

ALGUNOS ASPECTOS DE LA RELACIÓN ENTRE MAIMÓNIDES E IBN BĀYĀ

Joaquín Lomba Fuentes
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

En el presente trabajo tratamos de subrayar la relación entre Maimónides y Avempace. Ambos ponen el fin del hombre en la vida teórica, en la adquisición de las virtudes intelectuales y en la unión con el Intellecto Agente, que consideran un don de Dios. Igualmente, ambos insisten en la necesidad de adquirir las virtudes morales, que son un medio para lograr las intelectuales y para la formación de la vida social. Finalmente, ambos autores coinciden en el valor que tiene la soledad para el sabio.

Palabras clave: Maimónides, Avempace, virtud, soledad.

ABSTRACT

In this work we try to emphasise the relationship between Maimonides and Avempace. Both authors put man's end in the theoretical life, the acquisition of the intellectual virtues and the union with the Agent Intellect they consider as God's gift. Also both insist in the necessity of acquiring the moral virtues, which are a way to get the intellectual ones and the acquisition of the social life. Finally, both authors coincide in the value of the solitude for a wise man.

Key words: Maimonides, Avempace, virtue, solitude.

Es obvia la admiración que Maimónides profesaba por ciertos filósofos musulmanes, concretamente por al-Fārābī e Ibn Bāyā, Avempace, en cuanto fieles seguidores y comentaristas de Aristóteles, al que llama el «príncipe de los filósofos». Dice en una carta dirigida a su amigo Samuel ibn Tibbon:

Los libros de Aristóteles son raíz y fundamento de todos los libros de ciencia actuales; mas no son comprensibles por sí solos salvo acompañados de sus comentarios, el comentario de Alejandro de Afrodisia, el de Temistio, la exposición de Averroes. Aparte de las obras mencionadas [...] pertenecen a la filosofía antigua y no conviene perder el tiempo con ellos. [...] Como norma general debo decirte que no estudies obra alguna de lógica salvo la compuesta por Abū Naṣr al-Fārābī, porque cuanto ha escrito en general y esencialmente el *Sefer ha-hihalot ha-minsaot* (*Libro de los principios de lo existente*) es harina en flor. Cabe que un hombre comprenda y se ilustre por medio de sus palabras, pues fue un hombre destacado por su sabiduría. Igualmente Abū Bakr ibn al-Šā'ig ibn Bāyā fue un gran filósofo; sus palabras y sus escritos todos son correctos para el que entiende y rectos para los que procuran conocimiento.¹

Para Maimónides era clara su predilección por Aristóteles, ante todo, pero a condición de contar con los comentarios citados en el texto anterior, aparte de los de Alejandro de Afrodi-

1 *Carta a Samuel b. Tibbon*, Trad. Calos del Valle, Córdoba, 1989, 33-34.

sia y Temistio, sobre todo, los de al-Fārābī, Averroes e Ibn Bāḡyā. Mucho se ha escrito sobre la conexión entre ambos autores. Véase, por ejemplo, la tesis de Lawrence Victor Berman, dirigida por Salomón Pines sobre la comparación entre la filosofía política de ambos.² Y del mismo Pines sus estudios sobre los límites del conocimiento en Ibn Bāḡyā y Maimónides.³ O el trabajo sobre ciertos aspectos de la psicología en ambos autores de Blaustein⁴ o el estudio de Shifman, viendo a Ibn Bāḡyā como una de las fuentes de la *Guía de perplejos*,⁵ y el trabajo de Kraemer sobre la perfección humana en ambos pensadores.⁶

Esta conexión con el pensamiento musulmán choca con el silencio que muestra ante sus predecesores judíos hispanos cuyos paralelos son evidentes, sobre todo con Ibn Paquāda, como han mostrado ya algunos autores, entre ellos Jakob Guttman,⁷ Zifroni⁸ y yo mismo en la ponencia que presenté en el Congreso celebrado en Buenos Aires con motivo del octavo centenario de su muerte.⁹

Quedan muchos puntos por estudiar en esta relación entre Ibn Bāḡyā y Maimónides, pero ahora quisiera detenerme en algunos que abocarán al final a la filosofía política de ambos, subrayando algunos pocos puntos distintos y más concretos respecto al más general de Berman en su citada tesis *Ibn Baja and Maimónides. A chapter in the History in the the History of political Philosophy*. Esta breve exposición podrá, por otro lado, ayudarnos a comprender ciertos aspectos de la política de Ibn Bāḡyā.

Ante todo, hay que partir del hecho de que para ambos autores, siguiendo a Aristóteles, el fin del hombre es la vida teórica y, por consiguiente, las virtudes por excelencia son las intelectuales. Dice Maimónides en la *Guía de perplejos*:

la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies inteligibles que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En eso estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad y por ella el hombre es realmente hombre.¹⁰

Ibn Bāḡyā abunda en casi todas sus obras en la misma idea. Por ejemplo, una de las muchas citas que se podrían aducir es aquella de su *Risāla fi-l-gāyat al-insāniyya (Sobre el fin del hombre)*:¹¹

2 Berman, L.V. *Ibn Bāḡyā and Maimonides: A Chapter in the History of Political Philosophy*, Tel Aviv, 1977.

3 Pines, S., «The limitations of Human Knowledge according to al-Fārābī, Ibn Baja et Maimónides», en *Studies in Medieval Jewish History and Literature (1979)*, Cambridge, pp. 82-109; «Les limites de la Métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Baja et Maimonide; sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Themistius» en *Sprachen und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI Internationalen Kongresse für Mittelalterliche Philosophie*, Berlín- New York, 1981, pp. 11-225.

