

NOTAS EN TORNO A IBN GABIROL Y A MAIMÓNIDES

Antonio Ríos Rojas

I.E.S. «Maestro Juan Rubio». La Roda (Albacete)

RESUMEN

Pretendemos comparar algunos de los temas más relevantes que ocuparon la dedicación filosófica de dos autores medievales y judíos como Ibn Gabirol y Maimónides, temas como los conceptos finito-infinito; materia-forma; emanación, y otros tantos. La comparativa tiene como fin mostrar que, pese a la diferencia marcada por matices, ambas filosofías tienen un latir más común del que se ha venido defendiendo hasta ahora. Por otro lado se hace un intento de recuperar a Maimónides como verdadero filósofo, desde un sentido no encasillado en la idea «filosofía-teología medieval», sino en un sentido que le lleva más allá en el pensamiento occidental.

Palabras clave: Maimónides, Ibn Gabirol.

ABSTRACT

We try to compare some of the most relevant topics that are found in the philosophy of two medieval and jewish authors: Ibn Gabirol and Maimonides. They are topics such as «finite-infinite», «matter-form», «emanation», and so on. The comparison has a purpose: to show that, in spite of the «slight» differences, both philosophies share a beat that is more common than it has been pointed so far. On the other hand, this is an attempt to recover Maimonides as a real philosopher, not in a sense based on the idea of «mediaeval philosophy-theology», but in a sense that leads him beyond in the western thought.

Key words: Maimonides, Ibn Gabirol.

1. INTRODUCCIÓN

Conforme uno avanza en la lectura directa de filósofos medievales y, cuando uno se centra con mayor ahínco en algún periodo concreto de la historia del pensamiento, ese periodo elegido sirve para que vayan brotando en el estudio del periodo algunas hierbas eruditas, pero esas hierbas siempre son malas (miopes, casuísticas), si no sirve ese periodo estudiado como foco de luz para lecturas de filósofos de otras épocas, de forma que puede percibirse con más claridad el todo del pensamiento cuando se toma un foco concreto, un momento histórico del quehacer filosófico. Sin este requisito, ser un especialista tiene poco sentido filosófico. El avance, pues, nos hace ver con más claridad —e insisto en esto como experiencia personal—, la univocidad a la que tiende el pensamiento medieval, o mejor dicho la filosofía medieval (no quiero incluir en esta univocidad a la literatura u otros campos). Sé que esta afirmación puede poner los pelos de punta a un especialista, pero también sé que en nuestro país existen muy buenos especialistas, que en tanto que filósofos, saben ir más allá del corsé de la especialización.

La filosofía medieval, salvando quizás momentos de Chartres y cómo no, del siglo XIV (a lo que se sumarían los nominalismos primerizos de siglos anteriores), adopta una visión

de mundo difícilmente movable. El creacionismo, matizado en ocasiones con pseudonaturalismos de corte emanatista, vienen a dar en una visión triádica del hombre y del universo: generación, degeneración y regeneración; creación, caída, vuelta; Uno, salida del uno y vuelta al uno. Esencialmente existe una nítida comprensión del mundo en el pensamiento medieval, y esta comprensión abarca tanto el aspecto natural como el sobrenatural. Estos trípticos, con mayores o menores matices, se mantienen en la mayor parte de la filosofía medieval, aunque cada religión —judía, islámica o cristiana— aporten sus matices. Trípticos que resultan, esquemática y psicológicamente, muy atractivos para el hombre, más allá de lo medieval. La articulación de cada una de las piezas del tríptico es mejor o peor en cada caso, y la lógica funcional que consiguen responden sin excepción a una imagen de mundo, interesada o no por parte de los autores de los trípticos. Pero esta serie de esquemas articulados y tripartitos no nos sumen, ni mucho menos, aplicado a la Edad Media, en un mundo de oscuridad, al contrario. La univocidad que baña todo el fondo de la filosofía medieval, nos hace ver muy claros sus pequeños matices. Igualmente también se nos revela con claridad los matices, y, en no pocas ocasiones, las similitudes de otras épocas con respecto a la Edad Media.

Pese a estas afirmaciones, pretendo a lo largo de estas páginas escribir acerca de algunos de esos pequeños matices entre un autor como Ibn Gabirol y otro como Maimónides. Los matices nos aparecerán quizás como diferencias enormes, abismales, pero habrá que ser más prudente y mirar con lupa, y no pocas veces con telescopio.

Antes de pasar a un análisis comparativo de las ideas fundamentales de Ibn Gabirol y de Maimónides, es menester centrar nuestra atención en la estructura formal de las obras de uno y otro autor. Si considerásemos por un momento la obra completa de cada pensador como un todo estructural, quizás una incursión en dicho carácter formal nos acerque más al alma de sus autores.

2. MAIMÓNIDES Y GABIROL. ESTRUCTURA FORMAL DE SUS OBRAS

Comencemos por Maimónides, el cual ha sido alabado a lo largo de los siglos por su obra polifacética, por abordar multitud de temas, desde medicina, a comentarios bíblicos, leyes y filosofía. Sin embargo, siendo esto cierto, hay una indudable univocidad en la obra completa maimonita que conocemos, lo cual no quiere decir que se dé en Maimónides un pensamiento coherente o falto de contradicciones, sino que quiere decir que en sus obras se repiten esquemas de superación que responden al carácter de guía, de hombre carismático que pronto adquirió el pensador cordobés. Por ejemplo, la autonomía con la que parece expresarse al atenerse a una filosofía fiel a la naturaleza del ser, es matizada con constantes sentencias bíblicas, el legalismo de algunas afirmaciones es corregido con aperturas misteriosas a un saber oculto sobre Dios. Es esa la postura tomada por un hombre carismático, que habla con el propósito de guiar y corregir. Nos llama portentosamente la atención que la obra maimonita cierre las puertas a la poesía como modo de expresión, pero la poesía entendida como métrica y como poesía «pagana». Pero esto no implica que lo poético deje de estar presente desde otro ámbito. Por todos lados nos encontramos en la obra maimonita citas bíblicas, salmos que tienen una lectura alegórica. En no pocas ocasiones, dichas citas sirven de corolario a algún desarrollo concreto anterior. Esa univocidad no indica en ningún caso monotonía de pensamiento, por el contrario, ese nexo común de la obra maimonita es rico en extremo, así como complejo por lo oculto, profético y moderno que se encuentra tras la misma estructura de su obra.

