



El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

La Vida Filosófica: una aproximación a *El Régimen del Solitario* de Abū Bakr Ibn Bāyḡa
(Avempace, m. 544 h. / 1138).

Tesis presentada por:
EGAR DANIEL MALDONADO JUÁREZ

para optar por el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: MEDIO ORIENTE

Director:
DR. ARTURO PONCE GUADIÁN

Ciudad de México: 2017

Agradecimientos:

Quisiera agradecer en primer lugar a mi familia y amigos por el apoyo recibido durante el tiempo que cursé la maestría, siempre es motivo de alegría advertir su respaldo.

En segundo lugar, a mis maestros del Colegio de México, no sólo del área de Medio Oriente sino a todos aquellos con los que pude tomar clases y que de una u otra forma contribuyeron a mi formación académica y profesional, así como a despertar intereses inusitados de investigación. De entre ellos quisiera destacar al profesor Jalid Chami, gracias a quien seguí aprendiendo esta hermosa lengua que es el árabe.

Además, quisiera agradecer a mis compañeros de las áreas de Medio Oriente y África, en especial a Gabriela, a quien le debo días y noches de felicidad. Fueron dos años con muchas sorpresas y en los que aprendí mucho de todos ustedes.

Quisiera también agradecer al Doctor Arturo Ponce Guadián, mi director de tesis, por sus consejos y comentarios a este trabajo, así como a los profesores Rubén Chuaqui y Luis Xavier López-Farjeat, mis lectores, a quienes les agradezco los comentarios que me han hecho sobre este trabajo.

En el último semestre se organizó un seminario de tesis dirigido por los profesores Flora Botton, José Antonio Cervera Jiménez y David Lorenzen, les agradezco sus observaciones y el interés que mostraron durante las sesiones que expuse mi proyecto, así como las primeras versiones de los textos que integran esta tesis.

También agradezco mucho al personal de la biblioteca Daniel Cosío Villegas por su asesoramiento cuando fue necesario para poder solicitar material de préstamo interbibliotecario, además de que su atención siempre fue amable y cordial.

Agradezco también al CONACyT por la beca que se me otorgó para realizar mis estudios de Maestría, sin la cual no habría sido posible realizarlos. También agradezco a la Fundación Colmex que me otorgó el “Premio Fundación BBVA Bancomer a la Excelencia Colmex” por haber obtenido el promedio más alto durante el semestre de Agosto a Diciembre de 2015.

Finalmente, agradezco enteramente a El Colegio de México, por el tiempo en el cual pude ser alumno de esta prestigiosa institución y por todos los beneficios y estímulos que ello implica, así como por haberme otorgado la ayuda económica de terminación de tesis gracias a la cual este trabajo ha sido concluido.

RESUMEN: La tesis constituye un estudio de la obra de Ibn Bāyṣa *El Régimen del Solitario*, la cual trata de esclarecer de modo sumario las causas de que el filósofo andalusí haya recurrido al concepto de soledad para solucionar la cuestión de la realización de la felicidad. Para ello, se hace un bosquejo contextual de las condiciones históricas de Al-Andalus en términos políticos, religiosos y culturales, con el fin de mostrar el grado en el cual condicionaron el desarrollo de ideas que culminaron en la afirmación de la vida en soledad como la vía por la cual se puede lograr la felicidad. Pero también se confronta directamente al pensamiento de Ibn Bāyṣa con otras tendencias filosóficas y espirituales importantes, en relación con el concepto de la “ciudad virtuosa”, ya que, según el filósofo de Zaragoza, el intento de formar la comunidad perfecta no está en estricta contradicción con la forma de ser de aquél que busca para sí la felicidad. De modo que dicha confrontación busca mostrar los aspectos propios del planteamiento filosófico de Ibn Bāyṣa que podrían ser considerados resultado de la influencia de alguna de esas otras formas de pensamiento, pero que en realidad implican diferencias notables. Es preciso señalar que, como el título lo indica, este trabajo constituye un «acercamiento» a *El Régimen del Solitario*, por lo que su tratamiento no profundiza algunos temas de capital importancia, pues se concentra en tratar de explicar que el modo de vida del solitario es el modo de vida del filósofo, así como las razones que llevaron a formular precisamente la tesis de que este modo de vida es indispensable para lograr la felicidad.

Palabras clave: *Felicidad, Soledad, Filosofía, Espiritualidad, Al-Andalus.*

Abstract: This work is a study of the Ibn Bāyṣa's book *The Rule of the Solitary*, which attempts to shed light briefly on the causes by which the Andalusian philosopher resorts to the concept of solitude to solve the question of happiness' realization. For that, it was made a contextual account of historic conditions of al-Andalus, in politic, religious and cultural terms to show the degree in which they determined the development of ideas that culminated asserting the life in solitude as the way whereby is possible to achieve happiness. But also, it confronts directly Ibn Bāyṣa's thought with other philosophical and spiritual trends in relation with the concept of the “virtuous city”, since according to the philosopher of Saragossa, the intent to form the perfect community is not strictly in contradiction with the way of being of that who seeks happiness for himself. Thus, that confrontation tries to show aspects of the philosophical approach of Ibn Bāyṣa that could be considered as an effect of the influence from some of those other ways of thinking, but it implies remarkable differences. It is necessary to point, as the title indicates it, that this work is an «approach» to the *Rule of the Solitary*, and that is the reason for that it does not deepen in themes of capital importance, as it concentrates in trying to explain that the solitary's way of life is the philosopher's way of life, as well as to clarify the reasons that carried him to formulate the thesis that this way of life is indispensable to reach the perfect bliss.

Key Words: *Happiness, Solitude, Philosophy, Spirituality, Al-Andalus.*

ÍNDICE

Sistema de Transliteración	p. 5
Introducción	p. 7
Capítulo I	
Contexto histórico e intelectual del pensamiento de Ibn Bāyṣa	p.11
I.1 Al-Andalus hasta la caída del régimen Almorávide	p.13
I.2 La filosofía en el marco cultural de al-Andalus	p.24
I.3 Ibn Bāyṣa en el ambiente intelectual andalusí	p.35
Capítulo II	
Ibn Bāyṣa frente a las vías de perfeccionamiento humano	p.43
II. 1 La lectura de Ibn Bāyṣa de Aristóteles	p.45
II.2. La lectura de Ibn Bāyṣa de al-Fārābī: la problematización del papel del filósofo en la ciudad y la obtención de la felicidad	p.54
II.3 Ibn Bāyṣa frente al concepto de ciudad virtuosa de los Hermanos de la Pureza	p.62
II.4 Ibn Bāyṣa y los sufís: sobre una modalidad de la experiencia mística y la comunidad humana	p.67
Capítulo III	
El Régimen del Solitario	p.71
III.1 La Teoría de las Formas Espirituales	p.73
III. 2 El solitario y la ciudad perfecta	p.84
III.3 La vida filosófica	p.93
Conclusiones	p.100
Bibliografía	p. 03

Sistema de transliteración:

ء	,*
ب	b
ت	t
ث	<u>t</u>
ج	ġ
ح	h
خ	j
د	d
ذ	<u>d</u>
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	<u>t</u>
ظ	<u>z</u>
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ي	y

Vocales largas: ā, ī, ū

Alif maqsura: à

Los nombres que han pasado al castellano con una forma propia no serán transcritos. Con frecuencia los textos de la bibliografía secundaria cuentan con otro sistema de traducción que dejamos tal y como se encuentra en esas fuentes consultadas.

* Cuando la hamza va al inicio no se transcribe.

Nota sobre el sistema de citado: Algunos textos de los que citamos tanto la edición árabe como su traducción son claramente citadas por separado, dado que corresponde a publicaciones distintas. Pero en el caso de los textos de al-Fārābī que están en la obra *Obras Filosóficas y Políticas*, editadas y traducidas por Rafael Ramón Guerrero, puede haber confusión dado que es una publicación bilingüe, así que siempre que citemos uno de estos escritos, primero se dará la paginación del texto árabe y luego la de la traducción.

Introducción

Siempre es pertinente preguntarnos porqué deberíamos dirigir nuestra atención sobre las ideas de algún filósofo, en particular cuando éste viene de un mundo culturalmente ajeno al de uno mismo. En este trabajo trataré acerca del pensamiento de Abū Bakr Ibn Yaḥyā Ibn Ṣā'ig Ibn Bāyḥā, uno de los más grandes filósofos andalusíes, el cual vivió durante el fin del siglo V h / XI. Mi interés inicial por este pensador fue el hecho de que se le considera el gran heredero de al-Fārābī, tanto en el oriente como en el occidente islámicos. Ello me movió a buscar sus textos, pero sobre todo *El Régimen del Solitario*, del cual había leído resúmenes de sus planteamientos y tesis fundamentales en las obras de los especialistas sobre el pensamiento islámico. Ya el título me parecía impactante, particularmente teniendo en cuenta, tras haber leído las obras capitales de al-Fārābī —tales como el *Kitāb Mabādi' Arā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila* o el *Kitāb al-Siyyāsa al-Madaniyya*—, la referencia a un modo de vida que no parecía ser del todo consecuente con el pensamiento de su “maestro”. En efecto, el contenido del texto describe el tipo de vida que ha de llevar aquél que busque la felicidad para sí, a pesar de vivir en una ciudad corrompida. En otras palabras, trasciende el principio alfarabiano de que sólo aquél que vive en asociación con otros seres humanos puede alcanzar la felicidad (Al-Fārābī, 1992 a, p.41, p. 41).

Algo que es recurrente en la historia de la civilización islámica es la insistencia en la unidad de la comunidad, es casi un principio a partir del cual la praxis y la teoría políticas se han configurado en este contexto civilizatorio. La idea del solitario era para mí una novedad, dado que en la historia del Islam hay varios ejemplos de cómo se contrapone la idea de la unidad al de la disidencia, por ejemplo en el caso de los *jariyies*, cuyo nombre árabe significa

literalmente “los que salen” (del partido de Alí).¹ Otro ejemplo muy ilustrativo es el de la corriente teológica de la *mu‘tazila*; en primer lugar, el nombre de esta escuela significa “separada” y hace alusión a la separación de las tesis teológicas de su fundador —Wāṣil bin ‘Aṭā— respecto de aquellas que sostenía la escuela de Ḥassan al-Baṣrī (‘Amāra, 1997, p. 45); en segundo lugar, la raíz de esta palabra está asociada con la noción de aislamiento *‘uzla*, lo que alude a un mantenerse apartado del resto de la comunidad.

Así pues, parecía complicado que la idea de un solitario que conquista para sí la felicidad tuviera un arraigo importante en este contexto de pensamiento político que podría recibir tal idea como una muestra de individualismo separatista. No sabía que hubo una recurrencia regular a este concepto por parte de varias tradiciones islámicas, las cuales partieron del famoso *hadīṭ* “el Islam empezó como un extraño (*garīb*) y volverá a serlo justo como empezó” para justificar o moldear sus proyectos político-religiosos o sus modos de asumir su propia vida religiosa (Fierro, 2000, pp. 232 ss). De modo que esta condición de extrañeza de un modo de vida o de una cierta creencia era el modelo desde el cual se podía justificar el aislamiento o la separación respecto de una comunidad considerada impía o corrupta.

Por otro lado, también consideré que fuera del contexto del Islam también podríamos citar los ejemplos de los renunciantes de la India o de los ascetas y ermitaños cristianos, de los gnósticos, de la “secta” de los esenios, que vivieron apartados del resto de los judíos, entre otros. Todos ellos buscaron apartarse de la sociedad o comunidad humana ya sea porque las consideraban demasiado corrompidas, o porque ansiaban conquistar la salvación (para

¹ Mientras que este nombre se lo aplicaban sus adversarios, especialmente los adeptos a la šī‘a, ellos mismos se hacían llamar “los creyentes” (al-mu‘minūn) o “el grupo de creyentes” (ḡamā‘at al-mi‘minin) (‘Amāra, 1997, p. 14), nombres con los que indicaban que consideraban al resto de los musulmanes como no creyentes. En efecto, este grupo fue el que introdujo la práctica del *takfirismo* por primera vez, es decir, de acusar a otros musulmanes de no serlo realmente.

otros la liberación) por medio de un modo de vida que los otros no admitían llevar e incluso reprobaban.

¿Fue el proyecto filosófico de Ibn Bāyḍā similar a alguna de todas estas tendencias que buscaron en el aislamiento la respuesta a los dilemas que la vida en sociedad plantea?, ¿era suya una postura que, ante la aparente irresolución de la caótica vida social —hundida en la lucha descarnada por el poder que engendraba miseria tras miseria—, buscara la soledad como la única vía verdadera para llegar a la felicidad, renunciando a la posibilidad de realizar un modo distinto de vida social o política? Estas dos preguntas son las que motivaron en buena medida mi primer acercamiento al filósofo de Zaragoza. De ahí que una de las preocupaciones más inmediatas de mi lectura fuese formular alguna hipótesis de cómo fue posible que esta idea fuera atractiva para un filósofo cuya herencia, que él mismo reivindica, es la de un pensamiento fuertemente politizado. En efecto, ¿cómo es pudo surgir en al-Andalus a finales del siglo XI y principios del XII la cuestión de la condición de soledad del hombre que busca su perfección? De ahí que el primer capítulo de este trabajo se preocupe por tratar de formar una idea clara y concisa del contexto sociocultural en el que vivió nuestro filósofo y las implicaciones que tenían para que esta idea cobrara fuerza dentro de su pensamiento.

Otra preocupación que he tratado de reflejar en este trabajo está relacionada con lo anterior. En muchos casos se tiende a leer la filosofía sobrevalorando las similitudes, más que las diferencias de ciertas ideas o planteamientos. Para dar una respuesta satisfactoria a la pregunta de cómo el concepto del solitario o del “extranjero” cobró relevancia dentro del pensamiento de Ibn Bāyḍā no me parecía suficiente decir que pudo encontrar rastros de ello en el tratamiento que ya los sufíes o Ibn Sīnā, por ejemplo, habían tematizado respecto a sus propias vías, espiritual o intelectual según sea el caso. Mucho menos que fuera una

recuperación de la idea del cuidado de sí de los filósofos griegos, o del socrático conócete a ti mismo, no porque no se parezca, sino porque ello no explica cómo estas formulaciones de la vida en soledad adquirieron una relevancia crucial para alguien que vivió unas condiciones particulares y que, por ende, tuvo una experiencia particular del mundo. Lo que quiero decir es que no quise limitarme a una mera comprensión por analogía del significado del solitario para el pensamiento de Ibn Bāyâ. Por eso es de interés ponerlo en contraste con otras formas de pensamiento al que se vio ligado por el contexto social, político y religioso.

Finalmente, diré que este trabajo lo concebí precisamente como lo anuncia su título, como un acercamiento a *El Régimen del Solitario*, por ello es que es el planteamiento de este libro el que domina los análisis contenidos aquí, además de que parece evidente su primacía dentro de las preocupaciones repetidamente abordadas en las obras del zaragozano. También esa es la razón que no profundice en temas de capital importancia, como un desarrollo más profundo de la teoría de las formas espirituales, así como un tratamiento más detenido sobre los conceptos de potencialidad física y potencialidad anímica. Eso sería objeto de un estudio pormenorizado de las obras completas de este gran filósofo.

CAPÍTULO I

CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL DEL PENSAMIENTO DE IBN BÂÛYA

I.1 Al-Andalus hasta la caída del régimen Almorávide

Para comprender la historia de Al-Andalus es preciso subrayar los factores que intervinieron en los procesos sociales, políticos y culturales que definieron su personalidad a partir de la conquista islámica, iniciada en 92 h / 711 n. e. El primero y más evidente fue el de la pluralidad étnica y religiosa. A la ya diversa composición étnica de los habitantes de la península ibérica —compuesta por una mezcla de hispanorromanos, suevos, judíos, vascos, vándalos y visigodos— se le agregaron de pronto una oleada de beréberes y árabes. Con el tiempo también llegarían francos, eslavos y negros del Sudán que fueron empleados como esclavos (Marín Guzmán, 1999, p.486). Es importante tener en cuenta esta diversidad ya que, el hecho de que el elemento étnico perdiera fuerza en favor de los conceptos e instituciones islámicos, indica que Al-Andalus fue una sociedad plenamente islamizada. Incluso cuando la cuestión étnica reapareció en el horizonte de las ideas y prácticas políticas siempre estuvo enmarcada en el ambiente de la cultura política que la islamización había engendrado.

La condición de cristianos y judíos en la sociedad andalusí como “protegidos” les obligaba a pagar un impuesto especial a cambio de una relativa autonomía de regulación interna, según las propias leyes de cada comunidad, al tiempo que les exigía el mantenimiento del orden interno (De Espalza, 1998, p. 25). Cabe destacar el hecho de que los judíos se adaptaron con mayor facilidad a la cultura y sociedad árabe-islámica (Wasserstein, 1998, p. 13), mientras que los cristianos se resistieron con mayor tenacidad a la islamización y arabización social, política y cultural. Aunado a ello, es fundamental mencionar que la presencia de los reinos cristianos del norte siempre fue clave dentro de la dinámica social

andalusí, ya que pasó de ser de insignificante amenaza a suponer un peligro para la presencia musulmana en la península.