4 Blaustein, M., «Aspects of Ibn Baja's Theory of Apprehension», en *Maimonides and Philosophy*, Ed. Pines, S. y Yovel, Y., Dordrecht-Boston-Lancaster, 1986, pp. 202-212.

5 Shifman, Y., «Ibn Bāḡyā as a Source of Maimonides' Commentary to the *Guide*, III, 51,54» en *Tarbiz*, 60 (1991), pp. 225-235 (en hebreo).

6 Kraemer J.L. «Ibn Baja y Maimónides: sobre la perfección humana», en *Congreso Internacional de las tres culturas*, Toledo, 1982, pp. 237-245.

7 Guttman, J. «Mose ben Maimon und seine jüdischen Vorgänger», en *Mose ben Maimon*, VVAA, vol. 2, pp. 198-242

8 Zifroni, Prólogo a su edición del *Hotot ha-lebabot (Deberes de los corazones)*, Jerusalén, 1928.

9 Lomba, J., «Maimónides e Ibn Paquāda. Una relación desconocida», en *Congreso Internacional sobre Maimónides*, 21, Mayo, 2004. Universidad de Buenos Aires, Argentina (Actas en prensa).

10 *Guía de perplejos*, Trad. D. Gonzalo Maeso, Editora Nacional, Madrid, 1984, III, 54, p. 561.

11 Avempace: *Sobre el fin del hombre*, en *Avempace: Carta del adiós y otros tratados*, Trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 2005, p. . En adelante citaré esta obra de este modo: en *Carta del adiós*, op. cit, poniendo delante el título del tratado contenido en esta obra, salvo cuando se trate directamente de la *Carta del adiós*, en cuyo caso irá citada solamente *Carta del adiós*, op. cit.

el fin humano es uno solo, el cual es el principal, y cada uno de los otros fines, sean cuales sean, son servidores [de éste], pues el hombre señor por naturaleza es el que está preparado para este fin [...]. Se demostró en muchos lugares que aquel fin es eterno y no tiene ni generación ni corrupción y es o los inteligibles o uno de ellos». ¹²

Y en *El régimen del solitario* dice:

la sabiduría es el estado más perfecto de las formas espirituales humanas [...] no se trata de un estado cualquiera sino más bien de la perfección absoluta». ¹³

Y en la *Carta del adiós* describe la excelsitud de la ciencia, de estas virtudes intelectuales, de esta manera:

No conocemos nada mejor que nuestra dedicación [a la ciencia], la cual es superior al resto de otras clases de oficios, y que los hombres reconozcan que la ciencia es la más excelsa de las cosas humanas, pues la gente más noble reconoce que la ciencia verdadera es algo superior y digno, sea cual sea su utilidad o provecho o cualquiera de las cosas que encontramos que dijeron anteriormente [los hombres] acerca de la ciencia. Siempre tendremos la esperanza de lograr [con ella] algo grande, aunque no sepamos qué es lo que conseguimos, salvo que no hallamos para su grandeza un lugar [apropiado] en el alma ni podemos expresar lo que es, debido a su grandeza, excelsitud y espléndida belleza. Y ésto, hasta el punto de que algunos hombres están convencidos de que viene a ser como una luz que asciende hasta el cielo. ¹⁴

Ahora bien, estas virtudes intelectuales, este fin supremo del hombre, como se ha visto en los textos citados, suponen una visión suprema de los inteligibles, tratándose en ambos autores de la unión del hombre con el Intelecto Agente, al cual define Maimónides de una manera casi idéntica a Ibn Bāyḡa, con estas palabras:

Demostrado que Dios, exaltado y magnificado sea, es «Intelecto en acto», y nada tiene «en potencia», como está claro y se demostrará, de manera que es inadmisibile que perciba unas veces y otras no, sino que siempre es como decimos, síguese de ahí que Él y lo percibido son una misma cosa, su esencia, y esa misma acción de percibir, por la cual es llamado «inteligente», es el «intelecto mismo», asimismo su esencia. Por consiguiente, El es perpetuamente «intelecto, inteligente e inteligible». Está claro, igualmente, que siendo estos tres numéricamente «uno», no se aplicará solamente al Creador, sino a todo intelecto [...]. Consiste en ser siempre intelecto en acto, sin impedimento en la percepción, ni intrínseca ni extrínsecamente. Consecuencia: Él es siempre y perpetuamente inteligente, intelecto e inteligible; Su esencia misma es el sujeto inteligente, es lo inteligible y es el intelecto, como obviamente ocurre en todo intelecto en acto. ¹⁵

En efecto, Ibn Bāyḡa define así al Intelecto Agente en su *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*:

En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto, pues lo que se entiende de ese Intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple, ya que carece de la relación que lo ata con la forma que hay en la materia. ¹⁶

12 *Tratado sobre el fin del hombre*, en *Ibn Bāyḡa: Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, op. cit., p. 108.

13 *Ibn Bāyḡa, El régimen del solitario*, Trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997, p. 149.

14 *Carta del adiós*, op. cit., p. 27.

15 *Guía*, op. cit., p. 188.

16 *Tratado de la unión*, en *Carta del adiós*, op. cit., p. 93.