La *Guía de perplejos* es un encuentro de caminos del alma humana en la búsqueda de la Verdad. La fe y la razón combaten en la obra del autor cordobés en tensión dialéctica, una tensión que, aunque encuentra momentos de coordinación y de tregua, vive más en la lucha, y en

una equívocidad respecto a la variedad de los caminos. Esta tensión es lo que garantiza la profundidad de Maimónides como pensador, profundidad que algunos han reducido a un mero coordinador entre razón y fe, otros a un mero a un racionalista, y otros a un judío legalista. Todas esas visiones parciales son ciertas en su parcialidad, pero no atinan en el conflicto que comporta su obra. No debemos olvidar estas palabras para futuras indagaciones.

Pero sigamos con esta univocidad que marca la obra de Maimónides como estructura orgánica. Es una univocidad que, como ya hemos indicado, deja la obra abierta a múltiples interpretaciones. Si nos fijamos, por ejemplo, en la *Summa Theologica* de Santo Tomás, encontramos en ella «controversias», «disputas», «soluciones». Sabemos que en muchos casos, algunos contenidos tomistas quedan suspensos en la duda, así la creación o eternidad del mundo; pero esto no impide que la estructura formal tienda a la clarividencia, a la «solución» como meta de una investigación particular.

La *Guía* está exenta de esta meta, y es curioso que muchas de las cartas que fueron escritas por Maimónides con el fin de dar respuestas a un problema muy concreto, no ofrecen soluciones taxativas.¹ Maimónides es guía del que se encuentra confuso en la aplicación del que es uno de los grandes problemas medievales: la conjunción entre razón y fe. Y es guía para conducir a metas, pero también para degustar el camino recorrido, esto es lo que le hermana al Rousseau de *El Emilio*. Y esto es lo que hace, además, que el corpus maimonita sea precisamente eso, un cuerpo, unas respuestas a problemas vitales y existenciales, problemas del judío medieval, del intelectual medieval.

Una fuente externa anima la *Guía*. La obra está dedicada a un hombre, a un discípulo de Maimónides y a aquellos que, por pocos que sean, se encuentran perplejos y vacilantes ante la coordinación entre la razón y la fe. Una fuente externa anima igualmente las cartas, una fuente externa anima el Comentario a la Mishná...., la fuente de la que mana la obra maimonita son los otros, bien una comunidad, bien un amigo, un discípulo, pero el corolario final siempre suele ser una invitación a la soledad como sabiduría y fin del hombre en la tierra. Esta fuente y esta tendencia final forman parte esencial en la dialéctica de la obra de Maimónides, considerada en su generalidad. También su vida vino inspirada por lo extremo.

Si tomáramos la obra poética de Gabirol podríamos ver claramente una línea unívoca respecto a su estilo y contenido. Pese a que existen poemas de angustia, de queja, otros de alabanza o de alegría, un mismo espíritu anima sus poemas, y es el de la vida, que quiere ser poseída con toda la intensidad que anhela el sabio. Precisamente la diversidad en el temperamento de los poemas del autor malagueño, muestran que en él no es tan radical como en Maimónides buscar el equilibrio, buscar la armonía. Él busca la sabiduría a toda costa, a costa de la incomprensión, de la angustia que el estar rebosante de sabiduría comporta. De él decía Mosé Ibn Ezra: «*Aunque era filósofo por naturaleza y conocimientos, su alma colérica tenía sobre la inteligencia un dominio invencible. Su genio indómito le llevó a injuriar a los grandes, y a llenarles de ofensas, sin excusarles sus defectos...*»² Estas palabras nos muestran acertadamente el alma de Gabirol, pero también nos muestran un sentido negativo de esa dinámica que mueve el alma gabiroliana, porque nos muestra la idea de filósofo y de pensador que se tiene en la época, es decir, aquel, que endereza y domina sus pasiones, las cuales desvían al filósofo de su tarea contemplativa y armonizadora.

Pero Ibn Gabirol no se reduce sólo al ámbito poético. El *Fons Vitae* nos muestra a un autor de contenido y estilo plenamente escolástico. Por lo tanto, si seguimos viendo la estructura formal de la obra integral de ambos autores, tenemos que en el autor malagueño existe una divi-

1 La que se muestra en este sentido más tajante es la escrita sobre la apostasía. Pero el resto de ellas como el caso de la escrita respecto al problema de la resurrección de los muertos, ofrecen nuevas e interesantes problemáticas, y no tanto soluciones a problemas planteados.