En segundo lugar, hay que recalcar la fuerte relación que existió entre la península ibérica y el norte de África. Apenas se había consolidado la conquista, los califas de Damasco pusieron a Al-Andalus bajo la administración de la provincia de *Ifriqyā*, en *Qayrawān* (Watt, 1974, p. 27). Durante el periodo de desarrollo temprano de la sociedad andalusí, el norte de África fue intermediario entre Al-Andalus y el oriente islámico. Basta mencionar que fue en Egipto donde los juristas andalusíes entraron en contacto con la escuela jurídica malikí, que fue la predominante en Al Andalus (Makki, 1968, p.91). Más adelante la relación de influencia se invirtió: los emires y califas andalusíes procuraron mantener cierta presencia en el Norte de África, particularmente en las proximidades del estrecho de Gibraltar, a fin de evitar una invasión a la península². Eran conscientes de que, si permitían el fortalecimiento de una dinastía norteafricana, su soberanía e independencia política se vería amenazada. Pero con el curso del tiempo esta relación de influencia nuevamente se invirtió y el Norte de África volvió a ser el elemento prevaleciente.

Un tercer factor fue el papel que la familia de los Omeyas desempeñó en la formación de la sociedad andalusí. Después de la caída del califato de Damasco y la masacre de casi todos los miembros de la familia Omeya en el año 113 h. / 750 n. e., uno de los pocos sobrevivientes —‘Abd al-Raḥmān bin Mu‘āwiyya bin Ḥiṣām al-Dājil—³ escapó al norte de África, donde residió por un tiempo con la tribu beréber de su madre (Watt, 1974, p. 36). Ahí proyectó ir a Al-Andalus, tal vez porque advirtió que corría peligro cerca de gobernadores

² De acuerdo con Montgomery Watt (1974, p. 42), esta política comenzó durante el periodo del emir ‘Abd al-Raḥmān II (m. 238 h. / 852)

³ También conocido como ‘Abd al-Raḥmān I.

leales al recién instaurado califato abásida (Manzano, 2011, p. 189). Su llegada, y el subsecuente establecimiento de la dinastía Omeya en territorio andalusí, fueron los acontecimientos que terminaron de definir esta sociedad porque trajo consigo el deseo de mantener una independencia política y administrativa, aun cuando se reconocía dentro de la comunidad islámica.

El establecimiento del emirato reforzó la islamización ya que la legitimidad del gobierno fue fundamentada en un derecho dinástico, remitiéndose al argumento de que los legítimos sucesores del Profeta Muhammad eran los Omeyas (*Ibid.*, p.195). Más tarde, la proclamación del califato tuvo dos principales objetivos, el primero era preservar la independencia política de Al-Andalus, mientras que el segundo era reforzar la autoridad que representaba el gobernante utilizando un título exclusivamente islámico. Además, los Omeyas impulsaron la arabización de la población con enorme éxito, aun cuando nunca se detuvo por completo el uso del romance (Wasserstein, 1998, pp. 3-17).

Por último, es preciso tener en cuenta la creación de una red de intereses de poder en Al-Andalus, basado en un sistema tributario que tendía a atraer la mayoría de la riqueza hacia Córdoba y estimulaba la consiguiente desigualdad entre un sector económicamente poderoso y el resto de la población, cuya condición económica era más precaria (Manzano, 2011, pp. 293 ss). Los abusos generados por este sistema, que permitió el enriquecimiento de gobernantes de provincias —y otros intermediarios en la recaudación del tributo e impuestos—, fueron causantes de malestar generalizado en la población (*Ibid.* pp. 477 ss).

Teniendo en cuenta estas características básicas y fundamentales, podemos afirmar que la llegada de ‘Abd al-Raḥmān bin Mu‘āwiyya bin Ḥiṣām a Al-Andalus constituyó un auténtico parteaguas en su historia, dado que fue quien inició el proceso de unificación social, cultural y política. El deseo de afianzar el poder del emirato que fundó ‘Abd al-Raḥmān

exigía la creación de un orden que permitiera el control social, económico y político, por eso no sólo estimuló el proceso de arabización por medio de su establecimiento como lengua de administración, sino que también quiso reforzar su autoridad por el conducto de la legitimización islámica con la emblemática construcción de la mezquita de Córdoba (Manzano, 2011, pp. 213-214).⁴ Pero para poder llevar esto a cabo, primero tuvo que asegurar la completa fidelidad del ejército no sólo para afianzar su autoridad y lograr estabilidad sino también para poner en marcha el sistema tributario. El ejército le garantizaba el mantenimiento del orden por la fuerza, pero su establecimiento en *yûnds* o campamentos permitía utilizarlos también como recaudadores de impuestos (*ibid.*, p. 294).

La construcción de la mezquita de Córdoba, que según los cronistas de la época costó 80, 000 dinares (*ibid.*, p. 293), fue el resultado de un efectivo funcionamiento del sistema tributario que generó ingresos suficientes para solventar las exigencias fiscales. El aumento de la producción agrícola también impulsó el comercio, lo que hizo indispensable al emirato el aseguramiento de las rutas comerciales, reforzando así la comunicación con el Norte de África, los reinos cristianos y el oriente musulmán. De esta forma, podemos darnos una idea general de cómo el orden formado por el emir tenía bases materiales absolutamente identificables que constituyeron el sostén del orden jurídico, religioso y cultural que se desarrollará en los dos siglos siguientes. Que tuviese que ganarse la fidelidad del ejército contribuyó a que el título que se adjudicó no fuese puesto en duda, dado que emir significa primordialmente “comandante” (Duri, 1986, p.438). Si no se ha incluido al ejército dentro de las particularidades enlistadas al inicio de este apartado es porque después del

⁴ La mezquita de Córdoba recibió numerosas modificaciones por casi todos los emires y califas omeyas, lo que indica su carácter representativo de la dinastía. Amira K. Beninson (2007) indica que la fundación de la mezquita también supuso una alteración del espacio urbano que le imprimió a Córdoba la ideología de la dinastía gobernante, reorganizándolo en torno a ésta y el palacio (p. 65).

establecimiento del emirato se inscribió dentro de la dinámica de interrelación étnica. El ejército siempre fue indispensable para la manutención del orden, por lo que los Omeyas debían estar seguros de su lealtad. En un inicio fue la estructura de los *ḡunds* lo que le aseguró esta lealtad, pero más adelante los Omeyas se vieron obligados a añadir tropas de esclavos y de una nueva oleada de musulmanes norteafricanos que terminaron por romper la estructura del *ḡund* en la etapa final del califato.⁵

Respecto a la islamización de la sociedad, sabemos que la escuela jurídica que prevaleció en Al-Andalus antes del establecimiento del emirato omeya fue la *Awzā'ī*, fundada por 'Abd al-Raḥmān ibn 'Amr al-Awzā'ī (m. 157 h / 777 n. e.) en Siria, que pudo haber sido introducido a Al-Andalus por primera vez por Asad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Saba'ī (m. 150 h / 767 n. e.) antes de la fundación del emirato. Al-Awzā'ī enseñó el apego a las tradiciones del profeta y de sus compañeros como criterio de elaboración de derecho (Makki, 1968, pp. 64-66). Su penetración en Al-Andalus es una de las muchas muestras de influencia siria en su sociedad y cultura. Por otro lado, es muy probable que la principal razón de que haya entrado antes que la escuela malikí fue el estado rudimentario de la legislación en época previa a los Omeyas, como sugiere Makkí (p. 65)⁶. La escuela tuvo importantes partidarios incluso en época del emir Muḥammad I (m. 273 h / 886 n.e.), cuando el malikismo ya estaba en su apogeo. La entrada de ésta última escuela, fundada por Mālik Ibn Anās (m. 179 h. /

⁵ Había dos clases de soldados al servicio de los Omeyas. El primero y más importante, el de los campamentos (*ḡunds*), que fue empleado para las campañas con más frecuencia. Los emires consiguieron llegar a firmes acuerdos con sus altos mandos a fin de asegurarse su lealtad (Manzano, 2011, pp. 293-295). El otro tipo era el de los *baladies*, grupos de descendientes de los árabes que participaron en la conquista. Servían como una especie de reserva y combatían sin retribución, debido a que el emirato consideraba que sus tierras — conseguidas en la fase de conquista por medio de acuerdos con los habitantes indígenas— habían sido concesionadas por la comunidad islámica (cuyos bienes administraba el emir) y que debían retribuirlo por medio del impuesto correspondiente y el servicio militar (*ibid.*, pp. 296 ss).

⁶ Coincidió con la observación de Arnald Steiger (1956), que relaciona directamente el ascenso de los alfaquies y la transformación de la estructura de las sociedades andalusíes (p. 49). Conforme la vida urbana aumentó su complejidad y eficiencia en todos los aspectos, la demanda de un aparato legislativo y judicial se hizo apremiante.

795 n. e.), debió ser manifestación de la necesaria reorganización el aparato legislativo (*ibid.*, p. 90) a fin de satisfacer las necesidades de la sociedad andalusí.

Fue en época del emir ‘Abd al-Raḥmān II (m. 238 h /852 n. e.) cuando iniciaron los viajes a Oriente con el fin de aprender los principios de las ciencias islámicas. A partir de ese momento quedaron registrados datos específicos de los juristas que aprendieron el saber religioso en Egipto, Iraq y Siria, principalmente (Fierro, 2009, p. 71). El grupo de ulemas que será muy influyente en los periodos siguientes comienza a tomar cuerpo y es significativo que no estuvo cerrado para ningún grupo étnico (Manzano, 2011, p. 371). Si en este periodo los altos cargos del ejército y la administración sólo eran ocupados por árabes y sus clientes (Fierro, 1995, p. 233), la formación de esta influyente clase de sabios religiosos integró a numerosos elementos no árabes, formando así un medio de ascensión social y de contrapeso a su poder (Marín Guzmán, 1999, p. 500). Así mismo, aunque la escuela malikí tuvo una posición privilegiada en Al-Andalus (Fierro, 2004 a, pp. 137 ss.), respaldada incluso por los emires, ello no implicó que se desconocieran otras corrientes como la šafi‘í o la zāhirí.

La ascendente influencia de los alfaquíes fue interpretada por los emires como una merma de su poder. Al proclamar el califato en 316 h / 929 n. e., una de las cosas que buscaba ‘Abd al-Raḥmān III era formar una alianza con los ulemas y alfaquíes (Manzano, 2011, p. 365), ya que la legitimidad del gobierno descansaría ahora en un título cuya soberanía supondría un complemento de su autoridad.⁷ Este acontecimiento tan significativo dentro de la historia andalusí tuvo múltiples causas, de entre las cuales quisiera destacar tres.

⁷ La doctrina política islámica postulaba que la razón de ser de la autoridad política era velar por la aplicación de la ley, lo cual suponía que incluso ella quedaba sujeta a su normatividad (Ruíz Figueroa, 2005, p. 32). Al proclamarse califa, ‘Abd al-Raḥmān III buscaba mover esta balanza en beneficio de su poder, presentándose como garante inexorable del cumplimiento de la ley islámica en Al-Andalus. Pero al mismo tiempo, ello podía suponer el fortalecimiento de la influencia social de los juristas.

En primer lugar, ya hemos mencionado que el sistema tributario tendió a generar descontento. Además, el control que el emirato logró del territorio no fue total. Las tensiones entre soldados árabes baladíes y sirios se agudizaron (Fierro, 1995, p. 231), por lo que, cuando los elevados impuestos causaron rebeliones, para los árabes baladíes siempre estuvo abierta la opción de unirse a los amotinados. Esto manifestaba la existencia de una fuerte oposición a la dinastía gobernante, sobre todo en ciudades como Toledo, Mérida y la Frontera superior (Manzano, 2011, p. 320). Las rebeliones mostraban que las debilidades del sistema tributario dependían en gran medida del control incompleto del territorio en términos militares. En Toledo la oposición también se expresaba por medio de la reticencia a que los ulemas locales recibieran formación en Córdoba, pues preferían ir ellos mismos al Norte de África o al oriente islámico a tomar instrucción (*Ibid.*, p. 326).⁸ Esto indica que una oposición a los Omeyas no implicaba rechazo a la islamización ni a la arabización.

Por otro lado, aunque la forma de resolver la cuestión de las rebeliones fue reforzando la capacidad militar con la introducción de una nueva oleada de beréberes al ejército, el revestimiento ideológico con que se ayudó el recién proclamado califa fue el de declarar herejes o infieles a los rebeldes. Así lo vemos en el caso más emblemático que fue Ibn Ḥafṣūn, un rebelde cuya base de operaciones estuvo en la fortaleza de Bobastro (*ibid.*, pp. 363-364) y cuya larga y complicada rebelión empezó durante el emirato de ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān al-Marwānī (m. 300 h. / 912 n. e.) (Marín Guzmán, 1994, pp. 422 ss) y terminó hasta época de ‘Abd al-Raḥmān III (Marín Guzmán, 1995, p. 188).⁹

⁸ Por los datos que se conservan en los diccionarios de ulemas y alfaquíes podemos advertir que ya en el siglo III h. / IX las figuras de más prestigio entre estos sabios radicaron en Córdoba, haciendo de la capital de los Omeyas un polo de atracción para todos los interesados en una formación sólida en las ciencias islámicas. Además de que su prestigio dependería del maestro con el cual estudiaran (Marín, 1987, pp. 95-96).

⁹ Mientras que Ibn Ḥafṣūn podía ser tachado de infiel, puesto que se convirtió al cristianismo (Watt, 1974, p. 44), otros rebeldes son designados en las fuentes como “asociadores” (*mušriqūn*), lo que significaba que eran

Este discurso ideológico, en el que se relacionaba la incredulidad con la desobediencia a los Omeyas, iba encaminado por el mismo cauce que el patrocinio del derecho malikí desde el momento en el que los viajes a Oriente se hicieron más comunes. Si no hubo un plan diseñado a largo plazo para instaurar un califato, es relevante considerar que la consolidación del cuerpo de ulemas marchara a la par del ascenso del malikismo como la corriente jurídica predominante de Al-Andalus ya desde la época del emir ‘Abd al-Raḥmān II. Los Omeyas insistieron en presentarse a sí mismos como custodios de la “ortodoxia”, por lo que su respaldo a una escuela de derecho procedente del único lugar donde el mismo Profeta fue *de facto* gobernador —Medina— les sentaba bien a sus objetivos (Fierro, 2004 a, p. 156).

Ligado a este aspecto —como segundo elemento a destacar— tenemos el surgimiento del movimiento fatimí que hacia el año 197 h / 900 se estableció en *Qayrawān*, desplazando a los *Ayūbīs* que hasta entonces habían sido soberanos ahí. El empuje de esta nueva dinastía —que reclamaba el legítimo gobierno de la comunidad islámica y enarbolaba la bandera de la šī‘a— obligó al entonces emir ‘Abd al-Raḥmān III a reforzar su «política religiosa» no sólo aliándose con los ulemas sunnīs, sino también persiguiendo aquellas facciones cuyas ideas fueran similares al esoterismo (*bāṭiniyya*) que constituía la médula de los postulados con los que los fatimīs consolidaron su autoridad y su derecho al gobierno (*ibid.*, p. 134).¹⁰ Incluso gran parte de la arquitectura de la Madīnat al-Zahrā’ —la ciudad palaciega que construyó el califa a unos kilómetros de Córdoba— parece haber tenido un significado

considerados “herejes” (Marín Guzmán, 1998, pp. 241-242), en cuanto trasgresores de la unidad de la comunidad islámica tutelada por el califa.

¹⁰ A pesar de su carácter “heterodoxo”, las ideas de Ibn Masarra no fueron condenadas sino precisamente hasta la época de ‘Abd al-Raḥmān III, llegando incluso a la quema pública de sus obras (Fierro, 1987-1988, p. 255).

simbólico que contrarrestara el influjo de las ideas religiosas de los fatimíes (Fierro, 2004 b, p. 301).

Esta política religiosa fue continuada por al-Ḥakam al-Mustanşir —hijo y sucesor de ‘Abd al-Raḥmān III—, bajo cuyo gobierno fueron redactados por primera vez una serie de diccionarios que catalogaban las generaciones de juristas, estableciendo las líneas de transmisión de la enseñanza y cuyas líneas más antiguas se remitían hasta los maestros de la época de ‘Abd al-Raḥmān II. Es posible que estos diccionarios, dado su carácter genealógico, tuviesen como objetivo legitimar el saber jurídico centralizado en Córdoba (Manzano, 2011, pp. 372).