A este propósito, el conocimiento y unión con el Intelecto Agente ¿Suponen en ambos autores el conocimiento de Dios? En otras palabras: El Intelecto Agente ¿es idéntico a Dios, una visión filosófica del mismo o un intermediario entre la divinidad y el hombre? En Maimónides parece clara la identificación. En Ibn Bāyña queda dudosa. Sin embargo, por un lado, dada la admiración de Maimónides respecto a aquel y, por otro, supuesto que éste recomienda la lectura de Aristóteles acompañada de los comentarios de Alejandro de Afrodisia, el cual admitía esta identificación, podemos sospechar que Ibn Bāyña identificó filosóficamente al Intelecto Agente con Dios. Un texto que nos puede aclarar más esta identificación, de su tratado *Sobre la felicidad en la otra vida*:

El régimen político supone una gran ayuda para el ser del intelecto del hombre, principalmente [si se trata de] la ciudad perfecta y del régimen perfecto cuya finalidad última es la existencia del intelecto por medio de muchos inteligibles, el primero de los cuales es Dios, sea honrado y ensalzado, así como sus ángeles, sus libros, sus enviados y todas sus creaturas.¹⁷

Ahora bien, la adquisición de estas virtudes intelectuales, la visión suprema de los inteligibles y del Intelecto, no es en Ibn Bāyña obra exclusivamente del hombre, del esfuerzo racional y científico, sino que dependen de un don gratuito de Dios:

Es claro que el Intelecto que es uno, es un premio y don de Dios [que concede] a sus siervos que le tienen satisfecho [...]. Al que obedece a Dios y hace lo que le complace, El le premiará con este Intelecto y pondrá ante él una luz para que le guíe. Y quien desobedezca a Dios y realice los actos que no le complacen, será privado de [este Intelecto] y permanecerá en medio de las tinieblas de la ignorancia que le envolverán, hasta que se separe del cuerpo, estando privado de él y siendo objeto de la ira de [Dios]. Y ésto tiene grados que la reflexión no puede alcanzar. Por lo cual Dios ha completado el conocimiento por medio de la ley [religiosa]. En cambio, aquél a quien Dios da este Intelecto, cuando se separa del cuerpo, continúa siendo una cierta luz que alaba a Dios y le glorifica, en compañía de los profetas, de los justos, de los mártires y de los santos. ¡Qué hermosa compañía!¹⁸

Y tiene muy claro Ibn Bāyña qué sea un don de Dios. Dice en *El régimen del solitario*:

son dones divinos con los que Dios Altísimo distingue a las creaturas que El quiere, sin que el hombre tenga en ello participación alguna.

Y añade unas líneas más adelante:

por dones divinos se entienden aquéllos de los que no es posible que el hombre sea su causa.¹⁹

Todo lo cual recuerda el pasaje de Maimónides en su *Guía*, en que compara los distintos grados de conocimiento de Dios y de la Verdad, con los que se acercan al castillo en cuyo centro se encuentra el Señor del mismo.²⁰ En el itinerario hacia el interior de dicho Castillo, algunos, muy pocos, tras estudiar metafísica, dice lo siguiente:

algunos, en fin, habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar en donde se encontraba el rey, es decir, la mansión misma de éste. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta allí, no podían ni ver ni hablar al soberano, viéndose precisados todavía a efectuar otras gestiones indispensables, y sólo entonces lograban comparecer delante de Su Majestad, verle a distancia o de cerca, oír su palabra o hablarle.

17 *Sobre la felicidad en la otra vida*, en *Carta de adiós*, op. cit., p. 123.

18 *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, en *Carta del adiós*, op. cit., p. 89.

19 Ibn Bāyña, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 151.

20 *Guía de perplejos*, op. cit. p 547 y ss.

Lo cual quiere decir que solo el esfuerzo humano no sirve para contemplar al Señor, sino que se le vislumbra, a veces, otras no se le ve y, por fin, algunos logran contemplarlo fugazmente. Lo cual ya lo anunció en la misma introducción de la *Guía*:

Ni pienses que tales misterios sean conocidos en toda su amplitud por uno solo de nosotros, sino que, a veces, la verdad brilla hasta imaginárnosla tan clara como el día, pero otras la oscurecen la materia y la rutina hasta sumirnos en una noche lóbrega, como anteriormente estábamos, semejantes a quien, sumergido en tétrica noche, ve fulgurar relámpago tras relámpago. Hay personas que ven centellear ese fulgor una y otra vez, como si la luz los envolviera sin intermisión ni tregua, y para ellos la noche es como el día, supremo grado de profecía al que se refiere la expresión: «Pero tu quédate aquí conmigo» (Dt 5, 31, o v. 28), del que dijo: «Su faz se había hecho radiante, etc» (Ex 34, 29). Los hay asimismo a quienes en toda su nocturnidad ese relámpago relumbra una sola vez; es el grado de quienes se dijo: «Se pusieron a profetizar, una sola vez» (Nm 11,25); y, finalmente, los que entre una y otra fulguración, ven transcurrir intervalos mayores o menores. Pero hay también quien no alcanza un grado tal que su noche sea iluminada por un solo relámpago, sino que como un cuerpo pulimentado u objeto semejante, cual piedras preciosas, que brillan en la oscuridad nocturna, e incluso esa tenue luz que sobre nosotros resplandece, no es permanente, dado que alternativamente brilla y desaparece, como la refulgencia de llameante espada (Gn 3, 24). A este tenor varían los grados en los hombres perfectos. En cuanto a aquellos que no perciben la luz ni un solo día, sino que andan errantes en la noche, de quienes se dijo: «No saben ni entienden, andan en tinieblas» (Sal 82, 5), para los cuales la verdad se halla totalmente encubierta, por manifiesta que esté, según lo dicho: «Y ahora no ven la luz que resplandece en los cielos» (Jb 37, 21), y son la mayoría de los hombres, de éstos se prescinde totalmente en este Tratado.²¹