2 Mosé Ibn Ezra, *Kitab*; citado en Sáenz-Badillos, A: *El alma lastimada: Ibn Gabirol*; p. 24.

sión, que podemos hablar de un Gabirol y otro Gabirol, casi como hablamos de un Wittgenstein y otro, aunque no debemos rebasar barreras. El uno y el otro Gabirol, tienen cierta unidad y armonía. Esto lo da el modelo medieval que permite que la mística cohabite con la teología, la angustia con el fervor, la lógica con el silencio y con lo inefable. En el caso del autor austriaco sí encontraríamos verdadera polaridad, porque el alma del hombre en su época permite una superación real de pareceres, por eso el *Tractatus* defiende una isomorfía lingüística y las *Investigaciones* la imposibilidad de un lenguaje privado, sólo experiencias privadas, ya que el lenguaje es público en forma y en propósito. Una es la tendencia del autor medieval, sea lógico o místico: Dios, en cambio, el hombre contemporáneo puede elegir más fácilmente entre Dios o no Dios, sentidos o razón, pasividad del espíritu o actividad del mismo. No obstante, el mundo, incluso formal de los pensamientos, reclama unidad, por eso afirma Millás Villacrosa que este Avicebrón, como conocían los latinos a Gabirol, no encajaba con los poemas de angustia y soledad, más próximos al «dolor judío».³ En el *Fons vitae* asoma también una autonomía que el autor anhela en muchos poemas (por ejemplo, «*Tormenta nocturna*»), una autonomía no ya propia, sino de la razón en sí misma, es decir la razón en la autonomía filosófica, aristotélica y sobre todo neoplatónica de los siglos XI, XII y parte del XIII. Los conceptos de finito-infinito, materia-forma, sentidos-intelecto, encajan en la lógica escolástica. En tanto que el Gabirol del FV parte de estos conceptos estereotipados —bien es cierto que con matizaciones aplicativas— podemos decir que es más filósofo, en sentido medieval, que Maimónides para quien estos conceptos están más al servicio de la explicación de alegorías, de los libros proféticos: «*has de saber que hay un conocimiento mayor que el de los filósofos, a saber, el de la profecía. La profecía pertenece a otro universo...quien intente seguir el camino de la filosofía, que está por debajo de la profecía, no logrará la clarificación, porque no es posible alcanzarlo*».⁴ Pero esto último no nos indica, como pudiera parecer, que en Maimónides la filosofía sea sierva absoluta de la teología. El profesor Ortega Muñoz, en un escrito ciertamente hondo y aclarador, pero del que disiento en algunos puntos, ha sostenido este servicio absoluto y radical que presta la filosofía a la teología en Maimónides. Yo creo que habría que distinguir en el autor sefardí tres órdenes bajo los cuales es entendida la razón. El primero lo muestra lo que sería una razón alegórica, que es la tendencia abierta, no literal para interpretar los textos; dicha tendencia usa en ocasiones un instrumental de filosofía pura: conceptos de contingencia, materia, forma, acto, potencia, etc. El segundo orden es la filosofía en sí misma como tendencia comprensora de lo que Maimónides llama «naturaleza del ser». Esta tendencia es la misma filosofía aristotélica, bien que modelada por el neoplatonismo. En una lectura atenta de la *Guía* este orden de la razón tiene estructura por sí mismo,⁵ es un modo de conocer diverso a la fe. El tercer orden de la razón muestra un sentido total de ésta, un sentido que amplía a la razón en el mismo ser estructural de la forma de una obra, un ser de la razón que tiene que ser visto en el modelo que representa y en los resquicios de ruptura del modelo que anticipa. Por ejemplo, el concepto de «infinito» que se esconde tras la negación de los atributos positivos de Dios. Voy a explicar este tercer orden por ser el más carente de atención por parte de la mayoría de comentaristas maimonitas. Se cree que Gabirol ha tomado más como punto de partida en su filosofía los conceptos de infinito-finito de lo que lo ha hecho Maimónides. Sin embargo, al tratar Maimónides los atributos divinos⁶ se dice que no pueden aplicarse a Dios estados en su ser, tal como los estados de

3 Millás Villacrosa, J. M., *Ibn Gabirol como poeta y filósofo*; pp. 17-18.

4 Maimónides, «Carta a Hasday Halevi», en: Del Valle: *Cartas y testamento de Maimónides*, Cajasur, 198, pp. 38-39. También, *Guía de perplejos*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 54, 60.

5 Maimónides, GP, I, c. 73, p. 220 (en donde aparece la defensa de esta naturaleza del ser en confrontación con los pensadores mutacálimes assaríes). Cf. *ibid.*, III, c. 15; p. 405 (en donde se reclama el conocimiento según la naturaleza del ser respecto a la diferencia entre imaginación e intelecto, siendo este último el que se acopla a la naturaleza del ser. En el fondo, la polémica contra el assarismo arranca de aquí).

6 Maimónides, *Guía de Perplejos*, I, c. 52.

ánimo en el hombre, ya que estos dicen sólo un momento particular. Dios no tendría estados por no tener momentos. Pero esos estados como momentos en el hombre, de los cuales infiere Maimónides, la inaplicabilidad de ellos a Dios, nos muestra que realmente se parte previamente de esta tensión entre lo finito y lo infinito. En el FV son conceptos tratados de una forma más suelta y por ello, quizás también más fría, en cambio, en la *Guía* ambos conceptos mantienen su tensión. Así, por ejemplo, en las primeras líneas del FV se nos presenta esta polaridad de forma evidente: «Discípulo: ¿Por qué la ciencia de la esencia es imposible por ser infinita?. Maestro: porque la ciencia del que sabe es comprensión de la cosa sabida, y por eso es imposible comprender en la ciencia lo infinito».⁷ En Maimónides, el hombre, aferrado a un concreto y momentáneo estado de ánimo, encuentra en él mismo su finitud, pero en ella encuentra precisamente su opuesto, la infinitud y la aplica a Dios. Un autor tan reciente para nosotros como Heidegger, ha sacado conclusiones parecidas, tanto respecto a la tensión mencionada como en el propio contenido de lo que está en tensión. Para Heidegger el hombre se encuentra a sí mismo en cada estado de ánimo, y en sí mismo encuentra su finitud, pero este encontrarse no tiene la característica de un encontrarse ante los ojos, ahí, sino que se encuentra la infinitud en la huida de sí misma y esto es así porque la finitud nos trae, en todo lo que no es nuestro concreto estado de ánimo, la propia infinitud, una infinitud no ya trasplantada en Dios, sino en el propio fluir de lo real.⁸ Esta negatividad de la que se parte y que en cuanto manifestación de la finitud, nos muestra lo que no somos, no dista mucho de la lógica hegeliana. Por ello afirmar que Gabirol parte más de los conceptos «filosóficos» de finito-infinito y no así Maimónides es, cuanto menos, problemático.