Como tercer elemento a destacar, en tanto que el califato supuso el fortalecimiento del ejército, trajo como consecuencia a su vez el perfeccionamiento del sistema tributario. Esto fue origen de la caída de la dinastía Omeya, ya que el sistema engendraba una concentración de la riqueza en las élites, las cuales tejieron redes de intereses comunes muy sólidas, y cuyos miembros veían con malos ojos el ascenso de individuos no pertenecientes a sus grupos de poder (*ibíd.*, p. 480). ‘Abd al-Raḥmān III, consciente de la creciente influencia de los funcionarios de la administración —así como de las redes de intereses construidas por ellos— trató de contrarrestarla con la designación de personas no involucradas en esos grupos para los cargos más importantes.¹¹ El ascenso de al-Manşūr hacia el año 368 h./ 978, gobernador *de facto* en nombre del califa Hişam II, fue con toda seguridad una consecuencia de estas redes de interés que demostraron su eficacia incluso

¹¹ Como se encarga de mostrar Roberto Marín Guzmán, la ascensión social era posible en Al-Andalus (1999), pero bajo restricciones tales como el reconocimiento de privilegios políticos y sociales para los árabes, que sólo por el sistema de clientelismo (*walāyya*) era posible subsanar en cierta medida (p. 486). Si bien hubo numerosos muladíes (nativos conversos al Islam) que ascendieron socialmente a través del comercio, el ejército o incluso como ulemas, el influyente puesto de *Qāḍī* de Córdoba fue alcanzado por un muladí sólo tras la caída del califato (De la Granja, 1965, p. 74).

para sobreponerse a la autoridad califal que desde entonces se volvió meramente nominal (*ibid.*, p. 489 ss).¹²

Ese mismo sistema, aunado a la inestabilidad social producida en Córdoba por las cada vez más influyentes tropas beréberes, hizo que estallara la crisis que derivó en la *fitna* o guerra civil andalusí (siglo V h / XII n. e.) (*ibid.*, pp. 494 ss). Cuando colapsó el control de los descendientes de al-Manṣūr sobre al-Andalus —trayendo como consecuencia la abolición del califato— algunos de los miembros del “partido” ‘Āmirī, que al-Manṣūr había reunido en torno de sí, fueron capaces de tomar el control de territorios que se convirtieron en los reinos de taifas (Monès, 1966, pp.313 ss). Estos reinos, definidos en torno al gobernador en turno, más que por una delimitación territorial estable (Viguera-Molins, 2010, p. 23), supusieron una crisis de legitimidad que permaneció durante todo este periodo.¹³

Habría que puntualizar que, si bien el problema de la sucesión —y el legítimo gobierno que de ella se desprendía— estaba en el horizonte de la guerra civil y fue un argumento utilizado por todos los contendientes en la lucha, ésta era una mera expresión “ideológica” de la verdadera causa que era la contradicción fundamental entre una clase tributaria y aquella que recibía los beneficios de la recaudación del tributo.¹⁴ El hecho de que

¹² Un ejemplo de la importancia que tenía asumir ciertos cargos que posibilitaran elevación social o política, es el del propio al-Manṣūr, quien fue *qāḍī* en los territorios del norte de África bajo dominio Omeya (Safran, 2000, p. 98).

¹³ Ningún rey se adjudicó el título de emir o califa, pero algunos, en vez de llamarse a sí mismos “rey”, reivindicaron el título de chambelán (*Hāyib*), sin duda para asociar su dominio con la figura califal extinta, pues fue el cargo que al-Manṣūr y sus hijos habían asumido durante su ascensión del poder (Viguera-Molins, 2010, p. 29).

¹⁴ Aun así, no hay que desestimar la importancia de la legitimidad política. Monès contrasta el proceder de al-Manṣūr, cuya legitimidad dependía de la permanencia nominal del califato, con la de estos reyes que ya no buscaron reestablecerlo ni podían construirse así una legitimidad estable como la de los omeyas (Monès 1966, p. 326), lo cual suponía su aceptación de la fragmentación política andalusí. El hecho de que ni siquiera buscaran consolidar una unidad a través de la contención de los cristianos del norte (*ibid.*, p. 327) fue motivo de las fatwas que autorizaron a los almorávides a conquistar al-Andalus (Viguera Molins, 1992, pp. 172-174).

las taifas buscaran reproducir la estructura política y económica del califato (*ibid.*, p. 28) muestra la permanencia de tal contradicción.

La historiografía árabe tiene a hablar con bastante desaprobación y censura de los reyes de taifas, debido a que la constante confrontación entre ellos incluyó alianzas con los reinos cristianos en contra de sus correligionarios (Chejne, 1980, p. 54). El avance de los cristianos se hizo absolutamente notable cuando Alfonso VI de Aragón tomó Toledo en 478 h /1085 n. e., por lo que recurrieron a la dinastía norteafricana Almorávide —cuya capital estaba en Fez— para frenar la amenazante campaña procedente del norte. Con la llegada de los almorávides a la península se logró una temporal reunificación administrativa de Al-Andalus, pero ésta no sobrevivió a las desgastantes batallas que tuvieron que librar al norte con los cristianos y en África con la avanzada de los Almohades (Chejne, 1980, p. 44).

No obstante, aunque provisionalmente regresó a un estado de división en Al-Andalus, varios cambios introducidos en el tiempo del emirato y del califato habían demostrado ser duraderos. La arabización¹⁵ no conoció revés aún en esta época, mientras que la islamización y la prevalencia del malikismo también siguieron vigentes, así como la producción científica, intelectual, filosófica y artística que habían iniciado con los emires, alcanzando nuevos e importantes logros. Además, y esto es lo más importante, la conciencia de los andalusíes de ser una unidad social estaba ya sólidamente asentada en la mentalidad política y en las prácticas culturales y sociales. Aunque vemos una animadversión hacia los beréberes que fungieron como soldados para los últimos califas, ésta no tiene por causa el carácter étnico

¹⁵ Es muy importante no desestimar el proceso de arabización pues, aun cuando sabemos que el romance siguió siendo utilizado incluso en presencia del califa, el hecho de que tanto cristianos, como judíos y musulmanes de diversos orígenes étnicos hablaban árabe nos permite hacernos una idea del valor social que esta relativa homogeneidad lingüística tuvo (Chejne, 1980 pp. 64-65; Wasserstein, 1998, pp. 4-15).

(puesto que beréberes asentados con anterioridad ya habían sido absorbidos por la población indígena) sino el sitio de poder que desempeñaron en detrimento del resto de la población.

1.2 La filosofía en el marco cultural de al-Andalus

Cuando se habla de la filosofía en al-Andalus, comúnmente se usa como referencia fundamental el juicio que Ibn Ṭufayl emite en la introducción de su *Ḥayy Ibn Yaqzān* sobre el surgimiento de la filosofía con Ibn Bāyṣa. Según lo que se dice en ese texto, el saber andalusí habría conocido tres fases en las que primero el interés se centró sobre las matemáticas, luego sobre la lógica y, finalmente, habría aparecido la teorización física y metafísica en manos del filósofo de Zaragoza (Ibn Ṭufayl, 1995, pp. 36-37). Muḥammad ‘Abd al-Ŷabrī considera que este recuento coincide con lo que el *qāḍī* toledano Šā‘id al-Andalusī (m. 462 h. / 1070) nos dice de las ciencias y la filosofía andalusíes en su *Libro de las Categorías de las Naciones* (Ábed Yabrí, 2006, pp. 222-223).

Ahora bien, con estos mismos datos algunos investigadores reconstruyen la historia de la filosofía en al-Andalus apelando a la inexistencia de las obras de Aristóteles como causa principal de su desarrollo tardío (Cruz Hernández, 1990, pp. 184-185), precedida en cambio por el pensamiento masarrí de corte místico-gnóstico y la introducción de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* que habrían influido en el cordobés Ibn Ḥazm (m. 455 h / 1063). El criterio es básicamente textual y tiene como consecuencia hacer del pensamiento filosófico andalusí un progresivo desarrollo hacia el aristotelismo depurado de otras influencias externas que encontramos en la filosofía de Ibn Rušd.

Sin embargo, hay varios indicios de que ya desde la época del califa al-Ḥakam al-Mustanṣir existían libros de filosofía en las bibliotecas formadas por los omeyas: tanto Ibn

al-Imām, amigo y discípulo de Ibn Bāyḡa, como Šā'id al-Andalusī coinciden en que este califa mandó a traer libros “raros” del oriente islámico relacionados “con las ciencias antiguas y modernas” (al-Andalusī, 2000, p. 142). Ibn al-Imām añade que entre ellos había libros de filosofía que sólo fueron inteligibles hasta que Ibn Bāyḡa se ocupó de ellos (al-Ma'sūmī, 1958, p.15).¹⁶ Cuando al-Manṣūr al-‘Āmirī ascendió al poder, mandó a destruir y quemar libros de la biblioteca real que los ulemas execraron, a fin de congraciarse con ellos y, de ese modo, afianzar su posición. Šā'id al-Andalusī sugiere que no todos los libros condenados fueron destruidos y que durante la *fiṭna* fueron vendidos los que escaparon a la destrucción, difundiéndose por el resto de al-Andalus (al-Andalusī, 2000, pp. 142-143).

Puesto que de todas las partes de la filosofía, Šā'id al-Andalusī menciona explícitamente sólo la lógica como una disciplina investigada en fechas anteriores al final del siglo V h. /XI, podríamos pensar que ello confirma completamente el recuento de Ibn Ṭufayl. Sin embargo, en algunos casos Šā'id agrega que algunos filósofos se habían especializado en “otras ciencias filosóficas” sin extenderse sobre tal información. Llama la atención, por ejemplo, que Abū ‘Uṭmān Sa'id bin Faṭḥūn bin Mukram, en su libro *El Árbol de la sabiduría* —que lamentablemente no ha llegado hasta nosotros— elaboraba una introducción a las ciencias filosóficas, mientras que en otro texto, cuyo nombre no es mencionado, trataba “sobre la estructuración de las ciencias y sobre cómo estas llegaron a formarse gradualmente a partir de la diferenciación de sustancia y accidente” (*ibid.*, 2000, p. 146). Unas páginas más adelante, el propio Šā'id menciona que hubieron pocos estudiosos de física y metafísica y que él tan sólo conoce a tres: al-Nabāšš al-Baḡyānī, Abū ‘Āmir, hijo del emir Ibn Hūd de

¹⁶ Y una fuente magrebí anónima remonta incluso a una época anterior, a la del emir ‘Abd al-Raḥmān II (m. 238 h / 852), como aquella en la que los libros de filosofía, música, medicina y astronomía habrían llegado a al-Andalus (Smaso, 1992, p. 50).

Zaragoza y el judío Abū al-Faḍl Ibn Ḥasdāy. Pero lo que dice sobre Abū ‘Uṭmān Sa‘īd bin Faṭhūn bin Mukram nos muestra que, si bien las dos obras mencionadas podrían ser consideradas como introductorias al estudio de la filosofía, había cierto conocimiento de metafísica, ya que la distinción entre sustancia y accidente es objeto específico de su estudio. A su vez, habría que considerar las obras de Ibn Ḥazm, ya que también reflejan un conocimiento técnico sobre problemas de metafísica. Esto es especialmente manifiesto en su refutación de Al-Kindī, que trata sobre el problema de la unidad de Dios y la posibilidad de considerar a la divinidad como causa de los acontecimientos del mundo (Daiber, 1986).

La interpretación mencionada anteriormente sobre que la filosofía en al-Andalus habría sido un proceso de depuración del aristotelismo descansa en el presupuesto de que se puede pensar en un estudio íntegro de la filosofía sólo hasta la aparición de las discusiones físicas y metafísicas basadas directamente en las obras de Aristóteles. Sin embargo, el propio Ibn al-Imām dice que quienes estudiaron los libros de filosofía antes que Ibn Bāyṣa no habían dejado nada escrito “sino errores y alteración” (al-Ma‘ṣūmī, 1958, p.15), lo cual implica que los libros de filosofía ya eran conocidos, pero no interpretados adecuadamente. Si aceptáramos que los errores y malinterpretaciones de los que se queja el discípulo de Ibn Bāyṣa es respecto al aristotelismo, entonces habría que sospechar al menos que las obras de Aristóteles ya existían en al-Andalus antes de que el zaragozano se ocupara de ellas. De otro modo, no tendría mucho sentido achacarles a esos estudiosos el que hayan “alterado” el contenido de tales obras en sus escritos.

Por otro lado, hemos visto cierta información que al menos nos permite pensar que la metafísica y la física como disciplinas de estudio fueron ocasionalmente tocadas por algunos personajes que se interesaron en ello, pero cuyos resultados no fueron lo suficientemente notables para ser reseñadas con amplitud en el *Libro de las Categorías de las Naciones*.

Además, queda el hecho de que hay una constatación de pensamiento metafísico de corte místico y gnóstico alrededor de la obra de Ibn Masarra que se remonta a la época del emir y más tarde califa ‘Abd al-Raḥmān III. Si todavía podemos quedar en la incertidumbre respecto a la existencia de todas las obras aristotélicas en al-Andalus, en cambio es patente que el masarrismo tenía un revestimiento fuertemente metafísico, con lo que el recuento que Ibn Ṭufayl hace sería cuestionado.

No podríamos zanjar definitivamente estas cuestiones si, en vez de atenernos a la escasez de información que encontramos en las fuentes, no partimos en cambio de un análisis sobre cuál pudo haber sido el papel de la filosofía dentro de la sociedad y cultura andalusíes. Es decir, que en vez de cuestionarnos si existían unos textos de los que sabemos con certeza muy poco, en cambio nos preguntemos las razones de porqué en un tiempo específico estas fuentes comienzan a ser estudiadas y comentadas. Claro que podríamos dar de nuevo la respuesta de que es debido a que sólo entonces los libros aristotélicos llegan a al-Andalus, pero a ello podemos cuestionar el porqué de su traslado del oriente islámico a al-Andalus. En otras palabras, podríamos preguntar: ¿porqué fueron las obras de Aristóteles y no las de Platón, o las de otros filósofos orientales, las que se difundieron en esta época? Me parece que sería demasiado ingenuo creer que era algo forzoso o natural que tales obras llegaran a al-Andalus, cuando hubo otras zonas del mundo islámico donde nunca tuvieron un arraigo del grado que tuvieron ahí y cuyo desarrollo social y cultural era también muy notable. A ello sólo cabe decir que, aún con un nivel de desarrollo cultural y social semejante de aquellas zonas en que el aristotelismo no floreció con al-Andalus, éste último lugar tiene características propias que llevó a tal apogeo. Por lo tanto, dichas características deben ser esclarecidas para que comprendamos mejor el pensamiento que se desarrolló en al-Andalus.

Esto nos hace preguntar: ¿cuáles fueron los motivos de la emergencia de la reflexión física y metafísica en al-Andalus?, lo que nos coloca ya no únicamente en el terreno de la discusión sobre textos y su interpretación, sino en el del conjunto completo del ámbito cultural andalusí, así como de su sustrato político y social. Este último salto de lo cultural a lo político lo realizo negándome a pensar la cultura como un mero epifenómeno del todo social, sino que la considero la manifestación más viva de sus contradicciones, problemas y soluciones.

Parto de la postura de Muḥammad ‘Ābd al-Ġābrī cuando, después de comparar la información que proporciona Ibn Ṭufayl y Šā‘id al-Andalusí, concluye:

Huelga decir que este retraso de la aparición de la física y de la metafísica en Aláandalus no obedece a la voluntad de quienes se interesaron por las *ciencias de los antiguos*, ni tampoco de una evolución *natural* de los acontecimientos, sino que fue el fruto de restricciones impuestas por los gobernantes y alfaquíes que ejercían el poder cultural y político en Aláandalus (Ábed Yabrí, 2006, pp. 223-224).

Pero ello no quiere decir que pase por alto la existencia del pensamiento masarrí, sólo que lo contrapone a la escuela “racionalista” de la que el propio Ibn Ṭufayl estaría contando su génesis en el pasaje aludido de su Ḥayy Ibn ʿYaqẓān.¹⁷ Es interesante la perspectiva que al-Ġābrī desarrolla a partir de esto: en términos generales, él considera que la escuela masarrí estaba íntimamente conectada con la *šī‘a ismā‘īlī* (*Ibid.*, p. 216 ss.) y que su penetración en al-Andalus obedecía al fin propagandístico de extender la influencia del naciente movimiento fatimí, así como minar la autoridad del califa y de los alfaquíes andalusíes (*Ibid.*, p. 224). Hemos visto ya que la expansión fatimí en el norte de África tuvo enorme repercusión en la

¹⁷ Al-Ġābrī (2006) piensa que si Ibn Ṭufayl no habla de Ibn Masarra en esta recapitulación del desarrollo de la filosofía en al-Andalus es porque el cordobés no perteneció a la escuela “racionalista” que él reivindicaba como suya y en la cual incluye al propio Ibn Bāyḥya como su iniciador. Además de que identifica este silencio con su relación con el proyecto almohade que buscaba superar la lucha sunismo-shi‘ismo ahí donde otros proyectos políticos fueron incapaces de hacerlo (pp. 224-225).

política andalusí al grado de que fue uno de los factores que influyeron en la reivindicación del título de califa por parte de ‘Abd al-Raḥmān III.