Se trata, por tanto, de un salto cualitativo por encima de las fuerzas normales humanas, con las que se llega a la ciencia, con el λόγος, *ratio*, para remontarse a la metafísica con el νοῦς, *intellectus*, con el que se puede contemplar a Dios, e incluso, con la ayuda de divina, por encima de ese νοῦς con el que se alcanzan los inteligibles. Es en su *Tratado de lógica* donde Maimónides define gradualmente, por orden de dignidad ascendente, la lógica, las matemáticas, la física y finalmente la metafísica que define así:

La ciencia divina se divide en dos partes. Una es la consideración de todo lo que es y no es un cuerpo ni una potencia de un cuerpo. Es el discurso sobre lo que depende Dios, sea su nombre glorificado- y también sobre los ángeles, según la opinión de ellos, pues no creen que los ángeles sean cuerpo, pero los llaman «inteligencias separadas» —quiere decir por esto que están separadas de la materia—.

La segunda división de la ciencia divina considera las causas más alejadas de todo lo que comprenden las otras ciencias. Ellos llaman también a la ciencia divina a lo que está después de la naturaleza (μετὰ τὰ φυσικὰ).²²

Esta cima solo será alcanzada por aquellos que entran en la cámara del Señor y, algunos de ellos, por favor divino, podrán superarla viendo al dueño del palacio en persona y claramente. Y ello, de un modo parecido a como Ibn Bāyġa establece los tres niveles de formas y por tanto de actitud de los seres humanos: las materiales, las espirituales-rationales (que pueden alcanzar la ciencia) y las intelectuales, tal como nos los presenta en *El régimen del solitario*.²³ Clasificación que, por cierto coincide aproximadamente con las cuatro clases de hombres que presenta Maimónides en la *Guía*.²⁴

21 *Guía, Introducción*, op. cit. p. 60.

22 *Traité de logique*, Trad de R. Brague, Desclé de Brouwer, Paris, 1996, p. 98.

23 *El régimen del solitario*, op. cit. pp. 115 y ss.

24 *Guía*, op. cit. p. 560 ss.

Ahora bien, junto a estas virtudes intelectuales colocan ambos, Maimónides e Ibn Bāỵyā, siguiendo también a Aristóteles, las morales. Y ello en tres sentidos. Primero, porque las intelectuales radican en la razón e intelecto. Segundo, porque las morales se incardinan en el alma concupiscible. Tercero, por el papel que desempeñan en la vida humana.

En cuanto a lo primero, el que las virtudes intelectuales se sitúen en la razón e intelecto, queda claro por lo dicho hasta ahora: el fin del hombre es la contemplación de los inteligibles mediante la ciencia y la sabiduría, las cuales solo pueden alcanzarse por aquellas facultades superiores.

Respecto a lo segundo, que las virtudes morales, en cambio, se sitúan en el ámbito del alma concupiscible, así se expresa Maimónides en su *Ética*:

En cuanto a las virtudes son de dos tipos: las virtudes morales y las virtudes racionales, a las cuales se oponen dos suertes de vicios. Las virtudes racionales tienen su sede en la parte intelectual, como es la sabiduría, que es el conocimiento de las causas lejanas de las cercanas una vez que ya se conoce la existencia de la cosa y se investiga en sus causas. Otra (virtud racional) es la inteligencia, de la que se deriva la razón especulativa, que nos es inherente por naturaleza, quiero decir, los primeros principios. De ella deriva también el intelecto adquirido, no siendo éste el lugar para su tratamiento. Otras (virtudes racionales): la sagacidad y la vivacidad de espíritu, esto es, la capacidad de entender y comprender rápidamente una idea sin apenas tiempo o en un tiempo corto. Los vicios de esta facultad son lo inverso lo contrario de estas (virtudes).

Las virtudes morales se encuentran sólo en la parte concupiscible. La parte sensitiva no es en este respecto más que una servidora de la parte concupiscible. Las virtudes de esta parte son muy numerosas: el celo, esto es, el temor del pecado, la generosidad, la honradez, la modestia, la humildad, el contentamiento, que es lo que llamaron los sabios riqueza, cuando dicen «¿Quién es el rico? El que se contenta con su parte» (Abot, 4, 1); la fortaleza, la fidelidad y otras. Los vicios que corresponden a esta parte (del alma) son aquellos que (pecan) por defecto o por exceso respecto de estas (virtudes).²⁵

E Ibn Bāỵyā dice algo similar:

las virtudes morales únicamente son asunto del alma animal.²⁶

Por eso, para éste, las virtudes morales, en primer lugar son comunes a hombres y animales. Así, estas virtudes, dice en *El régimen del solitario*:

se dan en muchos animales algunas acciones que se obtienen con ella, como es la vergüenza en el león, la vanidad en el pavo real, el hacer caricias en el perro, la nobleza en el gallo, la astucia en el zorro.²⁷

La diferencia está en que el hombre es libre por esencia y todas sus acciones están regidas por el conocimiento y la libertad, cosa que no ocurre en los animales. Y es que el concepto de libertad total humana es un principio que ambos, Maimónides e Ibn Bāỵyā, sostienen en todo momento. Dice éste en *El régimen del solitario*:

Todos los actos que pertenecen al hombre por naturaleza y que le son característicos son [los que lleva a cabo] con libertad y ninguna acción del hombre hecha con li-

25 *Maimónides. Ética*, Trad. de C. Del Valle, Ministerio de Cultura, Madrid, 2004, p. 70.