Pero también, por otro lado, la atenta lectura de la *Fuente de la vida* nos ofrece un carácter dialéctico que sobrepasa un tratamiento frío de términos como finito, infinito, materia, forma. Véase por ejemplo esta afirmación gabirioliana: «La materia es el fin oculto, mas allá del cual no hay más que un solo fin, el hacedor, cuyo nombre es excelso».⁹ Y eso oculto que es la materia, se conoce, precisamente por su simplicidad.¹⁰ Esta dialéctica entre lo oculto, que es la materia, y lo manifiesto, más concretado en las formas o en la relación entre la materia y forma concretas, otorga un carácter muy interesante al pensamiento de Gabirol.

Es, además, discutible que se comprenda como una virtud de Gabirol contra Maimónides, el hecho de que aquel sea asimilado fácilmente por cristianos y árabes. Quienes estamos convencidos de que la extensión y la universalización del pensamiento no es indicio de su calidad, sino probablemente de la extensión del error del cual provienen, debemos estar alerta ante estos absurdos ecumenismos filosóficos presentados como virtudes, por otra parte tan ajenos al gran Gabirol.

De estas reflexiones anteriores sacamos en claro que la univocidad de la obra maimonita no es, respecto al contenido, exactamente unívoca, sino abierta a multitud de problemas incluso de carácter estético. Y que la aparente diversidad entre el Gabirol del *Fons Vitae* y el del resto de su producción, mantiene la tensión en la propia alma del poeta, no tanto en la obra, tensión que como hemos apuntado, permite el modelo creyente de su época, apoyado en el neoplatonismo, cohabitando lo lógico con lo místico.

Entremos más en el alma de ambos autores. El Gabirol de menos de veinte años tiende a una fácil emoción, a un corazón fácilmente impresionable por el mal, el dolor o la injusticia. Ante la muerte de Yequiel Ibn Hassan, asesinado en 1039, Gabirol escribe sentidas elegías en memoria del difunto que fuera su protector. El joven Maimónides, por el contrario, se centra en el puesto del hombre en el cosmos, predicando un antropocentrismo que le da una cierta orientación racional a su juventud. Antropocentrismo que se concentra, algo más que el Mai-

7 Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, pp. 44-45.

8 Heidegger, M., *Ser y tiempo*, FCE, Madrid, trad. de José Gaos; pp.150-151.

9 Ibn Gabirol, FV, p. 50.

10 Ibn Gabirol, o.c., p. 220.

mónides posterior, en el la espera mesiánica. Maimónides es pronto un hombre público, predica en Fez y pronto se hace notar como un personaje respetado.¹¹

El dolor mueve a Gabirol a la poesía. También a la muerte de su padre dedica ocho elegías. A Maimónides el dolor no le es tampoco indiferente. Cuenta Heschel cómo enferma tras la muerte de su hermano David, pero nada le mueve a la creación artística, poesías, elegías, son, al menos, formalmente, casi extrañas en la producción maimonista. Su refugio es la filosofía. Un refugio que vemos claramente en el tratamiento intelectualista del dolor en la *Guía*. Allí Maimónides defiende que el mal es de especie no de individuo,¹² y especialmente afirma que el mal es fruto de la ignorancia: «*Si estuvieran —los hombres— en posesión de la ciencia, cuya relación con la forma humana es pareja a la de la visión respecto al ojo, sentiríanse refrenados de dañarse a sí mismos y a los otros, por cuanto el conocimiento de la verdad retrae de la enemistad y del odio, y evita que los humanos se hagan daño mutuamente*».¹³ No vemos asomar en Maimónides ese mal que procede de la incomprensión respecto a un ser diverso, que sí notamos en Gabirol. Tampoco insiste en demasía Maimónides en el mal físico, quizás no sólo porque Maimónides tuviera generalmente buena salud, al contrario que Gabirol, sino también, muy probablemente, porque el ser médico le inmunizaba contra el mal por el exceso de su cercanía y del hábito ante él.

La soledad, el intelectualismo individual, el apartarse del mundo, ideas todas con las que termina la *Guía*, indican una soledad buscada en Maimónides, añorada, quizás por el exceso de trato, de comunidad e incluso de corte palaciega que vivió Maimónides. El solitario Gabirol da quejas de su soledad y de su incomprensión. Se encuentra en su debilidad a años luz de aquella sentencia de O. Wilde, «tengo un miedo atroz a no ser incomprendido». La visión estética de lo social en Wilde no sería entendida vitalmente por la visión ética social del autor malagueño. El poco arraigo en el cuerpo como fruto de su enfermedad no le hace a Gabirol tener excesivo apego por el cuerpo que es para él la tierra. Firma como el malaquí (el malaqueño), pero nunca mostrará en exceso el orgullo de haber nacido en Sefarad.

3. MATERIA Y FORMA

La importancia de Ibn Gabirol radica, entre otras cosas, en su comprensión hilemórfica del universo. Todo excepto Dios es un compuesto de materia y forma. Si tomamos estos términos en sí mismos parece que es Aristóteles el autor que asoma tras ellos, pero es más bien un aristotelismo neoplatonizado el que se deja ver tras el tratamiento de estos conceptos de materia y forma. Los conceptos de materia y forma constituyen en Gabirol el inicio de una línea sucesiva de emanación, de génesis del universo, de cosmología. Esa línea comienza cuando la Voluntad divina crea la materia prima y la forma universal, de ahí deriva todo, formado igualmente de materia y forma. Argumenta Gabirol que si Dios es uno, lo creado tiene que ser dos. Las propiedades de la materia universal en Gabirol son:¹⁴ ser existente por sí, de una esencia, ser lo que sostiene la diversidad y ser lo que da a todos esencia y nombre. De la forma universal nos dice:¹⁵ subsistir en otro, perfeccionar su esencia en lo que es, y darle el ser. En principio sacamos en claro que la diversidad procede de las formas,¹⁶ que las formas no son existentes de por sí, y que las definiciones de la materia universal son muy parecidas a la definición que