Pero, antes de que surgiera la amenaza patente de los ismaelíes, en al-Andalus ya estaba puesto en marcha un proceso cultural que los Omeyas trataban de controlar a través del patrocinio.¹⁸ Podemos hablar incluso de un proyecto cultural andalusí que el emirato, y más adelante el califato, habría puesto en marcha para consolidar la independencia omeya en al-Andalus. Este proyecto habría definido la personalidad cultural andalusí a través del patrocinio estatal directo, al grado de que a las otras tendencias no oficiales de la cultura se les habría impuesto “un tipo de marginación, por el que le asignaría su lugar en la sucesión del desarrollo general intelectual que seguiría muy definido” (al-Ŷābrī, 1983-1984, p. 9). Sin embargo, esta oposición entre la cultura fomentada por los gobernantes omeyas y el pensamiento místico y esotérico no es tan tajante como pareciera. No sólo es preciso recordar la marcada predilección de los emires y califas por la astrología (Samsó, 1992, p. 49 ss.), incluso en época del califato podemos observar algo verdaderamente interesante. Como ya hemos mencionado en el apartado anterior, fue hasta época de ‘Abd al-Raḥmān III que el masarrismo fue perseguido. No obstante, sabemos que el qāḍī que servía en Córdoba durante la época de los edictos de persecución, Abū Ḥakam Munḍir Ibn Sa‘īd, estaba directamente relacionado la escuela cordobesa masarrí (Lomba, 1991, p. 90).¹⁹ Esto parece explicarse por el hecho de que el masarrismo fue considerado objeto de persecución en tanto que incitaba

¹⁸ Según Julio Samsó (1992, p. 46), la biblioteca real está documentada desde época del emirato de Muḥammad (m. 273 h / 886), lo cual nos permite comprender que el emirato no sólo buscaba influir en la formación de los ulemas a través de su patrocinio al malikismo, sino también lo hacía respecto a la producción de conocimientos no propiamente islámicos e incluso en la literatura.

¹⁹ Cruz Hernández (2000, p. 31) piensa que la afinidad entre este qāḍī e Ibn Masarra consistió primero en que ambos seguían el *mu’tazilismo*. Ibn al-Faraḍī no dice nada sobre un vínculo de Abū Ḥakam con los masarríes, si bien comenta que “se inclinaba por los partidarios del Kalām (*aṣḥāb al-Kalām*)” (al-Faraḍī, 2008, p. 182), por lo que su filiación *mu’tazilī* parece muy verosímil. Además, se sabe que tres de sus cuatro hijos profesaron públicamente las doctrinas masarríes (Pellat, 1993, p. 570).

al *takfirismo* (la proclamación de musulmanes como no creyentes) y se acercaba al esoterismo ismaelí (Fierro, 2004a, p. 135), es decir, en la medida en la que suponían una amenaza directa a la autoridad califal. No es plausible que el grupo cordobés haya mantenido tales posiciones públicamente, potencialmente anti-omeyas, o la reacción anti-masarri habría sido más virulenta de lo que fue y habría afectado a Abū Ḥakam y sus hijos.²⁰

Otra cuestión importante es la de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Hasta hace no mucho, se tomaba como válido el informe de Šā'id al-Andalusī que hacía de al-Kirmānī (m. 458 h / 1066) —un discípulo del matemático Maslama al-Ma'yritī— el introductor de las *Epístolas* en al-Andalus (Al-Andalusī, 2000, p. 148). Hace unos años De Catallaý, a través de un análisis comparativo de los textos *Rutbat al-Ḥakim*, *Gāyat al-Ḥakim* —tratados andalusíes de alquimia y magia, respectivamente— y las *Epístolas*, concluyó que éstas últimas debieron haber sido introducidas a al-Andalus “casi un siglo antes” (2013, p. 333) de la fecha admitida por Šā'id al-Andalusī, con lo que también la fecha del inicio de su redacción habría de remitirse a una época anterior a la aceptada. La afinidad en el contenido del *Gāyat al-Ḥakim* y las *Epístolas* hace sospechar que la transmisión de ideas entre ambas obras fue directa (*Ibid.*, p. 331). Esto resulta significativo si tenemos en cuenta que en la

²⁰ Cruz Hernández (1981) analizó el texto de Ibn Ḥayyān donde reproduce el edicto de persecución contra los masarries, llegando a la conclusión de que tal y como el historiador andalusí lo transcribe parece ser una reelaboración de un edicto primitivo redactado aproximadamente cuarenta años antes sin haber sido de conocimiento público sino hasta 345-346 h / 955-956. Sin embargo, el edicto jamás menciona a los masarries explícitamente, sólo habla de aquellos que malinterpretan los principios de la religión y sostienen, por ejemplo, la doctrina de la creación del Corán, a través de lo que dañan la unidad de la comunidad islámica. Esto me hace pensar que, si en el momento en que el edicto fue redactado, aquellos de quienes se habla como estos sustentadores de doctrinas erradas eran los adeptos de Ibn Masarra, entonces no se les consideraba una gran amenaza; pero también es probable que los omeyas estuviesen preocupados por los grupos que sostenían ideas no oficiales sobre la religión y que iban aumentando, dadas las relaciones que se entablaron con el oriente islámico a través de los viajes y del flujo de fuentes escritas a al-Andalus. Por otro lado, es probable que la lectura pública del edicto pudo haber estado motivado por el grupo masarri dirigido por Ismā'il Ibn 'Abd Allāh al-Ru'aynī que sostenía, entre otras cosas, la posibilidad de adquirir el don profético por medio de la purificación del alma y la licitud de la esclavización de los no musulmanes, entendiendo que los únicos fieles eran sus discípulos (Ábed Yabrí, 2006, p. 217). Ambas tesis en conjunto suponían un reto directo a la autoridad omeya.

epístola sobre la magia es donde se discute que los imames son los representantes, tanto en el periodo de la ocultación como en el periodo en el que “su dominio se vuelve manifiesto” (Hamdani, 1979, p. 63). Si había un conocimiento directo de estas ideas en al-Andalus hacia el siglo IV h / X, ¿fue esta la razón de que la confrontación con las ideas esotéricas haya cobrado tal virulencia que se expresara en la persecución a los masarríes?²¹ Si es así, una vez ya desaparecido el califato, ¿qué fue lo que llevó a al-Kirmānī a introducirlas de nuevo?²²

Estas consideraciones, como se ve, no debilitan la tesis de al-Ġābrī sobre la existencia de un proyecto cultural dirigido por los Omeyas, pero sí matiza al mostrar que no era simplemente una lucha ideológica entre una forma de pensamiento esotérico y otra más «racionalista». Más bien el esoterismo fue «tolerado» cuando no dañaba los intereses de los Omeyas, quienes bien pudieron considerarlo un contrapeso a la influencia de los alfaquíes, al dejar que se extendieran formas alternativas de vida religiosa. Lo mismo se puede decir del patrocinio de las ciencias, ya que su relevancia social (como la medicina y la agronomía) contribuía a mantener una buena imagen ante sus gobernados.

Más allá de la divergencia entre esoterismo y racionalismo, debemos atender cómo en torno a las disciplinas de conocimiento y las facciones de pensamiento religioso hay una distribución social muy palpable. Desde la llegada de los musulmanes, los árabes reivindicaron ciertos privilegios, de los cuales el más obvio y notable fue el del derecho al gobierno. La población beréber fue asimilada a la sociedad andalusí, primero siendo integrada al ejército (Manzano, 1990, p. 421), ocasionalmente erigiéndose como familias importantes que aseguraban el control de un territorio (*ibid.*, p. 426) y, al fin, pudieron

²¹ Mientras que el *Rutbat al-Ḥakim* parece haber sido escrito entre 339-342 h / 950-953, el *Gāyat al-Ḥakim* fue redactado entre 343 y 348 h / 954-960 (De Catalaÿ, 2013, p. 309). Como se ve, la redacción del primero estuvo lista un año antes de la publicación del edicto de persecución.

²² Tal vez la presencia temprana de las *Epístolas* en al-Andalus se explica por el hecho de que no fueron usadas por los primeros propagandistas fatimíes en el Norte de África (Hamdani, 1979, p. 73, n.1).

ascender socialmente incluso por la vía del saber religioso, convirtiéndose en ulemas y en *qāḍīs*.

Los muladíes, en cambio, estaban vetados de los altos cargos. Ya hemos mencionado que sólo tras la caída del califato fue que un muladí accedió al cargo más importante que un alfaquí podía asumir: el de *qāḍī*. Que los muladíes fuesen excluidos sistemáticamente implicaba mermar su influencia en la estructura social dirigida por el califato. Al caer este último, los *qāḍīs* mantuvieron una posición muy influyente en al-Andalus, particularmente durante el periodo almorávide (El- Hour, p. 73).²³ Su papel como mediadores entre los gobernantes y los gobernados era la fuente de su influencia.

La marginación de los muladíes respecto a ciertas actividades asociadas con el poder fue subsanada con el florecimiento del patrocinio de las ciencias y las artes que los omeyas realizaron. Además, esta inconformidad con los patrones del lenguaje y prácticas políticos defendidos por los Omeyas, que enarbolaban un pretendido privilegio árabe en la estratificación social, se manifestó cada vez más por medio de escritos en la que la exaltación de lo andalusí buscaba desbaratar un privilegio que ya ni siquiera podía ser sostenido coherentemente, dada la inexistencia de una pureza de linaje que los soberanos reivindicaban para sí. A ello aludía la famosa epístola de Ibn García —cortesano en la taifa de Denia— en la que se hacía manifiesto que tanto la institución del clientelismo como el concubinato evidenciaban que la pureza racial que se adjudicaban los árabes era una ilusión (Graham, 1995, pp. 74-75). Tal pureza no se reivindicaba por cuestiones racistas, sino porque por medio de ella defendían ideológicamente una supuesta nobleza de linaje y un prestigio social

²³ Rachid el-Hour llega a mencionar casos en los que el soberano almorávide les concedía a los *qāḍīs* una autoridad mayor incluso a la del gobernador de las provincias (pp. 76-77).

derivado de ello.²⁴ Lo que autores como Ibn García demandaban era desechar la idea de que la élite de la Umma islámica sólo podía ser «árabe».²⁵

En este espectro muy general de la situación de la cultura andalusí, penetrada por las cuestiones ideológicas del metabolismo del poder en al-Andalus, deberíamos tratar de reconstruir la historia del pensamiento filosófico. Excluidos de la influencia social a través de los mayores cargos institucionales del sunismo, los muladíes en cambio participaron activamente en movimientos como el masarrismo y en la dedicación a las ciencias y la literatura.

Sin duda, durante el periodo de las taifas y la presencia almorávide, los muladíes que buscaron ascender socialmente también vieron en la dedicación al conocimiento una excelente opción. La caída del califato trajo consigo la diseminación de las obras sobrevivientes de la biblioteca real por todo al-Andalus,²⁶ lo que significa que aquellos textos que habían sido mínima o definitivamente nada estudiados circularon por el resto de las taifas. Me parece que ello fue el principal acontecimiento que explica el mayor interés por la

²⁴ Aquí “árabe” quiere decir descendiente directo de una tribu de la península arábiga que se había establecido en al-Andalus.

²⁵ Aunque Monès (1986) considera que esta epístola fue quizá la única manifestación de la *ṣu‘ūbiyya* en al-Andalus, en un pasaje del *Mugrib* de Ibn Sa‘īd que habla de otro Ibn García —uno de los ulemas más reputados de Córdoba y primer *qāḍī* muladí en tiempos de los hammūdīes— se le adjudica el ser seguidor de la *ṣu‘ūbiyya* que Ibn Sa‘īd caracteriza como “vanagloria de linaje” (De la Granja, 1965, p. 75). Puesto que este *qāḍī* no dejó nada por escrito es verosímil que muchos otros ulemas, literatos e intelectuales hayan tenido ideas similares sin que redactaran algún escrito dedicado a ello, con lo que tendríamos una tendencia definida que no se expresa libremente todavía en época de la *fitna*. Por otro lado, tampoco habría que tomar la epístola de Ibn García de Denia como si todas las reacciones de los muladíes frente a los omeyas y sus partidarios fueran semejantes, de igual manera que la *ṣu‘ūbiyya* no parece haberse expresado siempre de modo tan violento en su rechazo a los árabes, como en esta epístola. Si aceptamos, por ejemplo, que esta “vanagloria de linaje” es el móvil de la *Epístola sobre las excelencias de al-Andalus* de Ibn Ḥazm, debemos admitir que en este caso lo que se lleva a cabo es una exaltación de los propios logros andalusíes sin atacar directamente a los árabes o quienes afirmaban ser sus descendientes directos.

²⁶ “La *fitna* les obligó [a los “reyes de Córdoba”] a vender los tesoros de los reyes, la totalidad de los libros y el resto de los enseres que habían quedado en palacio, todo lo cual fue vendido muy por debajo de su precio y por una insignificancia de dinero. De este modo, se difundieron estos libros por [todas] las comarcas de al-Andalus” (al-Andalusí, 2000, p. 143). No sólo los libros se difundieron, sino que incluso muchos intelectuales cordobeses abandonaron la capital omeya y marcharon a distintas ciudades, sobre todo a Zaragoza (Lomba, 1991, p.114).

filosofía que las fuentes registran y que debió preparar el terreno al estudio minucioso de las obras aristotélicas.

En cuanto a la función de la metafísica, haríamos bien en tomar como ejemplo la actividad intelectual de Ibn Ḥazm. Este jurista *ẓāhirī* redactó algunos textos cuyo contenido entra dentro del rubro de la metafísica, como la ya mencionada refutación de Al-Kindī. Tales textos y su labor de jurista, empero, tienen un punto de unión en el combate de la ideología *bāṭinī* o esotérica del ismaelismo, al proclamar que no hay elementos ocultos en la religión (al-ʿYābrī, 1983-1984, p. 14). En otras palabras, las discusiones metafísicas fueron usadas para objetivos que no tenían una relación directa con la explicación *per se* de los textos filosóficos mismos. Esto es crucial para comprender que el desarrollo intelectual andalusí estaba más condicionado por los acontecimientos concretos de la sociedad en la que se desenvolvió que de una búsqueda imparcial por averiguar qué había dicho realmente Aristóteles, o los autores de los libros que podían leer.

Recapitulando, podemos decir, en primer lugar, que no es seguro que la filosofía no haya aparecido antes de Ibn Bāyṣa por falta de textos sino más bien por un control ideológico ejercido por los omeyas; situación que cambió con la caída del califato. Segundo, la adhesión a las tesis *bāṭinīes* de los andalusíes no se explican sólo por la acción misionera de los *ṣiʿīes* magrebíes, sino también por el papel social desempeñado por quienes las adoptaban; el que la mayoría de estos adeptos fuesen de origen muladí o beréber²⁷ nos hace sospechar que en parte lo que buscaban era dislocar una comprensión del Islam construida para legitimar la estratificación social tal y como era defendida por los omeyas y sus partidarios. En este sentido, se comprende que las ideas relacionadas con el esoterismo no hayan desembocado

²⁷ Ibn Ḥayyān, citando a al-Fārāḍī, nos dice que los antepasados de Ibn Masarra eran, o bien, antiguos clientes de los omeyas o beréberes (Cruz Hernández, 1981, pp. 58-59).

ciegamente en un apoyo al imamato fatimí. Tercero, el neoplatonismo que integra las obras de Ibn Bāyḥya e Ibn Ṭufayl no era sino un elemento propio del ambiente intelectual andalusí y la decantación por el aristotelismo, o por la influencia de Al-Fārābī o Ibn Sīnā, estaba condicionado por la problemática que ellos mismos asumían como propia en el desarrollo de sus ideas. No hubo, por lo tanto, un proceso de depuración en dirección al aristotelismo puro y racional en la filosofía andalusí.

I.3 Ibn Bāyḥya en el ambiente intelectual andalusí

Nacido a finales del siglo V h / XI en Zaragoza, la importancia de Ibn Bāyḥya en la historia del pensamiento andalusí es indudable. No me extenderé aquí en los interesantes, aunque escasos, datos de su biografía que podemos consultar en muchos estudios dedicados al su vida y pensamiento.²⁸ Recordaré simplemente el origen modesto de su familia muladí (Lomba, 1989, p. 31), así como su cercanía a los gobernantes almorávides desde el momento en que éstos llegaron a al-Andalus (*ibid.*, p. 32). El juicio omnipresente de las fuentes sobre su habilidad en el canto, la música y la poesía nos sugiere que eso fue lo que le ayudó en el ascenso social, y así lo indica al menos una anécdota contada por al-Maqqārī sobre cómo obtuvo la predilección del gobernante almorávide de Zaragoza (*ibid.*, pp. 31-32). No obstante, ninguna fuente nos dice algo significativo sobre sus estudios filosóficos.