26 *El Régimen del solitario*, op. cit., p. 48.

27 *El Régimen del solitario*, op. cit., p. 93-94..

bertad se encuentra en las demás especies de cuerpos. Así pues, las acciones propiamente humanas son las hechas con libertad y todo lo que realiza el hombre con libertad es acción humana, siendo acción humana la que se lleva a cabo con libertad. Y entiendo por libertad, la voluntad que nace de la reflexión.²⁸

Y Maimónides repite el mismo tema en numerosas ocasiones; por ejemplo:

Pero yo sé que en una cosa están de acuerdo nuestra Torá y los filósofos griegos, y corroboran su verdad argumentos perentorios, a saber, que las acciones del hombre dependen exclusivamente de él, que no hay nada que lo constriña a (realizar tales acciones).²⁹

Y, un poco más adelante, insiste:

La verdad incontestable es que todas las acciones del hombre dependen de él mismo. Si lo quiere, lo hace; y, si no quiere, no lo hace, sin que haya nada que lo constriña.³⁰

Por fin, en tercer lugar queda el papel que desempeñan las virtudes morales en la vida humana. Y, ante todo, su finalidad es como preparación y paso previo para la adquisición de las intelectuales. Dice Maimónides en la *Guía*:

Queda expuesto e incluso probado, que las virtudes morales son la base de las racionales, y la adquisición de las verdaderamente tales, quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno.³¹

Algo similar afirma Ibn Bāyġa:

las virtudes morales únicamente son asunto del alma animal. Por eso el hombre divino debe necesariamente ser excelente en las virtudes morales, pues si no es perfecto en estas virtudes y el alma animal contradice a la razón, esta acción resulta ser defectuosa, prohibida o incluso no existe en absoluto, además de que tal acción le resultaría al hombre repugnante y difícil [de llevar a cabo], porque el alma animal escucha sumisa al alma racional por naturaleza, salvo en el hombre que se sale del cauce natural como es el de costumbres salvajes.³²

Pero, aparte de ser las virtudes morales un medio y una condición necesaria para el que ha logrado las virtudes intelectuales, tiene otro papel fundamental en Maimónides e Ibn Bāyġa, a saber: su función social. Para lo cual es preciso dejar bien asentado que el hombre es esencialmente un ser social. Dice Maimónides:

Claramente se ha proclamado que el hombre es por naturaleza un ser sociable y ésta le impone vivir en comunidad; no es como los demás animales, para los que la reunión en sociedad no presenta una necesidad.³³

Lo cual coincide casi literalmente con lo que dice Ibn Bāyġa en *El régimen del solitario*:

Se hizo evidente que el hombre es social por naturaleza y en la ciencia política quedó patente que todo aislamiento es malo. Sin embargo, ésto es así únicamente por

28 *El Régimen del solitario*, op. cit., p. 106.

29 *Ética*, op. cit., p. 110.

30 *Ética*, op. cit., p. 111.

31 *Guía*, op. cit., p. 116.

32 *El Régimen del solitario*, op. cit., p. 48.

33 *Guía*, op. cit., p. 354.

esencia, pero accidentalmente [el aislarse puede] ser bueno, como ocurre en muchas cosas que se dan en la naturaleza.³⁴

Luego volveremos al tema del solitario, común también a Ibn Bāyḫa y Maimónides. De momento, nos quedaremos con el principio de que las virtudes morales lo que hacen es facilitar la convivencia, armonizar la sociedad, infundir la paz en ella. Dice Maimónides en su *Ética*:

[Dice el Profeta Zacarías] «Así dice el Señor de los ejércitos: El ayuno del cuarto, el ayuno del quinto, el ayuno del séptimo y el ayuno del décimo mes se trocarán para Judá en gozo, alegría y fiesta. Amad la verdad y la paz» (Zac. 8, 19). Has de saber que por la «verdad» está designando aquí a las virtudes intelectuales, porque son verdaderas e inmutables, tal como hemos mencionado en el capítulo segundo. En cambio, por la «paz» señala las virtudes morales por cuyo medio hay paz en el mundo.³⁵

Solo que esas virtudes morales han sido ratificadas por la Ley de Moisés, el mayor de los filósofos, el que más ha alcanzado la contemplación de los inteligibles, sin intervención de la imaginación.³⁶

El que las virtudes morales sean un medio para la convivencia social, también es un principio sostenido claramente por Ibn Bāyḫa.

Los que tienen virtudes [morales], dado que se bastan a sí mismas en la mayoría de las ciudades, son útiles a los demás y son, en suma, gente eficaz [...]. Es por las virtudes morales como se consigue la buena convivencia social en la cual consiste la perfección de la ciudad.³⁷

Por eso, quienes buscan solo la convivencia social, prescindiendo del fin último intelectual con respecto al cual son un medio, se quedan a medio camino y reciben únicamente una recompensa política de los demás. En cambio, como en Maimónides, el hombre perfecto debe tener las virtudes intelectuales, por encima de todo, pero también las morales:

Por eso el hombre divino debe necesariamente ser excelente en las virtudes morales, pues si no es perfecto en estas virtudes y el alma animal contradice a la razón, esta acción resulta ser defectuosa, prohibida o incluso no existe en absoluto, además de que tal acción le resultaría al hombre repugnante y difícil [de llevar a cabo], porque el alma animal escucha sumisa al alma racional por naturaleza, salvo en el hombre que se sale del cauce natural como es el de costumbres salvajes.³⁸