11 C. Heschel, *Maimónides*, Muchnik, Barcelona, 1995, p. 82.

12 Maimónides, GP, III, c. 10, p. 389.

13 Maimónides, GP, III, c. 11, p. 390.

14 Ibn Gabirol, o.c., p. 47, 112.

15 Ibn Gabirol, o.c., p. 51.

16 Ibn Gabirol, o.c., p. 50.

Spinoza dará de la substancia. Cuando el discípulo del FV, una vez aleccionado de la diversidad de la materia y de la forma concreta, pregunta de qué manera ha de imaginar la materia y la forma en sí, universales, recibe del maestro esta respuesta: *Imagina la materia universal en sí como algo que está en el límite extremo de lo que es, situado en la última extremidad de las substancias, como el lugar de todas las cosas, en el sentido que las sostiene. Imagina igualmente la forma universal en sí como una cosa que contiene universalmente todo y constituye todas las esencias que contiene, y esto es lo que la inteligencia aprehende de una cosa cuando considera qué es o de qué especie es, esto es, a partir del concepto de sustentado.*¹⁷ En el desarrollo de la obra, la tendencia puede parecer contraria a la que en principio se expone, hasta el punto de que la materia se va convirtiendo en privación, y la forma en el verdadero ser. Pero estas dos posturas se concilian al final cuando se considera que no hay forma sin materia y viceversa: *Cuando contemplamos el ser de la materia universal y de la forma universal, nuestra especulación nos proporciona el conocimiento de entrambos seres, porque cuando consideramos el ser que es según la forma, encontramos a la materia universal teniendo el ser formal y cuando abstraemos la forma de ella conceptualmente, hallamos a la materia teniendo el ser material, y lo mismo podemos decir de la forma.*¹⁸ Termina la obra afirmando que la materia es más imperfecta, que Dios es el dador de las formas, y que es menester que la materia esté más abajo que las formas dadas por Dios, siendo la materia sólo receptora de la forma mediante la Voluntad de Dios, y no confundiendo la voluntad de Dios con las formas. Esta es la metáfora gabiroliana final para explicar la materia y forma universal. *La materia es como la silla de lo uno, y la voluntad donadora de la forma se asienta en ella y descansa en ella.* A nadie se le escapa que la forma universal se confunde con Dios, o al menos con la Voluntad divina. Va adquiriendo la forma la superioridad que antes parecía portar la materia. Poco antes de estas conclusiones, Gabirol sostiene que para entender la existencia de la forma universal hay que entender primeramente la existencia de las formas, y cómo estas son sostenidas por aquella, es decir, por la forma universal. Por tal motivo, dice que la esencia —de la forma universal— *no es otra cosa que lo uno, que es la universalidad de estas formas y su reunión.*¹⁹ Lo uno, y Dios llegan a confundirse. En Plotino, lo uno es el primer componente de la famosa tríada: Uno, Inteligencia, Alma. Con esto parece que la esencia de la forma universal se identifique con Dios mismo, aunque Gabirol insista en que es creada junto a la materia universal. Problemas aparte se nos abren a la hora de tratar los conceptos de materia y forma en su aplicación cognoscitiva de abstracción sensible e inteligible. Así que, sin ir más allá en el FV, y pretendiendo, inevitablemente, comparar los conceptos gabirolianos de materia y forma con los aristotélicos, sacamos en claro lo siguiente:

El tratamiento de esta materia y forma universales es en muy pocos puntos coincidente con Aristóteles.

En primer lugar habría que decir que, como bien apunta Ross,²⁰ el concepto de materia prima es escasamente usado por Aristóteles, y tiene sobre todo el concepto de una materia que, lejos de ser primera, toma de la realidad corpórea el tipo de una materia transformable. Ni la materia prima ni la forma universal son principios cosmológicos en Aristóteles,²¹ son sólo los conceptos que nos sirven para dirimir nuestro conocimiento de los universales en los singulares. Pero incluso estos principios eternos de los seres, no primeros, son substancia en un sentido indeterminado e incompleto,²² porque la substancia real e inequívoca es la substancia primera o substancia concreta, es ésta la que es un compuesto de materia y forma. Se podrá decir

17 Ibn Gabirol, o.c., p. 220.

18 Ibn Gabirol, o.c., p. 230.

19 Ibn Gabirol, o.c., p. 232.

20 Ross, W. D., Aristóteles, p. 242.

21 Amor Ruibal, A., *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Vol. VII, pp. 19-20.

22 Aristóteles, *Metafísica*, VII, c.1.

que estas materias y formas concretas necesitan de sus fuentes, la materia prima y la forma universal, sí, pero, mientras en Gabirol estas fuentes son creadas por la Voluntad divina y constituyen a su modo realidades, substancias universales de las cuales se sucede todo el universo, en Aristóteles por el contrario, estas ideas universales son substancias en un sentido muy relativo, en el sentido de que son principios ideales de los seres. Dice Aristóteles: «*Es imposible, en nuestra opinión, que ningún universal, cualquiera que él sea, sea una substancia, por lo pronto la substancia primera de un individuo es aquella que le es propia, que no es la substancia de otro. El universal, por el contrario, es común a muchos seres... ¿De qué será el universal substancia?. Lo es de todos los individuos o no lo es de ninguno, y que lo sea de todos no es posible... por otra parte, la substancia es lo que no es atributo de un sujeto, pero el universal es siempre atributo de algún sujeto*».²³

Así pues, mediante el mostrar los conceptos de materia prima y forma universal como lo primero en el orden del ser, se desvirtúa la intención aristotélica que sólo intenta mostrar estos principios dentro del orden de inteligibilidad de los seres, siendo la forma el principal principio de inteligibilidad. Aristóteles con sus conceptos de materia y forma pretende hacer ver que hay un principio de permanencia y otro principio de la mutabilidad, el primero lo constituye la materia, el segundo la forma, armonizar la mutabilidad con la unidad de los seres, esto es todo. Buscar la armonía del universo, pero sin su génesis. Gabirol va a esa génesis porque piensa, a través de la emanación, en la creación. Bien es cierto que en ocasiones Gabirol apunta que la materia universal es algo meramente conceptual: «*M: porque la materia universal es más simple y el fin último de toda materia, y del mismo modo, la forma universal es la más simple de todas las formas. D: Pero la resolución de todas en ellas, ¿es en efectividad o en concepto?. M: No es en efectividad, sino en concepto*».²⁴ Pero al insistir el autor malagueño en que todas las cosas proceden de ellas y que son la raíz de las cosas, está diciendo que son mucho más que meros conceptos. Una y otra vez, insistirá Gabirol en la unión real del mundo, de todo lo que es, de lo inferior con lo superior.²⁵ Esta armonía, lejos de ser conceptual o meramente predicativa, es realísima y efectiva.