Sí hay pistas, en cambio, de importantes antecedentes del estudio de la física y la metafísica aristotélicas en Zaragoza. Ya hemos citado el informe de Šā'id al-Andalusī que indica que Abū 'Āmir, hijo del emir Ibn Hūd, y Abū al-Faḍl Ḥasday bin Yūsuf bin Ḥasday

²⁸ Sobre todo, en el impecable trabajo de Joaquín Lomba llamado simplemente *Avempace* (Lomba, 1989).

(m. 485 h / 1092), ambos residentes de Zaragoza, estaban versados en la metafísica y las ciencias naturales (al-Andalusī, 2000, p.159). De este último nos dice que se dedicó a estudiar la *Física* y el *Sobre el Cielo* de Aristóteles (*ibid.*, p. 180), lo que nos muestra que ya eran textos conocidos antes de que Ibn Bāyṣa se ocupara de estudiarlos, y que el hecho de que éste no le dedicara un comentario al *Sobre el Cielo* no implica que tal libro no circulase en al-Andalus. Por otro lado, si es cierto que Abū al-Faḍl Ḥasday bin Yūsuf bin Ḥasday era el abuelo de Abū Ḥa‘far Yūsuf Ibn Ḥasday, amigo de Ibn Bāyṣa (Puig, 2012), entonces nos encontramos ante una línea de continuidad del estudio de la física aristotélica.²⁹

Es innegable el hecho de que el estudio de la física por parte de Ibn Bāyṣa —así como sus propios desarrollos conceptuales en esta misma disciplina— fue crucial para el entorno intelectual andalusí y que su importancia trascendió las barreras culturales, llegando incluso a tener cierto influjo sobre Galileo, mediada por la tradición escolástica que tuvo noticia de sus ideas gracias a la refutación que Ibn Ruṣd hizo de ellas (Samsó, 1992, p. 360). No obstante, ¿El propio Ibn Bāyṣa reconoció en ello su más grande mérito?

En la *Carta de la Despedida*, el filósofo andalusí exhorta a su discípulo Ibn al-Imām a seguir el camino que él considera aquél que es preciso seguir, y le dice que aquello que más necesita comunicarle es “la descripción del fin al cual conduce la naturaleza” (Ibn Bāyṣa, 2006a, p. 20). A continuación señala:

Los que me precedieron ya lo han descrito por extenso. Uno de los que han expuesto y repetido su estudio es Abū Naṣr [al-Fārābī]. Y este es el lugar [apropiado donde se ha de hallar] esta ciencia. Sin embargo, no he encontrado en todos sus libros que han llegado a al-Andalus lo que yo he llegado a conocer sobre este asunto. Se te hará patente, por lo que voy a decir, que *este método de especulación únicamente se me ha evidenciado a mí*. Ciertamente que he encontrado esto en

²⁹ Dunlop (1986, p.728) dice que León el Africano transmite la noticia de que los ancestros de Ibn Bāyṣa eran judíos; ello pudo derivar de una confusión con Abū Ḥa‘far Yūsuf Ibn Ḥasday, que sí era un judío converso al Islam. De cualquier forma, es manifiesta la estrecha relación entre judíos y musulmanes en el campo intelectual y al menos muy especialmente en lo que toca al estudio de ciencias como la física, en este caso.

Aristóteles, en el libro once de la *Ética*. Pero lo resume muchísimo, de tal manera que no es posible que baste con sólo esto para saber el asunto en su [verdadero] valor (*idem*).³⁰

A continuación desarrolla su teoría sobre la felicidad en tanto fin último del hombre, el cual consiste en la perfección de su inteligencia. Puesto que a lo largo de la carta esto se explica a través de una teoría del movimiento que parte de la conceptualización de la física aristotélica, podemos decir que ésta es una condición de posibilidad para que su tratamiento del tema adquiriera las peculiaridades que podemos encontrar frente a otros filósofos. Sin embargo, Ibn Bāyṣa considera que el “método de especulación” que constituye la especificidad de su planteamiento ya se encuentra en la *Ética* de Aristóteles. Como Joaquín Lomba comenta, todo parece indicar que esta referencia apunta a la identificación de la felicidad con la contemplación intelectual que se encuentra en el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco* (*Ibid.*, p. 52, n. 15).³¹

Por lo tanto, es en el terreno de la ética donde el propio Ibn Bāyṣa identifica no sólo la peculiaridad de su pensamiento, sino también la liga más importante que tiene con Aristóteles y al-Fārābī. Esto no quiere decir que haya que desestimar la teorización física y metafísica que encontramos en sus obras, pero matiza la tesis sobre la importancia de estas disciplinas en tanto que soportes teóricos de la reflexión de Ibn Bāyṣa. En este sentido, la teorización física y metafísica adquiere un sentido específico a través de su uso para encontrar

³⁰ El subrayado es mío.

³¹ Es posible que Ibn Bāyṣa también aluda al contenido del libro décimo de la *Ética*, donde se discute sobre la supremacía de la vida contemplativa como forma perfecta de felicidad (1177 a 13 ss). Esto es probable también por el hecho de que nuestro filósofo alude a un supuesto libro onceavo, aunque la *Ética* tiene sólo diez libros. No sabemos si alguna versión árabe haya podido tener algún capítulo de la obra dividido en dos, de modo que el décimo libro terminara siendo el onceavo o, en caso de ser el libro diez el dividido, la parte donde se discute este tema constituyera precisamente el onceavo libro. En todo caso, esta discusión sobre el carácter mismo de la vida contemplativa como felicidad perfecta está en total consonancia con el tema al que una y otra vez vuelve el propio Ibn Bāyṣa, que es el del fin último del ser humano que puede ser caracterizado también como la cuestión de la felicidad absoluta.

un camino por el cual se pueda conocer a ciencia cierta en qué radica la felicidad humana, así como su propia realización.

Puesto que la *Carta del Adiós* habría sido escrita cuando Ibn Bāyḡya ya había iniciado la redacción de *El Régimen del Solitario* sin haberla concluido aún (Rāšaq, 2010, p. 41), se puede decir que ésta última obra comparte con aquélla el nivel de madurez intelectual que considera a la física y a la metafísica medios subordinados a la obtención de la felicidad perfecta. Pero si miramos con detenimiento el *Comentario a la Física* y el *Libro sobre la Generación y Corrupción*, veremos que ambas obras incluyen temas fundamentales que parecen estar encaminados al esclarecimiento de la cuestión que captaba la mayor parte de la atención de Ibn Bāyḡya. Particularmente en el pasaje de la segunda donde se desarrolla el carácter de la idea perfecta como motor (Avempace, 1995, pp. 35-46). ¿Nos encontramos aquí con una reelaboración constante de las problemáticas, que también explicaría el estado esquemático o incompleto de algunos de sus textos? o, por el contrario, ¿ello depende de que el contenido de estas obras estaba encaminado ya por una cuestión que preocupaba fundamentalmente a este filósofo, lo que le llevaría a privilegiar ciertos temas sobre otros dentro del estudio de una misma disciplina?

Podemos ahora tratar de establecer el lugar que la obra de Ibn Bāyḡya tuvo dentro del contexto intelectual que antes hemos esbozado. Como ha llamado la atención Juan Antonio Pacheco (2009), parece haber una suerte de características compartidas entre los filósofos y sufíes andalusíes en torno al objetivo de lograr la *unidad con lo divino* (pp. 15 ss). Si tenemos en cuenta que el *zāhirismo* de Ibn Ḥazm implicaba también una crítica a la mediación ejercida por los alfaquíes en la práctica del islam de los creyentes andalusíes (Martínez Lorca, p. 390) y que además la razón no está de ningún modo velada al musulmán (Lomba, 1991, p. 97), entonces parece afirmarse la tesis de que estas tendencias intelectuales y de religiosidad no

oficial estaban encaminados a confrontar el poder de esta clase social o, cuando menos, a sacudirse la autoridad que tenían en la sociedad andalusí.³²

De igual modo, Šā'id al-Andalusī nos dice que ya un discípulo del famoso astrónomo y matemático Maslama al-Ma'yriṭī, un tal Abū Muslim bin Aḥmad Ibn Jaldūn al-Ḥadramī de Sevilla (m. 449 h / 1057), se había interesado en “todas las ciencias filosóficas” y “tomaba a los filósofos como modelo para corregir su carácter, llevar una conducta recta y para una reforma moral personal” (al-Andalusí, 2000, p. 149). Si los filósofos ya tenían en cuenta este tipo de preocupaciones —y es muy probable que este Ibn Jaldūn no fuese un caso aislado— entonces es muy probable que ello estuviera en conexión con el ambiente más general en el que los bāṭinīs habían desarrollado una tendencia centrada en torno a la salvación del alma humana por medios que excedían las pretensiones de la élite de ulemas y gobernadores.³³

Esto no quiere decir que hubiera una comunidad cordial entre bāṭinīs y filósofos, aunque pudieron haber relaciones más cercanas de lo que comúnmente se cree. Unos y otros optaban por caminos distintos, lo que implicaba críticas recíprocas entre ambas facciones, pero a todos ellos les era común un estado de la vida social y personal que parece muy adecuadamente retratado por Ibn Ḥazm, cuando dice en su *Libro de los caracteres y Conducta*:

Muchas son las pruebas a que el hombre se ve sometido en este mundo por los reveses de la fortuna; pero de todas ellas el más grave es la que le sobreviene por la convivencia con los individuos de su misma especie, con los hombres. El daño que el hombre recibe de los hombres es más grave que el que recibe de las fieras rabiosas y de las víboras venenosas, porque de este peligro cabe

³² Es muy importante recordar que Mundir Ibn Sa'īd, que hemos visto que era qāḍī en época de 'Abd al-Raḥmān III y un muy probable seguidor de Ibn Masarra, también era *ẓāhirī* y, aunque en público aplicaba el malikismo, en privado defendía las tesis de esta corriente jurídica (Martínez Lorca, 1995, p. 74). Esto nos hace notar la permanencia de la problemática general a la que todas estas diversas corrientes se enfrentaron, la cual se intensificó con la desaparición del califato.

³³ Otro fenómeno importante que nos da una muestra de esto es el de una serie de prácticas religiosas formadas en torno de los zuhhād (ascetas), que comenzaron a tomar mayor relevancia durante el califato. Hay numerosos vestigios de una relación esquivada, o incluso completamente desapegada de estos musulmanes “piadosos” respecto del orden social andalusí y sus figuras de autoridad (Marin, 1991).

guardarse, pero del peligro humano, es imposible de todo punto (Martínez Lorca, 1995, pp. 81-82).

De estas palabras se puede inferir que el problema de la convivencia humana era el sustrato concreto de la formación de formas de espiritualidad y pensamiento que buscaban ir más allá de las redes de poder trazadas en al-Andalus. Esto parecería paradójico si tenemos en cuenta la cercanía de muchos intelectuales a los gobernantes omeyas, a los reyes de taifas, almorávides o almohades, pero no hay que perder de vista lo ya dicho antes, a saber, que estos intelectuales también suponían de algún modo una herramienta de equilibrio para los gobernantes.

Por su parte, quienes aprovechaban tal patrocinio, nunca dejaron de buscar una solución a las apretadas relaciones de poder en las que vivían, porque sabían que aún con tal patrocinio no estaban a salvo de los reveses de la fortuna que, por ejemplo, podían traer el derrocamiento del mecenas al que respondían o que los protegía. El propio Ibn Bāỵỵa insiste en la *Carta del Adiós* que él se halla en peligro y así era, si tenemos en cuenta que murió envenenado. Lo que quiero decir es que al parecer los intelectuales andalusíes vieron en la *reforma del carácter y la conducta* personales una vía imprescindible para solucionar los problemas político-sociales, idea que se expresó en diversas formas, según la vía que eligieron seguir.

Para terminar de redondear lo aquí dicho, me atrevo a pensar que si Ibn Bāỵỵa se dedicó al estudio de la física y la metafísica fue motivado en principio por esta problemática propia de la sociedad andalusí. Recordemos que Šāʿid al-Andalusí nos decía que ya en época de al-Manšūr se habían redactado introducciones a la filosofía. Al hablar de las obras de al-Fārābī, Šāʿid alude al *Catálogo de las Ciencias* sin mencionar su nombre, así como “una obra

sobre los fines de la filosofía de Platón y Aristóteles” (al-Andalusī, p. 126),³⁴ por lo que sabemos que tales obras eran conocidas en al-Andalus. Es muy probable, por consiguiente, que tales introducciones fuesen hechas a la luz de la comprensión farabiana de la filosofía, según la cual el fin de la filosofía es la obtención de la felicidad. ¿No es entonces creíble que el influjo alfarabiano pudiese haber sido el primer punto de contacto de Ibn Bāyḡa con la filosofía y que la lectura de alguna de sus obras le hubiese llevado a estudiar seriamente la física y la metafísica para comprender plenamente cómo llegar a ella?³⁵

Sin embargo, ¿por qué la búsqueda de la felicidad, en el caso de Ibn Bāyḡa, tuvo que plantearse en los términos que ya hemos dicho, a saber, como un anhelo de la felicidad susceptible de ser lograda en soledad? Una razón pudo haber sido la incertidumbre social y política que experimentó en una etapa histórica en la que la debilidad política del islam en la península ibérica era evidente y, por lo tanto, el alcance de la felicidad a través de la transformación de la totalidad de la comunidad islámica por medio de la constitución de un gobierno virtuoso mostró ser una idea vulnerable por los propios acontecimientos adversos a su realización.

³⁴ Que por la forma en que describe su contenido se refiere a los textos que actualmente conocemos como *Filosofía de Platón y Filosofía de Aristóteles* y que conformarían una unidad con *La Adquisición de la Felicidad*.

³⁵ Respecto de esta afirmación hay que tener en cuenta que, de las tres etapas en las que Ÿamāl al-Dīn al-‘Alawī divide la obra de Ibn Bāyḡa (1983, pp. 164-166), la primera etapa, que incluye textos sobre música y lógica, manifiestan cierto conocimiento de la filosofía de al-Fārābī, particularmente en éstos últimos. Además, como ha notado Julio Samsó (1992, p. 357), el influjo de algunas tesis provenientes de Juan Filópono en el comentario a la Física parecen proceder de manera indirecta, muy probablemente a través de la refutación que al-Fārābī escribió. De este modo, su contacto temprano con este filósofo parece haber sido determinante en el desarrollo posterior de su propio pensamiento.

CAPÍTULO II

IBN BĀYĀ FRENTE A LAS VÍAS DE PERFECCIONAMIENTO HUMANO

En lo que sigue se desarrollarán aspectos específicos de las lecturas o interpretaciones que Ibn Bāyṣa desarrolló respecto a otras tendencias filosóficas o espirituales que resultan imprescindibles para comprender su pensamiento. Puesto que el objetivo principal de este capítulo es asentar el problema del logro de la felicidad en el contexto de la vida en las ciudades imperfectas, no se busca desentrañar todos los aspectos en los que Aristóteles o al-Fārābī influyeron sobre la filosofía de Ibn Bāyṣa, ni buscamos ser exhaustivos con respecto a los vínculos y diferencias que tiene con el sufismo o con las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Más bien se busca dar con características fundamentales de las tesis sostenidas por el zaragozano a fin de que su idea sobre el logro de la felicidad se pueda captar con mayor definición frente a las semejanzas que tuvo con todas estas otras tendencias intelectuales.

II. 1 La lectura de Ibn Bāyṣa de Aristóteles

En su obra *Artículos de Ciencia Política*, Al-Fārābī introdujo el problema sobre qué ha de hacer el hombre virtuoso cuando viva en una ciudad corrompida:

Aquellas cosas que son los bienes voluntarios más grandes, y las artes, son en la ciudad del dominio males, desastres y causas de los desastres que tienen lugar en el mundo. De aquí que le esté prohibido al hombre virtuoso permanecer en las políticas inmorales y debe emigrar a las ciudades virtuosas, si es que existen de hecho en su época. Si no existieran, el virtuoso será entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal, y le será preferible antes morir que seguir viviendo (Al-Fārābī, 1992 c, § 93, p. 142, [p. 181]).³⁶

³⁶ Es incierto si este texto de Al-Fārābī fue conocido en Al-Andalus, pero en la *Carta del Adiós* hay un pasaje al que alude Ibn Bāyṣa que muy acertadamente Joaquín Lomba considera que se puede referir a un texto de los *Artículos de Ciencia Política* (Cf. Ibn Bāyṣa, 2006a, pp. 41-42 y p.61, n. 125). Además, y aunque parezca un argumento débil, recordemos que *El Régimen del Solitario* está redactada en forma de *fuṣūl* (capítulos, artículos)

Independientemente del significado específico de estas palabras dentro de la filosofía de Al-Fārābī, este debió ser el problema fundamental que motivó a Ibn Bāyḡa a componer *El Régimen del Solitario*, pues hacia el final del primer capítulo de este escrito también opone al hombre virtuoso con la ciudad corrompida. A este hombre virtuoso lo denomina “brote” de la ciudad perfecta y lo caracteriza como aquél que habita la ciudad “pensando ideas verdaderas” (Avempace, 1997, pp. 101-102; Ibn Bāyḡa, 1978, pp. 45-46). De ahí que *El Régimen del Solitario* tenga por objeto describir cómo cada uno de estos hombres virtuosos, han de regirse “para que alcance la máxima perfección de su existencia” (Avempace, 1997, p. 103; Ibn Bāyḡa, 1978, p. 43) esto es, que lleguen a ser felices.