Algunos han afirmado que Ibn Bāyḫa no hizo como Maimónides, al abandonar la ley religiosa para el pueblo. Creo que no es así. Incluso diría que la puso también para el sabio. Lo que ocurre es que, en primer lugar, no le preocupó como a Maimónides el tema social y político de su momento, pues como diré luego, lo vio imposible de corregir; y, en segundo término y, como consecuencia, lo que le importaba más era la ciencia y la sabiduría, lo cual se entenderá mejor, cuando hable a continuación del tema del solitario. Afirma Ibn Bāyḫa:

Nuestros honrados antepasados dijeron que la posibilidad es de dos clases: [una] clase natural y [otra] divina. La natural es la que se consigue por la ciencia, pudiendo el

34 *El Régimen del solitario*, op. cit., p. 169.

35 *Ética*, op. cit., p. 83.

36 Para Maimónides los Profetas reciben la revelación de Dios a través de la razón y de la imaginación. Solamente Moisés la recibió directamente a la razón e intelecto, sin intervención de la imaginación, como el resto de los profetas. Por eso es el máximo filósofo y el mejor legislador, a la manera del φιλόσοφος βασιλεύς o Filósofo Rey de Platón.

37 *Carta del adiós*, op. cit., p. 43.

38 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 108.

hombre conocerla por sí mismo. La divina es la que se logra únicamente con la ayuda de Dios. Por eso Dios envió a sus emisarios e instituyó a sus profetas para que nos informasen a todos los hombres de las posibilidades divinas, porque quiso, ensalzado sea su nombre, completar el más excelso de sus dones [concedido a] los hombres, a saber, la ciencia. En efecto, todo lo que viene en las leyes [religiosas] es una incitación a la ciencia y en nuestra ley divina hay cosas que indican ésto. Por ejemplo, el dicho [de Dios], honrado sea su nombre, en el libro revelado: «Los arraigados en la ciencia dicen: creemos en ello, todo procede de nuestro Señor».³⁹ Lo cual indica las posibilidades divinas. Y su dicho excelso: «Solo tienen miedo de Dios aquellos de sus siervos que saben».^{40,41}

Ahora bien, un tema abordado por ambos es el del solitario. Dice Maimónides:

Está claro que, una vez conseguido el conocimiento de Dios, se impone la consagración a El, ocupando de continuo el pensamiento y la inteligencia en el amor que le es debido. Generalmente no se consigue sino mediante la soledad y el aislamiento, por eso todo hombre superior busca con frecuencia aislarse y no se junta con nadie sino en caso de necesidad.⁴²

Lo cual es un claro eco de Ibn BāyŶa que dedicó una obra especialmente dedicada a esta, como es *El régimen del solitario*, en el que al comienzo, dice:

Por lo que respecta a los hombres felices, si es posible que existan, solo tienen la felicidad aislándose y, en consecuencia, el régimen correcto únicamente será el del [hombre] aislado, tanto si se trata de uno solo como si son más, en tanto no se una la comunidad o la ciudad a sus doctrinas. A estos [solitarios] son a los que los sufíes designan con el nombre de extranjeros ya que, aunque vivan en sus propios países o entre sus compañeros y vecinos, [en realidad] son extranjeros en sus ideas, pues se han marchado con sus pensamientos a otros niveles [de vida] que son para ellos como sus patrias. Todo ello aparte de otras cosas que dicen. Nosotros, en este tratado, nos proponemos [discutir] el régimen de este hombre solitario, pues es evidente que a este tal le ha alcanzado algo que no es natural. Trataremos, pues, de cómo debe regirse [este solitario] para que alcance la máxima perfección de su existencia.⁴³

Ahora bien, a propósito de esta figura, dos cuestiones. Primera, la función del solitario con respecto a la sociedad. La segunda, el significado religioso de este solitario.

En cuanto a lo primero, sigue Ibn BāyŶa, ante todo, una concepción elitista de la sociedad pues los solitarios solamente pueden unirse a los que son como ellos, a la espera de que la sociedad se les una pero sin asignarles ninguna función u obligación renovadora de dicha sociedad, al menos explícitamente. Sin duda que añora la ciudad perfecta:

La ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente [a sus habitantes] [los cuales, en consecuencia] no discuten entre sí en absoluto. Por eso, si falta el amor en uno de los miembros [de esa ciudad] y sobreviene la discordia, es preciso, entonces, que se restablezca la justicia y, por tanto, se necesitará inexorablemente de alguien que la cumpla, a saber: del juez. Más aún: todos los actos de la ciudad perfecta son rectos, pues esta cualidad es un concomitante suyo necesario.⁴⁴

Es el estado ideal utópico en que los ciudadanos están unidos por el amor y por las virtudes morales. Su renovación se basará entonces en la imposición de la justicia mediante los jueces, los médicos y el atractivo que puedan ejercer los sabios solitarios:

39 Corán, 3, 7.

40 Corán, 35, 28.

41 *Carta del adiós*, op. cit. p. 49.

42 *Guía*, op. cit., p. 550.

43 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 102-103.

44 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 98.

Ahora bien, las tres clases [de personas] que se encuentran en estas [ciudades imperfectas]⁴⁵ o que es posible se encuentren son: los brotes, los jueces y los médicos.⁴⁶

Entendiendo por brotes a los solitarios.⁴⁷ De este modo, el solitario, tiene cierta misión que cumplir: la de la renovación de la sociedad imperfecta, si bien no le impone esta obligación de una manera imperiosa y directa, sino como un ideal que los demás deben seguir, como he dicho antes. No solo eso sino que constituye la comunidad de solitarios una sociedad elitista dentro de la sociedad corrupta.