Maimónides no cita en una sola ocasión a Ibn Gabirol en la GP, pero probablemente conociera su teoría hilemórfica, de lo que es seguro es que conocía los conceptos aristotélicos de materia y forma. Lo primero que se nos hace evidente es que en Maimónides no todos los seres están compuestos de materia y forma. Las inteligencias creadas no tienen materia, los ángeles están exentos de materia, el intelecto activo también.²⁶ Aunque ciertamente nos dice que de las inteligencias brotan, surgen las esferas, y de hecho el mismo intelecto activo, tiene su habitáculo en la esfera de la luna. Esto podría hacernos ver un sentido también gabiroliano, es decir hilemorfista.

4. EL ALMA, ¿PERCEPTORA DEL TODO?

Pero lo que resulta curioso al leer uno y otro autor, es que si bien Gabirol, parece materializarlo todo en mayor grado que Maimónides, al menos en su ontología, en lo referente al fin del hombre, y también al conocimiento del hombre, el Gabirol del FV se muestra mucho más espiritualista. Nos dice que el fin del hombre y de la ciencia es el conocimiento de las substancias simples, a fin de llegar a través de ellas al conocimiento de la Voluntad que se complació en darles el Ser. Al hablar de «substancias simples» parece que hay un mayor abandono de los sentidos y un camino para llegar a una intuición divina.

23 Aristóteles, *Metafísica*, VII, c. 12.

24 Ibn Gabirol, o.c., p. 45.

25 Ibn Gabirol, o.c., pp. 66, 72.

26 Maimónides, o.c., pp. 281-282.

Podríamos complicar mucho más el problema, dudando así de esto último que hemos sostenido, si tomáramos el siguiente razonamiento: Puesto que el alma tiene una analogía directa con la inteligencia universal y ésta abraza todas las cosas, abrazando todas las formas, entonces, el fin del alma y del hombre sería entender todo cuanto existe. Pero la analogía entre inteligencia y alma no es plena en Gabirol. Ambas mantienen sus distancias a la hora de conocer. La que es perceptora de todo es sólo la Inteligencia,²⁷ que, como substancia universal, es *simple en el extremo de la simplicidad y de la espiritualidad y por eso, difundida en todos y unida con todos...*» (p.218). Pese a esto, y pese a que Gabirol insista en la limitación del alma humana respecto a todo (no la inteligencia universal), es inevitable intuir que la Inteligencia no significa sino una proyección del alma humana, quizás en deseo de comprender, y que por tanto, aquella afirmación aristotélica de que el alma es en cierto modo todas las cosas, es lo que late aquí, bien que Gabirol intenta mantener el universalismo de la intelección y su trascendencia, asignando ese conocimiento que se adapta a todas las cosas a algo en realidad trascendente al hombre, como es esa Inteligencia universal. Pero, en el fondo, Gabirol considera que el hombre, su alma, su entendimiento, entiende todas las cosas en función de que todo está entrelazado de un modo incancelable, lo inferior con lo superior. Un ejemplo claro de esto lo tenemos casi al final del FV, cuando al dilucidar cómo es realmente la forma universal, maestro y discípulo se dicen lo siguiente: *M: Habiendo muchas formas en la inteligencia particular, porque la inteligencia particular entiende por sí y encuentra en sí toda forma, ¿qué piensas de la inteligencia universal?, ¿no es preciso que todas las formas estén en su forma?. D: ¿cómo están todas las cosas en la inteligencia particular? M: Haz memoria de las meditaciones del alma y de su vuelta a lo que hay en la inteligencia, y cómo se imagina las formas de las cosas según la imaginación del que vela, y cómo se las presenta con verdadera visión y las conoce.*²⁸ Este fragmento nos da a entender la correspondencia enorme entre la inteligencia universal y la particular, que es en realidad una facultad humana, siendo la universal, una proyección de la misma. Pero notemos que este conocimiento adquirido por las inteligencias no adquiere el carácter plural de una absoluta diversidad, que comporta la frase aristotélica antes citada. Por el contrario, el todo que se comprende tiene un carácter unívoco, tendente el Uno plotiniano.

El hecho de que el todo abarcable sea especialmente la aprehensión de la materia y forma universales, origen y fuente de todo lo creado, nos evidencia lo que estamos sosteniendo. La diversidad de lo real, en el sentido que adquiere desde lo concreto, se resalta menos en Gabirol que en Maimónides. Cuando Gabirol nos dice que *la inteligencia abraza todas las cosas*²⁹ late de fondo la idea de que ese todo carece en el fondo de auténtica diversidad, ya que *lo inferior es imagen de lo más elevado*, esto mismo hace que toda la realidad en Gabirol se encuentre íntimamente unida. Insiste en que las cosas, aunque se presenten diversas a la inteligencia, están unidas en el ser.³⁰ Esto lo afirma Gabirol pensando en la materia universal como aquello que une. Nótese que de aquí a Spinoza hay sólo un salto. Aunque aquí, la materia universal sigue teniendo todas las resonancias de una idea absolutamente genérica. Por este motivo la afirmación de que el fin del alma es el retorno de ésta a su estado más elevado,³¹ no diste de esa afirmación según la cual, el fin supremo es la materia universal.³² Esta consecuencia a la que conduce el neoplatonismo es ajena a Maimónides, para quien la diversidad es más manifiesta, acentuando, además, el carácter más imperfecto de todo lo que es imagen. Y esto no deja de ser curioso, porque la poesía gabiroliana acentúa precisamente esta diferencia.