Ibn Bāyḡa no propone una “emigración” a una ciudad virtuosa, sino encontrar el modo de régimen que salvaguarde la virtud del individuo al cultivarla “en soledad”. Viéndolo así, nos encontramos ante una estructura elemental de la relación existente entre medio y fin, en el que el régimen es considerado un medio para obtener y conservar la felicidad. Este modo de construir su solución al problema ya mencionado depende de la consideración de la acción humana en función de los medios y fines tal y como debió leerlo en la *Ética a Nicómaco*.

Si bien, la vida en soledad que propone Ibn Bāyḡa se puede equiparar en cierto sentido a la vida contemplativa que para Aristóteles suponía el modo más excelente de felicidad

lo cual podría significar una imitación de la estructura de esta obra farabiana, sobre todo teniendo en cuenta que, igual que en ella, el eslabonamiento argumental entre cada *faṣl* no es evidente y en ocasiones es discontinuo, particularmente en la segunda parte del texto. Michael E. Marmura (1979, p. 315) también considera este mismo pasaje de los *Artículos* al ligar al pensamiento político de al-Fārābī con el de Ibn Bāyḡa y el de Ibn Ṭufāy. Este tema además es comentado por al-Fārābī en su *Falsafat Aflāṭūn* (Alfarabi, 1962) al reseñar el contenido del *Fedón* —así como una *Protesta de Sócrates contra los Antenienses*, nombre con el que al parecer se refiere a la *Apología*— pero sobre todo de la *República* (pp. 63-65). Como se dijo en el capítulo anterior, esta obra fue conocida en al-Andalus, pues Šāʿid al-Andalusí lo menciona en su *Libro de las Categorías de las Naciones*.

(Lomba, 1990, p. 329), no podríamos comprender plenamente su especificidad si no analizamos de modo general su lectura de la filosofía aristotélica, pues introduce notables matices que se explican principalmente por el problema en función del cual utiliza este marco conceptual para desarrollar sus propias ideas. Este procedimiento se justifica en la medida en la que, como Joaquín Lomba ha notado, los comentarios de Ibn Bāyṣa a las obras aristotélicas parecen estar bajo el influjo de sus propias ideas (Lomba, 2002, p. 99).

En términos generales, Aristóteles dice que para poder pensar la acción humana es preciso partir de su propia carácter finalista. Dice entonces que, puesto que todas las cosas que hacemos se mueven hacia un objetivo, no todo objetivo tiene la misma condición pues algunos los queremos en función de otros, a los que consideramos de primordial importancia. Con esta estructura del obrar humano, Aristóteles puede sustraerse de la noción metafísica del Bien, y acotar la investigación al bien más excelente que supone la satisfacción plena del ser humano. En efecto, la propia jerarquía entre fines buscados por sí y fines buscados por otro nos lleva a plantear la posibilidad de que haya un bien sumo que suponga la satisfacción de la tendencia que motiva toda acción humana, de lo contrario, esta tendencia sería vacía y vana (I, 1094 a 22), en la medida en que la sucesión de fines sería interminable. De este modo, identifica a la felicidad como el bien por excelencia al que el ser humano tiende.

Ahora bien, al final del primer libro de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles abre una cuestión muy importante. Al distinguir entre bienes del cuerpo, bienes del alma y bienes exteriores para caracterizar la felicidad como un cierto bien del alma que implica una acción conforme a la razón (I, 1098 b 13), explicita el contraste entre lo que es propio del individuo —sea en referencia a su cuerpo o su alma—³⁷ y aquello que no se refiere a su modo de ser ni

³⁷ Recordemos que en Aristóteles esta distinción es analítica puesto que el ser humano nunca deja de ser un compuesto de alma y cuerpo mientras esté vivo.

sus acciones mismas, como la riqueza, el poder político o el linaje noble. Por ello plantea el problema de en qué medida la suerte interviene en la obtención de la felicidad y cómo ésta puede verse vulnerada por acontecimientos azarosos, pues los bienes externos —que están sujetos al curso de la suerte— son necesarios para la felicidad. La respuesta que esboza es que la felicidad depende de la constancia de vivir de acuerdo con la virtud, por lo que considera que hay un modo de sobreponerse a las desgracias que la suerte puede acarrear. De aquí me permito llamar la atención al hecho de que, si bien en la constitución de la idea del solitario pudo haber intervenido una recepción difusa de ideas estoicas por parte de Ibn Bāyṣa (Lomba, 1993a, pp. 29 ss.; Lomba, 1993b, p. 9) el planteamiento aristotélico tal y como es formulado al final del libro I de la *Ética a Nicómaco* encajaba muy bien con el problema básico del que hemos arrancado en este apartado. En efecto, tal pasaje se concentra en la exterioridad que puede ser hostil, o cuando menos desfavorable, contrastándolo con el bien que uno puede procurarse para sí a pesar de ello. De modo que su uso se introdujo al marco teórico referencial de los conceptos y los esquemas aristotélicos usados por Ibn Bāyṣa.

Ahora bien, mientras que para Aristóteles es importante examinar en lo que consisten las diferentes virtudes, a fin de poder aclarar lo que puede significar “vivir según la virtud”, Ibn Bāyṣa parece decantarse por lo que indica en el libro tercero de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles considera que sólo mediante las acciones voluntarias adquirimos virtud y felicidad. En el segundo capítulo de *El Régimen del Solitario*, se desarrolla precisamente lo que el zaragozano entiende por acciones propiamente humanas, que caracteriza como aquellos que se realizan por medio de la elección y añade “entiendo por la elección la voluntad que nace de la reflexión” (Avempace, 1997, p. 106; Ibn Bāyṣa, 1978, p. 50).³⁸ Si

³⁸ El texto árabe dice “Wa a‘nī bi-l-ijtiyār al-irāda al-kā‘ina ‘an al-rawiyya” والاعني بالاختيار الارادة الكائنة عن الروية. Aunque Joaquín Lomba traduce *ijtiyār* por libertad, esta palabra literalmente significa “elección”, que me parece

en el ser humano es recurrente que existan acciones que provienen del alma animal —esto es, del carácter estrictamente sensible del alma—, con regularidad ésta última se subordina a la razón, pues incluso cuando las acciones son motivadas por una pasión se considera por medio del pensamiento cómo esa acción ha de realizarse. Pero, como el propio Ibn Bāyṣa señala, la contraposición entre la tendencia del alma bestial y del alma intelectual se explicita en la confrontación entre la idea y la pasión:

La parte humana se sirve de lo bestial para que exista su acción; pero lo humano a veces se da desprovisto de lo bestial. El medicarse entra dentro de este género de cosas. Sin embargo, en este caso,³⁹ a veces acompaña una afección pasiva en el alma bestial: *si esta pasión ayuda a la idea, entonces la puesta en acción será más frecuente y fuerte, pero si la contradice, será más débil y escasa* (Avempace, 1997, p. 108; Ibn Bāyṣa, 1978, p. 52).

En el párrafo siguiente se traza una analogía entre la medicación y lo que en Aristóteles se denominan las virtudes morales, que se adquieren por medio del hábito, e Ibn Bāyṣa las considera únicamente relativas al alma bestial. Notemos que aquí se dice que la pasión puede contribuir u obstaculizar una acción motivada por la idea. Las virtudes morales ayudan a disminuir la resistencia y oposición del alma animal a la dirección del alma racional. Sólo por medio de las acciones morales nos hacemos más capaces de acciones humanas, pues neutralizamos el obstáculo que supone la sensibilidad. Ahora bien, esta comprensión elemental de la acción deriva en parte de una comprensión general del movimiento.

Recordemos que Ibn Bāyṣa se ocupó de las obras físicas de Aristóteles (Lomba, 2002, p. 103). Junto con la *Física*, Ibn Bāyṣa también estudió los *Metereológicos* y muy especialmente el *Sobre la Generación y la Corrupción* (Lomba, 1989, pp. 46-47). El interés

que debe ser precisada, puesto que “libertad” alude a un estado en el que un ser se encuentra, mientras que elección alude precisamente a un acto concreto. En el tercer libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles subraya que, si bien la voluntad pertenece a los demás animales, no así la elección pues esta parece existir sólo por medio de la consideración racional (1111b 5 – 1112 a 18), por ende, sólo el hombre sería capaz de elegir.

³⁹ En el que se sirve de lo bestial

teórico por estos escritos consiste en que Ibn Bāyḥa esboza una idea de movimiento inspirada en la conceptualización aristotélica que nos encontramos en la *Física*, pero que va más allá de ella, particularmente respecto a la noción de potencia. Ibn Bāyḥa toma la distinción aristotélica entre potencia activa y potencia pasiva y la aplica sistemáticamente (Avempace, 1995, p.XV). ⁴⁰ Aquella es la capacidad de realizar una acción, mientras que ésta es la capacidad de ser afectado. Considerando lo anteriormente dicho sobre la confrontación entre idea y pasión, veremos que lo que está siendo aplicado es este esquema en el que, por un lado, tenemos la capacidad de actuar por medio del uso de nuestro pensamiento racional y, por el otro, somos vulnerables al efecto de una pasión que nos impida realizar tal acción. Las virtudes morales buscan anular el efecto pasivo que supone precisamente la afección derivada del alma sensible o animal.

Aristóteles postulaba que todas las cosas tenían un movimiento natural, a partir de las cualidades naturales de una sustancia; así explicaba, por ejemplo, la tendencia de los objetos a caer, pues en vez de que éste fuera el resultado de la atracción de dos cuerpos como lo entiende la noción de la gravitación universal, esta tendencia era inherente a su naturaleza corpórea—en contraste con los astros, por ejemplo— y seguirían cayendo indefinidamente de no ser porque la tierra suponía un obstáculo que frenaba ese movimiento. Dice en *Acerca del Cielo*:

Todas las cosas se hallan en reposo o en movimiento por naturaleza o forzadamente, y allí donde permanecen por naturaleza, allá también se desplazan por naturaleza, y allá donde se desplazan por naturaleza, allí también permanece por naturaleza; y donde permanece forzadamente, allá también se desplaza de manera forzada, y donde se desplaza de manera forzada, allí también permanecen forzadamente. Además, si tal o cual traslación es forzada, su contraria es natural. Así, si la tierra se desplaza de manera forzada desde allá lejos hasta aquí, al centro, se desplazará

⁴⁰ De este modo, mientras que Aristóteles habla de cuerpos opuestos, Ibn Bāyḥa habla de potencias opuestas (Puig Montada, 1993-1994, p. 54), ya que las potencias son “fuerzas mecánicas que pueden unirse con otra fuerza o contrarrestarla ofreciendo resistencia” (Puig Montada, 2005, p. 160).

desde aquí hasta allá por naturaleza; y si <la tierra venida> desde allí permanece aquí sin violencia, también se desplazará hacia aquí por naturaleza. Pues <el movimiento por naturaleza> es único (Aristóteles, 1996, I, 276 a 22).

De modo que aquí, refiriéndose al movimiento local, se establece un espacio natural para cada cosa, según el movimiento que le es propio. En el libro VIII de la *Física*, Aristóteles dice que “es por naturaleza susceptible de cambio aquello que potencialmente es de cierta calidad, cantidad o lugar, cuando tiene el principio de esa índole en sí mismo y no sólo en sentido accidental” (Aristóteles, 2005, VIII, 4, 255 a 23). Así, lo que se menciona en el pasaje de *Acerca del Cielo* como un movimiento forzado es aquél que se produce por actualizar una potencialidad cuyo principio se encuentra de manera accidental. En este contexto es donde se establece la distinción entre potencia pasiva y activa: mientras que la potencia activa implica el movimiento natural continuo, la potencia pasiva implica la posibilidad de que otro cuerpo le “fuerce” a moverse *contra natura*. Con ello también se establece la distinción entre motor y móvil ya que, si un mismo cuerpo puede moverse, la distinción entre movimiento natural y movimiento forzado (también llamado violento) establece que hay dos causas distintas para cada uno. El motor de los cuerpos naturales es precisamente aquella cualidad inherente en su esencia que le hace tender hacia una cierta dirección o forma de ser.⁴¹ Podríamos decir que aquello que le hace salir de su curso es un motor por accidente, en la medida en que es externo, como en el caso de los cuerpos artificiales, en los que el principio de movimiento no está en sí mismos, sino en otro agente (un escultor, un alfarero, etc).

Ibn Bāyña parte de esta distinción para señalar que en un cuerpo natural el motor y el móvil están unidos esencialmente (como en el caso de la piedra, cuyo móvil es la potencia para ir hacia abajo, mientras que su motor es la pesadez). Pero mientras que en los cuerpos

⁴¹ Es decir, actualizar una cierta potencia que le es propia.

inanimados no hay nada en el móvil que se oponga al movimiento, en los animados sí pues, en este caso:

el móvil tiene una forma a causa de la cual ejerce una acción cualquiera, y el motor [por su lado], o mueve con movimiento contrario [a la naturaleza] o mueve según la naturaleza. En el caso de levantar la mano hacia arriba o de saltar, pues, [entonces], se mueve así el cuerpo y se traslada hacia arriba. Por eso el alma mueve mediante un instrumento, cual es el calor natural o algo similar (Ibn Bāyña, 2007, p. 23).

Precisamente lo que distingue aquí Ibn Bāyña es entre la forma propia del cuerpo, cuyas cualidades tienden hacia algún lugar y el alma que mueve el organismo vivo. Ahora bien, el alma no es motor del cuerpo en tanto que cuerpo, sino en tanto que está vivo. Eso es precisamente lo que quiere decir que sea entelequia primera de un cuerpo orgánico, puesto que el movimiento que implica son todas aquellas actividades con las que se caracteriza la vida: nutrición, sensación, movimiento local y pensamiento. Por ello señala que el alma se mueve hacia lugares opuestos, haciendo posible que el cuerpo animado también tenga estos movimientos (Ibn Bāyña, 2006 b, p. 66).

En este contexto, ya podemos extraer unas pocas conclusiones sobre la lectura que realizó Ibn Bāyña de Aristóteles. En primer lugar, sugiero que esta lectura, particularmente la que debió realizar de la *Ética a Nicómaco*, estuvo influenciada por el contexto problemático del papel del individuo virtuoso dentro de una sociedad imperfecta. Podemos advertir cómo se interrelacionan otros aspectos teóricos del aristotelismo en la búsqueda de una solución a este problema.

Si traspasamos la distinción entre potencias activas y potencias pasivas de la dinámica natural a la política nos daremos cuenta que, para salvaguardar la virtud y la felicidad en una ciudad imperfecta tendríamos que anular la potencialidad de afectación que los ciudadanos corrompidos pudiesen ejercer sobre el hombre virtuoso. Esta dinámica no se desarrollaría

meramente como en la naturaleza porque no sería una relación únicamente corporal, sino que introduciría la influencia anímica. Haciéndose pertinente en este punto el estudio del alma en tanto motor del organismo vivo (Avempace, 1997, pp. 168-169; Ibn Bāyât, 1978, pp. 117-118).

El Régimen del Solitario partiría de mostrar cómo el individuo virtuoso anula la influencia exterior por medio de su propio perfeccionamiento. Al señalar que esto sólo es posible por medio de la absoluta desmaterialización no me parece que se deba a una tendencia intrínsecamente ascética, ni la mera ansia de inmortalidad,⁴² sino la constatación de que la absoluta invulnerabilidad ante la influencia de los habitantes de la ciudad imperfecta es la superación de la influencia del alma animal, susceptible de engendrar pasiones que obstaculicen la realidad de la virtud. Ello implica ir más allá de la naturaleza, que es concebida como principio de movimiento y de la que se origina el dolor (Ibn Bāyât, 2006a, p. 48). Por eso consiste en un proceso de espiritualización, en tanto que aquí Ibn Bāyât considera al espíritu como alma motriz, que para los filósofos hace referencia a “las sustancias inmóviles que mueven a las demás” (Avempace, 1997, p. 111; Ibn Bāyât, 1978, p.45). Sólo que la perfección final no consistirá en hacer mover algo en o del cuerpo, sino más bien en el alma, al adquirir las formas espirituales universales de las que se hablará en el tercer capítulo. De este modo, la perfección es un estado “del que ya no se vuelve” por constituir un modo de ser que no se modifica, que ya no puede ser afectado. Y lo crucial es que ello se logra por medio de la perfección intelectual.

