Leuven University Press.

CANTARINO, V. 1967. Ibn Gabirol's Metaphysic of Light. *Studia Slavica*, París, nº 26, pgs. 49 a 71.

CALVO MARTÍNEZ, T. 1968. La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el De anima. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, vol. 3 nº 3, pgs. 11 a 25.

CRUZ HERNÁNDEZ, M. 1992. El problema de la auténtica filosofía de Avicena y su idea del destino del hombre. *Revista de Filosofía*, Madrid, vol. 8, pgs. 235 a 256.

DE LIBERA, A. 2000. *La filosofía medieval*. Buenos Aires: Docencia.

GUERRERO, R. R. 2008. Avicena: sobre el amor. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol. 25, pgs. 245 a 261.

GUERRERO, R. F. 1990/1991. Metafísica y profecía en Avicena. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol. 8, pgs. 87 a 112.

IBN SINA. 1927. Metafísica: libro IX, capítulo 7. En: MUNK, S. *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*. Paris: J. Vrin.

IBN GABIROL. 1892. *Fons Vitae*, ed. C. Baeumker. En: (Baeumkers). BGPhM.

IBN GABIROL, S. 1987. *La Fuente de la Vida*. Barcelona: Ríopiedras.

LOBEL, D. 2007. *A sufi-Jewish dialogue: philosophy and mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

MARMURA, M. E. 2005. Avicenna's 'Flying Man' in Context. En: MARMURA, M. E. *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Binghamton-New York: Global Academic Publishig.

MILLÁS VALLICROSA, J. M. 1948. *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid-Barcelona: Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo.

MUNK, S. 1927. *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*. Paris: J. Vrin.

NASR, S. H. 1964. *An introduction to islamic cosmological doctrines*, Cambridge: Harvard University Press.

VAJDA, G. 1947. Introduction à la pensée juive du moyen âge. Paris: *Études de philosophie médiévale*.

SCHLANGER, J. 1968. *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*. Leiden: E. J. Brill.

TORROBA B. DE QUIRÓS, F. 1977. Salomón Ibn Gabirol, llamado 'Avicebrón'. En: TORROBA B. DE QUIRÓS, F. *Los judíos españoles*. Madrid: Talleres Gráficos Gómez.

WIJNHOFEN, J. 1965. The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol. *The Journal of Religion*, Chicago, vol. 45, n° 2, pgs. 137 a 152.

ZEEV HARVEY, W. 2000. Filosofía y poesía en Ibn Gabirol. *Anuario Filosófico*, Navarra, vol° 33, n° 67, pgs. 491 a 504.