27 Ibn Gabirol, o.c., pp. 48, 64, 218.

28 Ibn Gabirol, p. 233.

29 Ibn Gabirol, FV, p. 67.

30 Ibn Gabirol, p. 66.

31 Ibn Gabirol, p. 43.

32 Ibn Gabirol, p. 69.

Para Maimónides, el fin del hombre es ser intelecto en acto de todo lo que existe.³³ En ese todo se comprenden las acciones creadoras de Dios. Ya expuso nuestro autor, con respecto al grado de profecía en Moisés, que la faz de Dios (su esencia) no se verá, sino sólo sus acciones.³⁴ En esto encontramos una notable diferencia. El abandono de los sentidos no es total en el autor cordobés, los sentidos son recogidos por la facultad imaginativa, aunque se diga que la imaginativa se debe producir con enajenación de los sentidos, esto no ocurre en Maimónides, para quien el conocimiento de Dios no es sólo intuición de esencia, es palabra en sueño, es imagen, es visión onírica. Esto es así porque al fin y al cabo el neoplatonismo gabiroliano termina siempre en la intuición del Uno, de Dios, en esa salida y vuelta a Dios, la vuelta es intelectual e intuitiva.

5. RECORDAMOS LA INTRODUCCIÓN

Hemos marcado algunas diferencias respecto a ambos autores. Como dije al comienzo de estas páginas, estas diferencias pueden ser vistas como matices insalvables entre uno y otro autor. Bien, en el fondo estas diferencias son exiguas. Cuando en la III parte de la GP nos hable Maimónides de las almas que deben contemplar su origen (en Arabot) para lograr su purificación y su perfección, no estamos lejos de esa vuelta gabiroliana al origen, al uno, a través del pensamiento. Y así, la creación, combinada con cierta emanación —en el orden que sea— da unidad y similitud fontanal al pensamiento de ambos autores. Podríamos afirmar que Maimónides insiste más en la caridad y en el amor que Gabirol. Pues decimos que también Gabirol insiste en la caridad en muchos de sus poemas y en su *Selección de perlas*.³⁵ Ninguno de los dos autores se encuentra aún en el inamovible método moderno, donde tiene que primar, sobre todo, la carencia de contradicción. Estos autores medievales tienen más de griegos, las ideas pueden manifestarse con mayor soltura, carentes de grilletes intrametódicos. Por muy lógicos que sean, y aunque Maimónides haya incluso escrito varias páginas para que el lector de la GP no caiga en contradicción, el estilo y el contenido de ambos (aunque ya hemos señalado que Maimónides tiende a ser más unívoco) muestran plena libertad, tan sólo limitada por su sistema de mundo. Creacionista y a la vez emanatista. Por el progreso y regreso del alma al uno, a Dios. Esto es un fondo, diríamos, una caverna de la que ninguno de los dos escapa, aunque el judaísmo espera aún a un Mesías, estos autores, no dejan de comprender el mundo en un todo de sentido no muy diferente al de cristianismo. Recordemos que el neoplatonismo tiene una fuente judía en Filón, una pagana, en Plotino, y una cristiana en Orígenes, simplificando mucho. De hecho tanto Plotino como Orígenes tuvieron un maestro común, Amonio Sacas.

6. LA DISTANCIA DIOS-HOMBRE

Pero, pese a todo, sigamos aportando matices, diferencias, «avanzando en la investigación». Si bien es cierto que Ibn Gabirol, mediante su insistencia en que, absolutamente todo excepto Dios, es un compuesto de materia y forma, ha acentuado, como bien apunta Gilson, la diferencia entre Dios y lo creado,³⁶ pudiendo aparecer aquí aquella distancia abismal, judía medieval entre Dios y el hombre, no es menos cierto que menoscaba el poder de Dios y esto proviene de separar en Dios de forma clara, lo que sería, por un lado la esencia de Dios, y por

33 Maimónides, GP, II, p.

34 Maimónides, GP, II, p.

35 Maimónides, GP, III, p. 535; Ibn Gabirol, *Selección de perlas*, Riopiedras, cap.16, «La benevolencia», p. 75.

36 Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, p. 364.

otro, la voluntad de Dios. Dice Millás Villacrosa: «...una voluntad inteligente, cualidad divina, hipostasiada, en esencia, idéntica a Dios, pero, que como actuante que es, no goza ya de su suma simplicidad». ³⁷ La filosofía de Maimónides no vacila en absoluto respecto a la unidad de Dios, ni, menos aún, en lo que se refiere a la unidad de acción en el mismo Dios. La Voluntad de Dios, forma parte de su esencia y ésta, al no distinguirse de su acción, mantiene la unidad, y es Dios mismo mediante su voluntad el que crea, sin mayores complicaciones del estilo gabiroliano de que al crear la voluntad divina, esta se convierte ya en acción, y deja de ser la esencia estática, lo que haría distinguir la esencia de Dios de la voluntad. Para el autor cordobés, de Dios sólo podemos conocer sus acciones, y esto no indica en él pluralidad de cualidades o atributos según los cuales por uno realice tal cosa y por otro otra, *de tal forma que se pueda llegar a pensar que tal cosa la realiza por su misericordia, tal otra por su ira, tal por su voluntad*. Valiéndose de una analogía con el fuego, quiere mostrar Maimónides que un solo agente, por su propia acción es capaz de efectuar actos diversos. Escribe: «...el fuego, el cual, siendo uno, puede realizar actos diversos, licúa ciertos objetos, endurece otros, cuece, quema blanquea, ennegrece, y si alguno atribuyera al fuego los atributos de blanqueante, ennegreciente, quemante, cociente...diría verdad. Quien desconozca la naturaleza del fuego, pensaría que tiene seis virtudes diferentes...en cambio quien conoce la naturaleza del fuego, sabe que opera todas las acciones en virtud de una sola cualidad operativa: el calor». ³⁸

Esta diferencia señalada, proviene por un modo opuesto en la comprensión del concepto de «emanación». En Maimónides la emanación es mucho más relativa que en Gabirol, para quien el concepto alcanza una plenitud neoplatónica. Con esto, quizás tendríamos que tomar con más prudencia la frase de Gilson, según el cual, pudiera existir más diferencia entre Dios y el hombre merced al hilemorfismo de las criaturas de corte gabiroliano.