Finalmente, como nota Joaquín Lomba (1993 b, p. 24), para Ibn Bāyât el intelecto práctico pierde importancia. Me parece que esto se debe a que el intelecto práctico está

⁴² Como sugiere Joaquín Lomba (1993b, pp. 7-11).

asociado con el cálculo de la acción conforme a las circunstancias particulares y, por lo tanto, a los inteligibles materiales que a lo más pueden llegar a tener la generalidad de ser abstracciones. Ello implicaría que funciona en el nivel de las ideas de la razón, ideas imperfectas. Pero también que, a diferencia de la ética y política aristotélicas —que son teorizaciones de la acción humana—, la ética y la política de Ibn Bāyḥa van más allá de la acción como forma de lograr la felicidad.

II.2. La lectura de Ibn Bāyḥa de al-Fārābī: la problematización del papel del filósofo en la ciudad y la obtención de la felicidad

En el opúsculo titulado *Sobre la Felicidad Política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]*, Ibn Bāyḥa refuta la idea de que al-Fārābī negó la otra vida y afirmó que sólo existía la felicidad política. Según dice, le achacan esa idea debido a que en su comentario a la *Ética a Nicómaco* cita las opiniones de otros filósofos que pensaron precisamente eso a fin de refutarlas, y que quienes sostienen que al-Fārābī pensó eso toman erróneamente sus palabras (Ibn Bāyḥa, 2006d, p. 121). Como bien señala Joaquín Lomba en su introducción al texto, esta acusación que recaía sobre al-Fārābī podía ser fácilmente refutada a la vista de algunos pasajes en sus obras que claramente hablan de la condición de las almas de los habitantes de las ciudades después de la muerte (al-Fārābī, 1995, pp. 102-103; al-Fārābī, 1992a, p. 51 [p. 54]). Otra cosa es que al parecer lo que se niega explícitamente es el carácter de esa otra vida, puesto que no se apela a lo que dice el Corán

sobre la estancia en el paraíso o en el infierno. Todo indica que lo que considera como “la otra vida” es la transformación en intelecto puro.⁴³

En un pasaje de este texto, Ibn Bāyḥa nos dice:

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 (...) Este es el bien humano. *Y todos los bienes ciudadanos únicamente son bienes en la medida en la que son ayuda para esta existencia [intelectual], siendo [en consecuencia] todos ellos bienes no por sí mismos mientras que aquél bien intelectual es bien por su [propia] esencia* (Ibn Bāyḥa, 2006 b, p. 123).⁴⁴

Estas palabras están en perfecta consonancia con lo que Ibn Bāyḥa nos dice en el primer capítulo de *El régimen del solitario*, pues si en éste la vida en comunidad resulta una carga o un obstáculo lo es sólo en la medida en la que la ciudad perfecta no existe y, por lo tanto, no se estimula la existencia del intelecto. Pero aquí ya se atisba una fundamental diferencia respecto a la filosofía de al-Fārābī; puesto que para Ibn Bāyḥa la ciudad perfecta busca la existencia del intelecto, entonces busca que los individuos perciban la verdad de las cosas tal y como son, ya que el intelecto puede captar los inteligibles no con la potencia imaginativa, en las formas imaginadas, al percibirlas no con la imaginación sino con el entendimiento (*ibid.*, pp. 123-124). Al-Fārābī, por su parte, establece que en la ciudad virtuosa,⁴⁵ dada la diferencia de aptitudes en los individuos para desarrollar el intelecto, se

⁴³ En su obra *La Adquisición de la Felicidad*, Al-Fārābī introduce una distinción explícita entre “esta vida” y la “otra vida” que a juicio de Muhsin Mahdī no apela en sentido estricto a una existencia después de la muerte, sino que es un lenguaje que sirve para disfrazar ante el sector religioso la distinción entre la vida común y ordinaria que no se dirige a la felicidad y aquella que no sólo se dirige a ella, sino que incluso la ha obtenido (Mahdī, 2003, pp. 210 ss).

⁴⁴ Las cursivas son mías.

⁴⁵ Al-Fārābī usa la expresión *al-Madīna al-Fāḍila*, que significa “la ciudad virtuosa” para denominar aquél modelo de ciudad que le parece el mejor, Ibn Bāyḥa emplea *al-Madīna al-Fāḍila*, *al-Madīna al-Kāmila* (la ciudad perfecta) y *al-Madīna al-Fāḍila al-Kāmila* (la ciudad virtuosa perfecta). Me parece que con esta añadidura del adjetivo “perfecta” Ibn Bāyḥa subraya que él busca la felicidad perfecta, no meramente una vida virtuosa.

puede subsanar esta desproporción entre capacidades cognitivas —e incluso entre características morales—, por medio de las imágenes que la religión contiene a modo de acercamiento a la verdad.

Pero aquí es donde Ibn Bāṣṣa toma distancia de la filosofía de al-Fārābī, puesto que éste último no renuncia al acercamiento a la verdad por medio de la imaginación, en la medida en la que la religión es un conjunto de opiniones y acciones dirigidos hacia un fin determinado que es la felicidad. En otras palabras, al-Fārābī sostiene que por medio de las imágenes que constituyen tales opiniones surge en los individuos el deseo de felicidad y, consecuentemente, los dispone a realizar las acciones que sean necesarias para lograrla.

La diferencia entre ambos planteamientos la podemos apreciar mejor si nos remitimos al análisis de las consecuencias políticas que tienen ambas posturas. En primer lugar, al-Fārābī elabora toda una teoría de la religión y de su papel dentro de la formación de la comunidad política. Incluso elabora una comprensión histórica de la religión, en la medida en la que él establece que la religión sólo puede aparecer en un estadio en el que la lengua de un pueblo tenga un desarrollo notable, puesto que es por medio de ella como se transmiten los significados que comunican imágenes de los principios del universo y su ordenación, así como a los conceptos morales que regulan el comportamiento humano y a la idea del fin último que es la felicidad (al-Fārābī, 2004, pp. 57 ss).

En este contexto, Al-Fārābī señala que una religión virtuosa, es decir, aquella que cumple con la misión de acercar a los miembros de una comunidad a la verdad, debe basar sus imágenes en los inteligibles universales que son conocidos gracias a la filosofía (*ibid.*, p. 89). De otro modo, las imágenes serían imperfectas al no corresponder con las ideas verdaderas que percibe el entendimiento. Por ello plantea que cuando el Profeta que otorga una religión a una comunidad ha perfeccionado su inteligencia, puede usar el lenguaje

poético, fábulas y parábolas para pintar con ellas la verdad, de modo que así establezca las creencias que han de sostener los individuos no capacitados para comprender por sí mismos la verdad (al-Fārābī, 1995, p.91).⁴⁶

De este modo, la religión, tal y como la piensa Al Fārābī, implica un carácter grupal, pero no meramente social. En el inicio del *Libro de la Religión*, Al Fārābī recalca que toda religión es dada por su fundador a una comunidad, y que en ese acto fundante establece una relación política, dado que establece una guía (*ri'yāsa*) que orienta hacia ciertos fines (al-Fārābī, 1992 b, p. 73 [p. 83]. Y cuando se plantea la cuestión de los fines ya no se trata de la mera reunión social que busca la sobrevivencia. En tanto que hay una intención dirigida hacia la comunidad de que conduzcan su vida hacia el fin que éste fundador quiere, la religión es pensada como una política pues se trata de conformar una *voluntad común* en todos los habitantes de la ciudad para la realización de tal fin.

Volviendo al carácter histórico de la religión, es preciso señalar un par de cosas. En primer lugar, al-Fārābī considera que, tras el establecimiento de la religión y la muerte de su fundador, el problema inmediato que se plantea a una comunidad regida por una religión es la dirección de éste. En el Capítulo XXVIII del *Libro de las Opiniones de los Habitantes de la Ciudad Virtuosa*, él establece las características que el gobernante virtuoso ha de tener a fin de no traicionar el cometido del fundador de la religión y desencaminar a los ciudadanos hacia otro fin que engañosamente identifica con aquél para cuya realización fue fundada en primera instancia la religión (al-Fārābī, 1995, pp. 92-93).

Entonces dice:

⁴⁶ Este Profeta, nos dice, es un filósofo por el perfeccionamiento de su intelecto, pero no en cuanto da la religión pues, aunque la religión sea un conjunto de imágenes que se basan en aquellas cosas que él entiende, no deja de ser un símil de la verdad.

Si acaece que en algún tiempo no existiese tal persona: entonces se han de aceptar las leyes y las tradiciones establecidas por el anterior jefe de la ciudad⁴⁷ y por sus predecesores cuando aún gobernaban la ciudad y quedará todo así fijo (al-Fārābī, 1995, pp. 93-94)⁴⁸ (...) Si no se encuentra un solo hombre en quien se den reunidas todas estas condiciones, pero se encuentran dos: de los cuales uno es sabio, mientras que el otro está dotado de las condiciones restantes, entre los dos deben gobernar la ciudad. En cambio, si se hallan divididas entre muchos: en uno la sabiduría, en otro otra cualidad y así las seis cualidades; si además son hombres que se entiendan entre sí, todos juntos serán excelentes jefes) (*Ibid.*, p. 94).

Puesto que las características de los segundos gobernantes son en resumen sabiduría, conocimiento de las leyes y tradiciones anteriores, así como una buena capacidad de acción ante cualquier eventualidad —para que pueda “darse cuenta de lo que debe conocerse en un momento cualquiera, trátase de una cosa de actualidad, trátase de una cosa que pueda originar algo nuevo de que los antepasados no dejaron enseñanza alguna”(*idem*)— a lo que alude al-Fārābī por medio de su descripción son los diversos oficios asociados con el poder y la religión en su época: desde los militares hasta la jurisprudencia, pasando por los teólogos e incluso cualquier otro tipo de intelectual dedicado a la ciencia o las artes.

Ello nos remite al segundo punto que es necesario tener en cuenta en este contexto. Resulta comprensible que, si la religión es comprendida como una imitación de la verdad, exista una preocupación por la conservación de su veracidad. De hecho, esa era la exigencia que la interpretación jurídica y teológica del Corán y de los hadices pretendía llevar a cabo. Así, se establecieron los grupos de eruditos que se dedicaron a semejante labor sin que ello desembocara en una institucionalización. Dada la relevancia política de estos grupos, los gobernantes con regularidad se apoyaron en alguno de ellos, al cual consideraban el más fuerte, para así respaldar ideológicamente su autoridad. El caso más famoso, quizá por ser el

⁴⁷ Manuel Alonso Alonso traduce *Madīna* por “Estado”, lo que me parece completamente incorrecto.

⁴⁸ A continuación enumera una serie de características que también han de reunir estos gobernantes que ya no se asemejan al fundador de la religión.

más extremo, es el del establecimiento de la doctrina teológica de la escuela *mu'tazilī* de que el Corán es creado como doctrina oficial del califato por el abásida al-Ma'mūn en el año 827 n. e. como un contrapeso a la influencia de los grupos *shi'ī* y los sectores próximos a su padre y su hermano el antes califa al-Amīn, a quien derrocó por haber vulnerado su derecho a sucederlo en el califato.

En el *Libro de las Letras*, precisamente habla al-Fārābī de estos grupos que, desempeñando una disciplina de conocimiento, tienen un rango social que les hace miembros de la «élite» (al-Fārābī, 2004, p.61). Y ello tan sólo porque tienen una cierta semejanza a los filósofos, que constituyen propiamente la verdadera «élite»:

Por eso todo el que es designado para el gobierno de la ciudad, o todo el que asume este cargo, o el que está preparado para asumirlo, se considera a sí mismo como élite, pues hay algo que le acerca a la filosofía, una de cuyas partes es *la habilidad práctica suprema* (*idem*).⁴⁹

Esta semejanza es el nivel de universalidad que implica tanto el conocimiento como las prácticas y oficios. En efecto, en lo que sigue del texto se desarrolla la tesis ya mencionada de que sólo cuando un pueblo ha desarrollado su lengua es capaz de llegar por medio de ella a la religión, la cual depende del modo de pensamiento capaz de llegar hasta lo universal a fin de conocer no sólo la verdad sino de poder guiar por medio de ello las acciones humanas. Puesto que según al-Fārābī el Islam llegó a los árabes cuando la filosofía no existía entre ellos, sus imágenes son imperfectas y precisan de la filosofía para que el régimen virtuoso sea real. Esta idea postula que la filosofía puede trascender las disputas entre los sectores jurídicos y teológicos y ofrecer una vía de reforma en la constitución de la interpretación de la religión, así como en la constitución de la sociedad basada en ella. Como afirma

⁴⁹ El subrayado es mío.

Muḥammad ‘Ābid al-Ībri, esto significa que al-Fārābī quería realmente integrar la filosofía en la cúspide de las disciplinas influyentes en el gobierno de la sociedad islámica (Ábed Yabrí, 2006, p. 102). De hecho, bastaría con citar el final del Capítulo XXVIII arriba comentado de la *Ciudad Ideal* para darnos cuenta plena de ello:

Si llegase un tiempo en el que el gobernante no estuviese dotado de sabiduría,⁵⁰ aunque se cumpliesen en él todas las demás condiciones, entonces el Estado Modelo⁵¹ estaría sin rey, el jefe que ocupase el mando de este estado no sería rey y el Estado vendría a arruinarse. Si no se hallase un sabio en qué apoyarse, no tardaría mucho tiempo en arruinarse todo (al-Fārābī, 1995, pp. 94-95).

Es decir, al-Fārābī considera que el gobierno sin sabiduría es el más débil que puede haber. Esta es la razón de la necesidad de la filosofía y además él postula que incluso es misión del filósofo comprometerse en los asuntos políticos, puesto que está en juego el llegar a la felicidad. Pero esto no se desprende tan sólo de las condiciones puramente históricas de las sociedades islámicas, sino también de la comprensión de la religión como un conjunto de opiniones que moviliza a los miembros de una comunidad en dirección de un fin determinado. En este sentido, al-Fārābī comprendió que el uso de las opiniones en la política y su manipulación es algo tan real que la filosofía ha de intervenir a fin de mantener el curso de las opiniones en dirección de la adquisición de la felicidad, pero él no sugirió jamás que los ciudadanos han de volverse filósofos, puesto que observa que los estratos sociales y la

⁵⁰ Usa la palabra *ḥikma*, que en el § 37 (Al-Fārābī, 1992 c, pp. 138-140; pp. 115-116) caracteriza como “el conocimiento (*‘ilm*) de las causas remotas por las que existen todos los demás seres y existen las causas próximas de las cosas que tienen causa”, refiriéndose con ello al conocimiento de Dios, y la emanación de una serie de intelectos-ángeles que culmina con la creación del mundo material. Lo que parece relevante para este pasaje es que nos dice al-Fārābī que con la sabiduría conocemos “cómo se inicia el regimiento (*al-tadbīr*) desde el Primer [ser, es decir, Dios] y se transmite a cada uno de los seres restantes según un orden, hasta llegar a los últimos”. Este conocimiento es fundamental para el gobernante porque 1. Implica comprender un orden universal en el que existe el ser humano, a fin de dilucidar su naturaleza y dónde reside su capacidad para llegar a ser feliz (de ahí que la religión se refiera a las imágenes que nos hacen concebir este orden; al-Fārābī, 1992 b, pp. 84-86; pp. 75-76) y 2. Porque gracias a esa comprensión el político puede ejercer su arte de gobierno en cuanto médico de las almas de los gobernados (Al-Fārābī, 1992 c, pp. 110-111; pp. 98-99). Es clara, pues, la necesidad de la filosofía.

⁵¹ Así es como Manuel Alonso traduce *al-madīna al-fāḍila* que ya hemos visto que significa “Ciudad Virtuosa”.

diversidad de ocupaciones que son precisas para el funcionamiento orgánico de las ciudades impiden eso.

Como contraparte, Ibn Bāyḥya señala en *El Régimen del solitario* que los miembros de la ciudad perfecta no difieren en opiniones ni discuten:

Es evidente que en la ciudad perfecta y completa a cada uno se le da aquello que más le conviene, que todas las opiniones [que hay] en ellas son verdaderas y ninguna falsa, que las acciones que se realizan son exclusivamente virtuosas y que todas las obras que se dan fuera [de la ciudad perfecta], aunque sean buenas, lo serán con relación a algún mal existente [en ella]. Pues, [por ejemplo], la amputación de un miembro del cuerpo es por sí misma mala aunque a veces pueda ser útil de una manera accidental (Avempace, 1997, pp. 99-100; Ibn Bāyḥya, 1978, p. 44).