Por tanto resulta claro que el solitario, dada su índole, no debe acompañarse de los hombres materiales ni de los que tienen un fin espiritual mezclado con materialidad, sino que está en la obligación de rodearse de la gente de ciencia. Pero como los hombres de ciencia escasean en algunas formas de vida social mientras que son abundantes en otras e incluso llegan a faltar por completo en algunas, por esa razón, el solitario está obligado en algunas sociedades a apartarse por completo de la gente, en cuanto le sea posible, y no mezclarse con ellos sino en las cosas necesarias o en la medida en que le es indispensable, debiendo huir a aquellas sociedades en que haya ciencias, si es que las hay.⁴⁸

Ciertamente que Maimónides también comparte este elitismo circunscribiéndolo a los sabios y profetas, pero con una diferencia respecto a Ibn Bāyḡa. Maimónides se ve obligado a fundamentar la sociedad del pueblo de Israel mediante los filósofos y los profetas. De ahí que insista en la dimensión y vocación imperiosa social y política de estas dos figuras a fin de consolidar y proporcionar un fundamento a su pueblo en el exilio. Ibn Bāyḡa, en cambio, lo ve ya constituido de hecho en todo el Mediterráneo y aun más, incluido al-Andalus. Lo que le duele entonces no es la no existencia de una sociedad regida por la *ṣarī'a* sino la corrupción que para él ha llegado la polític en su tiempo, sobre todo con los reinos de Taifas. Por eso insiste en el solitario, así como en los médicos y jueces, a fin de que sirva de fermento, aunque no asigne parte activa en la reconstrucción de esa sociedad.

Abundando en esta función social y política del solitario, es interesante leer despacio las primeras páginas de *El régimen del solitario*, lectura que nos aproximará además a Maimónides.

Comienza definiendo la palabra «régimen», *tabbīr*, con estas palabras:

45 En *El régimen del solitario*, op. cit., p. 96, habla del «las cuatro clases de ciudad que se enumeran». Parece referirse Avempace a los regímenes defectuosos que da Platón, a saber: el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico (*República*, 445 d- 573 c), y esta es la opinión de Rosenthal («The place of politics in the Philosophy of Ibn Bajja», en *Islamic Culture*, Vol. XXV, n. 1, [1959], p. 199 nota 46; y *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid, 1967, pp. 178-179). Pero hay que observar que tal vez Avempace leyese, en lugar de, o además de la *República* platónica, los comentarios de al-Fārābī a Platón. Esta última es la opinión de Asín Palacios (*El régimen del solitario*, C.S.I.C., Madrid-Granada, 1946, p. 36, nota 6), al igual que la de Ziyādda. En tal caso, se podría hacer la siguiente lectura hecha sobre el texto de la obra de al-Fārābī *Kitāb al-siyāsāt al-madaniya* (Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero, *Al-Fārābī. Obras Filosófico-Políticas*, C.S.I.C., Madrid, 1992, pp. 55 y ss), donde, inspirándose en la *República* de Platón expone las siguientes ciudades imperfectas que se oponen a la ciudad virtuosa o perfecta: la ciudad ignorante, la inmoral, la del error y la perfecta. Y, dentro de la ignorante, distingue las siguientes: la de la necesidad (correspondiente a la platónica que está encaminada a satisfacer las necesidades materiales), la depravada (o hedonística de Averroes) y las cuatro dichas más arriba: la de la vileza (que se puede interpretar como la oligárquica), la del honor (correspondiente a la timocrática), la del poder (es decir, la tiránica) y la comunitaria (democrática). Avempace, luego, en el apartado 3,9, empleará, por cierto, este mismo término usado por al-Fārābī para designar «la ciudad democrática»: al-madinat al-ʿyamāʿiyya.

46 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 102.

47 El término «brote» solitario de un campo sembrado *nābī*, está tomado de al-Fārābī, solo que en este tenía una connotación negativa, refiriéndose a aquellas plantas que estropeaban el sembrado y que, comparativamente, que desentonaban con lo habitual en la ciudad perfecta. Ibn Bāyḡa lo toma como el brote del solitario en la sociedad imperfecta que logra la sabiduría, a saber, el solitario.

48 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 168.

La palabra «régimen» se dice en la lengua de los árabes en muchos sentidos que los lingüistas han estudiado. Pero el significado más conocido es, en resumidas cuentas, el que se refiere a la ordenación de unos actos con vistas a un fin propuesto.⁴⁹

A continuación, hace una serie de distinciones, entre las cuales está el régimen, tomado de una manera general y entonces se refiere a todas las acciones ordenadas según una dirección o régimen y, de otra particular, que es el régimen político, siendo el sentido más noble el que se refiere al gobierno o régimen de las ciudades. Y dentro de este último sentido, se puede hablar de régimen correcto o equivocado. Está claro, pues, que el régimen tiene un sentido eminentemente político y que puede ser bueno o malo generando sociedades perfectas e imperfectas:

El «régimen», pues, cuando se usa de modo absoluto, como lo hemos dicho, designa el régimen político y, cuando se utiliza en sentido restringido, se divide en correcto y equivocado.⁵⁰

Es claro, pues, que Ibn Bāyġa, a la vista de que las sociedades de su tiempo son imperfectas, lo que va a hacer es aplicar el régimen político, no a la sociedad sino al solitario que no puede vivir en ella por impedirle conseguir el fin supremo humano, la sabiduría y la unión con el Intelecto Agente:

Nosotros, en este tratado, nos proponemos [discutir] el régimen de este hombre solitario, pues es evidente que a este tal le ha alcanzado algo que no es natural.⁵¹ Trataremos, pues, de cómo debe regirse [este solitario] para que alcance la máxima perfección de su existencia.⁵²

Y, a propósito del régimen político de la sociedad o del individuo solitario, hay un punto en común entre Maimónides e Ibn Bāyġa que no se suele subrayar. Se trata del fin del hombre en cuanto ser político y, sobre todo, si se trata de los gobernantes. Para Maimónides hay una *imitatio Dei* en la manera de comportarse estos. No solo son ya las virtudes morales las que han de regir su conducta, sino que estas son fruto de una imitación de Dios. En el capítulo 52 de la primera parte de la *Guía*, desarrolla el tema del conocimiento de Dios afirmando que solo podemos conocer los atributos operativos, sus actos. Y estos son los que todo gobernante debe imitar:

Quien gobierna un estado, debe acomodarse a estos atributos y que tales acciones emanen de él conforme a medida y derecho, no ya por mero arrebató de la pasión.⁵³

Lo cual quiere decir que las acciones de los gobernantes, las virtudes morales, no deben emanar directa y exclusivamente del alma concupiscible, regida por la razón sino que residiendo en ella, deben emanar de la imitación de Dios en su manera de gobernar el mundo. Así se expresa un poco más adelante, cerrando el capítulo:

Queda explicado cómo, al mencionarse los actos de Dios, se fija dicho límite. Se trata de calidades necesarias para regir los Estados, pues la suprema virtud del hombre estriba en parecerse a El, exaltado sea, en la medida posible, lo cual significa que debemos asemejar nuestros actos a los suyos conforme expusieron nuestros Doctores a pro-

49 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 93

50 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 94-95.

51 Que no es natural, en el sentido de que va en contra de la naturaleza y esencia del hombre, a saber, la de su ser social.

52 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 103.

53 *Guía*, op. cit., p. 156.

pósito de «Sed Santo» (Lv. 19, 2): «Como El es clemente, tu debes serlo también, como El es misericordioso, tu debes igualmente serlo».⁵⁴

Posiblemente Ibn Bāỵyā apuntase más o menos a esta idea, sin desarrollarla con la precisión de Maimónides, cuando en el capítulo primero de *El régimen del solitario* alude a la manera de gobernar Dios al mundo como la suprema manera de regir, de practicar un régimen o gobierno. En efecto, tras decir que el régimen se da cuando hay muchas acciones encaminadas a un fin, concluye dando como modelo a Dios diciendo:

Por eso dicen que Dios es el regidor del mundo.⁵⁵

Y más adelante concluye así:

El régimen [o gobierno] de Dios con respecto al mundo, únicamente es «régimen» en un sentido distinto y lejano con respecto al significado más inmediato [y obvio] al cual se parece. Se trata del régimen en el sentido absoluto y más noble. Porque si se habla [del «régimen» en sentido humano] es únicamente por el parecido que se cree haber entre él y la producción del mundo por parte de Dios Altísimo.⁵⁶

Ciertamente que el tema de la imitación de Dios por los gobernantes no está planteado, como he dicho, con la claridad con que lo hace Maimónides, pero sí puede ser uno de tantos puntos de la obra de Ibn Bāỵyā, junto con los indicados a lo largo de estas páginas, que atrajeron la atención de Maimónides.

Por ello, bien puede decirse que, aparte de la admiración explícita de Maimónides por Ibn Bāỵyā con que he abierto este trabajo, muchos puntos quedaron solamente insinuados en Ibn Bāỵyā y que luego los desarrolló Maimónides. Por otro lado, la filosofía de Ibn Bāỵyā, siguiendo a Aristóteles e interpretándolo a su manera, culmina en una especie de sufismo intelectual, del que no podemos eliminar su componente político, mientras que Maimónides insistió en este último aspecto, aparte de otros muchos. Por eso Kraemer termina su estudio con estas palabras:

Ibn Bāỵyā empujó los temas de Aristóteles en dirección al sufismo, mientras que Maimónides los mezcló con una filosofía política platónico-alfrabiana por razones que surgen de los niveles más profundos de su conciencia individual.⁵⁷

A lo cual solo corregiría personalmente el aspecto del influjo de la filosofía política de Ibn Bāỵyā, claramente presente en su obra y combinada con el misticismo al que acabo de aludir.

Quedan, sin duda, otros muchos aspectos en que podrían ponerse en paralelo Ibn Bāỵyā y Maimónides. Pero basten estas breves pinceladas para completar lo que otros han hecho y para abrir nuevos cauces de investigación. Lo cierto es que el filósofo zaragozano tuvo un influjo muy superior en su momento, mayor del que se suponía, pues, por ejemplo, la *Guía de perplejos* la escribió Maimónides en Egipto hacia 1190. Lo cual indica que o Maimónides llevó consigo a Oriente las obras de Ibn Bāỵyā o que el conocimiento de este se había extendido mucho más allá de las fronteras de al-Andalus.

Joaquín Lomba Fuentes
e-mail: jlomba@unizar.es

54 *Guía*. op. cit., p. 158.

55 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 93.

56 *El régimen del solitario*, op. cit., p. 95.

57 Kraemer, «Ibn Bajja y Maimónides: sobre la perfección humana», op. cit. p. 245.