7. EL CONCEPTO DE EMANACIÓN

Pero para aclarar más el particular será menester hacer una incursión en los conceptos neoplatónicos de ambos autores. El siglo XI está viendo aún nacer el aristotelismo en la península ibérica. Además, la escuela de Ibn Masarra ha introducido en la península el neoplatonismo. En Gabirol lo primero que crea Dios es la materia y forma universales, de ahí se sigue el proceso decreciente: el Alma, la Naturaleza, y el mundo de la corporeidad.

Maimónides, que dedica un capítulo en la GP expresamente a la emanación, pero que, ciertamente, utiliza el término en muchas ocasiones, tiene una idea radicalmente diferente del concepto. Veámosla. En primer lugar, a diferencia de Gabirol en Maimónides, lo primero creado no es la materia y forma universales, sino las Inteligencias separadas, así sigue una línea hasta llegar al intelecto agente, con el que se culmina esta creación de las inteligencias. «de cada una de estas inteligencias fluye asimismo otra producción hasta que las esferas terminan en la luna, tras la cual adviene este cuerpo sujeto a generación y corrupción, a saber, la materia prima, y lo que de ella está compuesto». ³⁹ Maimónides, para aclarar su concepto de emanación parte de una sencilla distinción entre los seres: los corpóreos y los incorpóreos. Lo incorpóreo abarca más que en Gabirol, para quien sólo Dios es forma sin materia, substancia espiritual. ⁴⁰ Al

³⁷ Millás Villacrosa, J. M., o.c., p. 81. Ciertamente, como apunta el autor citado, hay en Gabirol una tentativa de salvar la Voluntad respecto a la línea de emanaciones; en efecto, la voluntad queda salvada, pero la clave, a mi modo de ver, es que la voluntad no queda identificada de modo radical con Dios, siendo considerada como una especie de accidente en Dios, por el cual crea.

³⁸ Maimónides, o.c., I, c. 53, pp. 146-147.

³⁹ Maimónides, o.c., p. 264.

⁴⁰ Bien es cierto que a esas realidades simples no las llama Gabirol corpóreas, sino poseedoras de una materia espiritual. ¿Materia espiritual?. No deja de tener su gracia. Si realmente hubiera llamado corpóreo a esas realidades simples, las habría despojado de su simplicidad, y también de su perfección, y seguramente no hubiera ten-

abarcar el mundo incorpóreo más que en Gabirol, se da en Maimónides una mayor línea separadora entre realidades espirituales y corporales, mientras que en el autor malagueño esa distancia la marcarían Dios y el resto de los seres. Quizás por este mismo motivo, al ser en Gabirol toda la realidad hilemórfica, se sostiene ese todo en una extraordinaria cadena estructural emanatista. Maimónides, en cambio, corta la línea, el proceso emanatista: «*de cada esfera penetran fuerzas en los elementos hasta que su efusión se detiene en el proceso de generación y corrupción*».⁴¹ Aquí tenemos al Maimónides más auténtico, a aquel que sigue una naturaleza del ser respecto al mundo sublunar en base a la generación y corrupción. Es decir, la presencia de Aristóteles en Maimónides está especialmente en lo sublunar, la diferencia entre ambos comienza cuando se pregunta el autor judío por una finalidad propia en el movimiento de las esferas. De este modo, lo translunar tiene en Maimónides una combinación de creación y emanatismo, bien que el orden de aparición de unas y otras realidades son diversos a Gabirol, como ya hemos señalado.

Pero en lo referente a lo sublunar, el autor cordobés es mucho más aristotélico que Gabirol, ya hemos visto cómo Maimónides corta la línea de emanación en la barrera que supone el mundo de la generación y la corrupción. Esta es exactamente la intención de Aristóteles, ya que generación y corrupción explican de por sí los conceptos de materia y forma, que nada tienen de universales en realidad, sino en cuanto conceptos mentales. La corrupción de la forma era el origen de otra forma, de otro ser, producido y derivado de una misma materia.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas no he pretendido sino mostrar lo que ya antes apunté en la introducción, en primer lugar hacer notar que las diferencias entre Maimónides y Gabirol podrán ser manifiestas en momentos determinados de sus análisis de los conceptos filosóficos más relevantes, pero he querido también notar que, bajo el fondo común del mundo medieval, y por encima de talantes psicológicos diversos, existen afinidades entre ambos autores, las cuales hemos venido tratando. En último lugar late en estas páginas, o al menos esa ha sido mi intención, realizar una defensa de Maimónides como filósofo, y digo como filósofo en lo que apunta su filosofía de conexión con siglos posteriores, incluso con el siglo XX. El que un autor se exprese desde condiciones de guía rabínico no exime los conatos importantes de gran pensador y las ideas emergentes que darán fruto en un devenir posterior de la historia de la filosofía, así por ejemplo, el tratamiento maimonita de la finitud e infinitud nos ha hecho ver este asunto.

Antonio Ríos

E-mail: a_riosrojas@yahoo.es

nido la gran influencia que ejerció en el cristianismo, especialmente en la escuela franciscana. Aquí el profesor Ortega Muñoz insiste muy atinadamente en la identificación en Gabirol de los términos substancia y materia. En efecto, se huye del concepto de cuerpo, pero no del de materia, que al identificarse con la substancia queda suavizado de radical corporalidad. Para hacer ver que esta identificación entre materia y substancia es por completo ajena a Aristóteles he encontrado este pasaje en la Metafísica: «*Considerada la cuestión desde este punto de vista, la sustancia será la materia; pero por otra parte esto es imposible. Porque la sustancia parece tener por carácter esencial el ser separable y el ser cierta cosa determinada. Conforme a esto, la forma y el conjunto de la forma y de la materia parecen ser más bien sustancia que materia*»(Aristóteles, *Metafísica*: Libro VII, c. III).

41 Maimónides, o.c., p. 264.