A lo que agrega, además, que en la ciudad perfecta no hay jurisprudencia ni medicina, pues estos son remedios para males que no deberían existir en ella. En este pasaje se hace alusión tanto a “aquello que más le conviene” a cada uno de los miembros de la ciudad perfecta como a sus opiniones. ¿Significa eso que Ibn Bāyḥya tiene en consideración la desigualdad de papeles sociales que desempeñan los individuos dentro de la ciudad perfecta e incluso la diferencia en sus capacidades cognitivas y que al hablar de las opiniones no se desdice de un papel fundamental que la religión ocupa dentro de la ciudad perfecta? Respecto a la segunda parte de la pregunta, podemos decir que muy probablemente él no niega la influencia de la religión. De hecho, hemos visto en el texto citado del opúsculo en el que defiende a al-Fārābī que se mencionan los libros y profetas de Dios como los inteligibles que son precisos conocer. Lo significativo es que parece que elimina el gobierno de las ideas como algo indispensable en la ciudad virtuosa, a ello apuntaría la ausencia de jurisprudencia (y, por extensión, de teología). La filosofía, desde esta perspectiva, no estaría destinada a ocupar un cargo dentro del gobierno. En la medida en la que llegar a la felicidad es un acto de desenvolvimiento espiritual hacia la perfección propia, la filosofía desempeña el papel de

aquel tipo de pensamiento que lo posibilita, pero sólo en la medida en la que es posible individualmente. La idea de al-Fārābī de que la felicidad obtenida en la Ciudad Virtuosa se da en relación con el estrato social que ocupa cada ciudadano (al-Fārābī, 1995, pp. 104-105) es objeto de crítica porque una felicidad relativa es una felicidad imperfecta.

II.3 Ibn Bāyṣa frente al concepto de ciudad virtuosa de los Hermanos de la Pureza

Como ya hemos dicho en el capítulo primero, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se difundieron en al-Andalus desde la época de ‘Abd al-Raḥmān III, pero parece que su influjo en Zaragoza dependió más bien de la reintroducción de las epístolas por al-Kirmānī. Su relación con los *ismaelies* ha sido objeto de discusión, lo que refleja la polémica ya antigua sobre la identidad de sus autores y los móviles de sus escritos. Algunos los consideran, si bien ligados al ismaelismo, más afines al desarrollo de ideas de los cármatas (Marquet, 1977; Fakhry, 2004, p.168). Lo cierto es que es complicado descartar una u otra filiación, dado que podemos atestiguar que los textos de las *Epístolas* fueron constantemente reelaborados, quizá para adaptarlos a momentos específicos en la historia del ismaelismo,⁵² y así tenemos que si en algunas partes las epístolas parecen aludir sin duda al advenimiento de la dinastía fatimí (Hamdaní, 1979, p. 70), en otras hay ideas que parecen contradecir tesis fundamentales del ši‘ismo, como la consideración de la idea del imām oculto como algo pernicioso (Tibawi, 1955, p. 34).

Lo importante para nuestros fines en este apartado no es sino llamar la atención al hecho de que aún sin una solución a esta polémica, podemos perfilar con cierta firmeza

⁵² Lo que también puede constituir la razón de las múltiples variantes existentes entre los numerosos manuscritos que nos quedan de las *Epístolas*.

algunos elementos fundamentales de la lectura que Ibn Bāyṣa realizó de estas epístolas. La única mención explícita de los Hermanos de la Pureza —a quienes nuestro filósofo llama “extraviados”— está en la epístola dedicada a la defensa de al-Fārābī. Ahí les atribuye la idea de que “debe restringirse mucho la diferencia [entre la felicidad de esta vida y la de la otra]” (Ibn Bāyṣa, 2006 f, pp. 121-122), lo cual parece contradecir las descripciones de cómo el alma alcanza su felicidad en la medida en la que se desprende del cuerpo y se espiritualiza completamente en la otra vida (Fakhry, 2004, p.182).

Sin embargo, Ibn Bāyṣa explica:

Lo que está claro en esta afirmación es que la felicidad únicamente consiste en que el individuo sea una parte de la ciudad [en la que] sirve o es servido. [Sirve] de acuerdo con su rango [social], logrando [de este modo] él y su gente muchos de los bienes sensibles políticos y placenteros, según lo que conviene a los intereses de todos. Y es servido según su rango [social] en tanto en cuanto le han tocado en suerte a él y a su gente las mejores y más imprescindibles riquezas para seguir en paz en esta forma [de vida] a lo largo del tiempo (Ibn Bāyṣa, 2006 f, p. 122).

En este sentido, considera que los Hermanos de la Pureza reducían la felicidad del individuo a la participación de la ciudad en base a la jerarquía de gobernante y gobernado. Lo que para él implicaba que aquellos bienes que persiguieron no dejaban de tener un carácter sensible. Ahora bien, ¿de dónde extrae esta idea Ibn Bāyṣa?, ¿es meramente una malinterpretación de las *Epístolas* o tal vez una intencional forma de desligarse de sus autores que, como ya hemos visto, eran sospechosos de ser partidarios de los fatimíes?

Las *Epístolas* afirman que para obtener la felicidad es preciso el conocimiento de sí mismo (*ibid.*, p.56), ya que el mayor obstáculo para ello es no comprender la distinción entre el cuerpo y el alma, su relación y la causa de cómo el alma apareció en el cuerpo (Hovhannisyan, 2011, p. 57). Esta idea por sí misma podría ser una inspiración de la idea que

Ibn Bāyḡa plasma en el *Libro sobre el Alma* que dice, después de asentar la importancia de la ciencia del alma para las demás ciencias:

Es cosa generalmente admitida que aquél de quien no se está seguro que conozca el estado de su propia alma, merece que tampoco se esté seguro que sepa <el estado de> otras cosas. Así, pues, si no conocemos el estado de nuestras almas y qué son, y si no nos resulta claro si de lo que ellas se dice es cierto o no fiable, no podremos confiar de otras cosas que nos resultan obvias (Ibn Bāyḡa, 2007, p. 24).

Entonces la tesis de que Ibn Bāyḡa busca ocultar una posible liga a las *Epístolas* parece verosímil. De igual forma, los Hermanos de la Pureza admiten que el ser humano es íntegramente cuerpo y alma, y que es el alma lo que dirige al cuerpo (Ḥiḡāb, 1986, p. 341), lo que mantiene una analogía con el pensamiento del zaragozano. Pero mientras que éste último considera que alcanzar la perfección puede lograrse en soledad, los Hermanos de la Pureza dejan claro que ésta sólo es posible gracias a la formación de una comunidad perfecta estratificada en capas sociales que tienen necesidad mutua entre sí y cuya conexión no es la obediencia sino la ayuda mutua (Hovhannisyan, 2011, p. 59).

Muḡammad Farīd Ḥiḡāb (1986) interpreta que la ciudad virtuosa de la que hablan las *Epístolas* era en realidad la sociedad secreta de los Hermanos de la Pureza, que constituía un Estado “virtual” dentro del Estado fáctico, orientado a dar realidad a la Ciudad Virtuosa y hacer que ésta no sólo fuese espiritual sino también “corpórea” (p. 238), es decir, material. Así mismo, considera que las relaciones entre los estratos que se distinguen sí son de obediencia, remitiéndose a la al-Risāla al-Ÿāmi‘a según la cual “quién posee las almas posee los cuerpos, pero quien posee los cuerpos no posee las almas” (*idem*), lo cual significaría que los dirigentes de la organización tenían una autoridad sobre los miembros de la sociedad tanto en relación al cuerpo como al alma.

Si bien no es seguro que con la idea de la ciudad virtuosa de las *Epístolas* se aluda a los Hermanos de la Pureza como una organización secreta que buscara la reforma social, esta interpretación resalta el tema de la autoridad como una idea que sí aparece en las *Epístolas*, concretamente en las que se habla sobre la ciudad virtuosa. La estratificación misma de los integrantes de la ciudad virtuosa según la perspectiva de los Hermanos de la Pureza pone en el nivel más alto a los filósofos y a los profetas (con lo que remiten a la conciliación entre religión y filosofía), mientras que en los niveles siguientes están los reyes, los líderes políticos y los artesanos, respectivamente (Hovhannisyan, 2011, p. 62). Es claro que la idea de que es necesario el conocimiento para ser feliz combinado con la tesis de la necesidad de una estratificación social deriva en el hecho de que el estrato más alto gobierna al más bajo y lo guía. Puesto que el ideal de los Hermanos de la Pureza constituía una comunidad estratificada tal que sus miembros podían elevarse de condición según la edad (que a su vez implicaba el desarrollo de ciertas habilidades), un ser humano sólo podría llegar a ser feliz tras haber obedecido muchos años y aun así, la felicidad máxima sólo podría ser lograda tras la muerte.

Ibn Bāyṣa parece considerar un tipo de asociación más allá de la relación de obediencia que una estratificación tal implica: una relación de igual a igual. En efecto, al final de la *Carta de la Despedida*, le recuerda a su amigo Ibn al-Imām que hay un tipo de encuentro cuyo objeto es “aprender y enseñar” (Ibn Bāyṣa, 2006 a, p. 50), y añade:

Que se alargue [nuestro] encuentro si es que no tiene lugar el encuentro de los cuerpos porque yo ya haya sido privado del cuerpo y no pueda moverme, puesto que todo móvil está dotado de cuerpo o es cuerpo divisible. Cuida pues esta especie de encuentro [intelectual] y estudia la ciencia especulativa. *Si quieres encontrar [tanto] a mí mismo, como a los que me precedieron, del mismo modo como yo los encontré, y hallar tú a los que vengan en tiempos futuros, cuida por dedicarte por entero a la ciencia y encontrarás así a los antepasados en quienes*

Dios tuvo complacencia, estando ellos así mismo contentos de Dios. Éste será el máximo éxito (*ibid...*, p. 51).⁵³

Con la expresión de que él podrá encontrar tanto a los que les precedieron como a aquellos que han de venir, Ibn Bāyṣa trata de decir que toda enseñanza y aprendizaje de la verdad, en tanto que implica una intelectualización, borra en cierta forma las diferencias que existen entre los individuos, de modo que la comunicación de la verdad es la única forma de comunidad perfecta, porque el que enseña hace igual a sí mismo al que aprende y el que aprende se asemeja al maestro. Así, encontrar a los predecesores y a los que vendrán sólo es posible en la medida en la que uno mismo logra su propia perfección que si bien, es posibilitada por la ciudad perfecta (Ibn Bāyṣa, 2006 f, p. 123), no es lograda según los términos de la obediencia y el mando, sino por medio de la enseñanza y el aprendizaje individual.

Por consiguiente, es probable que Ibn Bāyṣa interpretase la idea de la ciudad virtuosa de los Hermanos de la Pureza como una ciudad imperfecta cuyo verdadero fin no era la auténtica perfección humana, dado que él mismo expresa que

Esta perfección ciudadana sensible lo es para el hombre en tanto que es cuerpo, que se alimenta, que es sensible e imaginativo y racional con la razón que es común a todos, de tal modo que *entra bajo esta noción todo el que sirve a la ciudad y la dirige (idem)*.⁵⁴

Recordemos que para él los miembros de la ciudad perfecta están relacionados por el amor y que por ello son innecesarios los jueces que restablezcan justicia (Avempace, pp. 98-99; Ibn Bāyṣa, p.43). Puesto que ya hemos dicho que según la teoría política clásica del Islam el gobernante vigila la aplicación de la ley es claro que en la medida en la que se sigue

⁵³ Las cursivas son mías.

⁵⁴ Las cursivas son mías.

hablando de relaciones de obediencia y mando no se ha trascendido el imperio de la ley y de ahí que para el zaragozano la ciudad de los Hermanos de la Pureza no fuese la ciudad perfecta “cuya finalidad última es la existencia del intelecto” (Ibn Bāṣ̣ṣ̣ā, 2006 f, p. 123).

II.4 Ibn Bāṣ̣ṣ̣ā y los sufís: sobre una modalidad de la experiencia mística y la comunidad humana

En la *Carta de la Despedida* y en *El Régimen del Solitario*, Ibn Bāṣ̣ṣ̣ā cita a al-Gāzālī para ponerlo como ejemplo de lo que considera reprobable en el sufismo. En ambos textos se alude al *Munqid min al-Ḍalāl* (*El que salva del error*), citando el mismo pasaje en el que aquél afirma haber experimentado visiones, que el zaragozano interpreta como la meta final del camino místico:

[este hombre] puso el fin en la contemplación del mundo inteligible, cosa que él pretendió [de manera incorrecta] y en disfrutar las maravillas que el hombre ve en este mundo, al cual compara, por ejemplo, con [el gozo que se siente al ver] las ciudades pensando que el hombre experimenta placer por el hecho de llegar a ellas y de contemplar sus cualidades y las de sus distintas partes. Pero ¿cómo [comparar] esto con el [verdadero] mundo inteligible? En efecto, la relación que hay entre la contemplación de este mundo [inteligible] y el placer que experimenta la gente al contemplar las grandes ciudades, es como la relación de este mundo [inteligible] con la gente de las grandes ciudades y con otras cosas que se dice sobre el particular, entre las cuales está el pensar que el fin último perseguido por la ciencia de la verdad es el placer (Ibn Bāṣ̣ṣ̣ā, 2006 a, p. 28).

Es cierto que en ninguna parte de este escrito al-Gāzālī compara la contemplación del mundo inteligible a la de las ciudades, pero si no mal entiendo, Ibn Bāṣ̣ṣ̣ā critica que la experiencia de visiones y de “placeres excelsos” sea tenida como indicio de haber llegado a la perfección humana, puesto que incurriría en una simple confusión entre la realidad inteligible y la sensible, ya que la visión no deja de ser sensibilidad. Además, Ibn Bāṣ̣ṣ̣ā

piensa que la gente se imagina que la contemplación intelectual es análoga a la contemplación de una ciudad porque cree que, de igual modo que la perspectiva de la ciudad nos ofrece una panorámica de la totalidad, así también la contemplación intelectual nos mostraría la verdadera realidad de la totalidad de las cosas. En el opúsculo en el que defiende a al-Fārābī, Ibn Bāyḥya señala que el acto de “conceptualizar” no se da a partir del abarcar los fantasmas de la imaginación que tienen lugar a partir de individuos, sino a partir de los inteligibles universales (Ibn Bāyḥya, 2006, f, p. 125). Esto quiere decir que la contemplación intelectual lo es “en” los universales, no refiere a nada de lo singular. Ello explica por qué las visiones experimentadas por los sufís no podrían ser tomadas como el nivel más alto al que podría aspirar el ser humano.

En lo que refiere a la consideración de que al-Gāzālī reduce esta perfección a la experimentación del placer, es preciso tener en consideración cuando Ibn Bāyḥya explica que la ciencia tiene dos tipos de placer, el primero de los cuales está precedido del deseo y, puesto que todo deseo es dolor, también del dolor. A ello asocia el deseo de saber y añade “por eso, expresamos muy claramente [con palabras que expresan] dolor, cuando acontece una duda” (Ibn Bāyḥya, 2006 a, p. 28). Este placer tendría lugar sólo por la supresión del dolor que le antecede, por ello dice que es una mera pasión. Si lo aplicamos al caso de la duda, es evidente que entonces la ciencia será buscada sólo para aliviar el dolor que aquélla genera. Y puesto que el *Munqid min al-Ḍalāl* relata la experiencia de al-Gāzālī de haber caído en un estado de escepticismo tal que enfermó su alma hasta que Dios le curó sin que mediara el razonamiento (Algazel, 2013, p. 35), es verosímil que Ibn Bāyḥya toma esta “curación” como la mera experimentación de un placer que aminoró o hizo desaparecer el dolor producido por la duda.

En *El Régimen del Solitario* también se critica la creencia de los sufís de que la aparición de tales visiones sea el fin último del ser humano, cuya aparición es aquí explicada

como la unificación de la memoria, la facultad reflexiva y el sentido común (Avempace, 1997, pp. 119-120; Ibn Bāyṣa, 1978, p.62). A continuación cita otro pasaje del *Munqid min al-Dalāl* que alude a la experiencia de los sufis que dice de ésta: “Sea lo que sea [lo que me ocurrió] yo no lo mencionaré” (Avempace, 1997, p. 121; Ibn Bāyṣa, 1978, p.63),⁵⁵ comentando:

Por eso pretenden los sufis que el logro de la felicidad última no se consigue con el estudio, sino con la entrega total y sin que un solo pestañeo de los ojos esté sin el recuerdo de Dios, porque cuando así se obra, se concentran las tres potencias y es posible [que se lleve a cabo] esto. Pero todo ello es materia opinable, pues tales acciones están fuera del orden natural, además de que este fin que se plantean, aunque fuese verdadero y constituyese el fin del solitario, su consecución sería por accidente y no de modo esencial. [Más aún] aunque se lograra *no se podría construir una ciudad* [con la consecución de este fin] y quedaría inoperante por completo la parte más noble del hombre [que es el intelecto] y su existencia sería inútil. Además, según esto, *toda enseñanza sería vana*, así como las tres ciencias que constituyen la sabiduría racional. No sólo esto sino que también lo serían las artes que son objeto de opinión, como la gramática y otras parecidas (*idem*).⁵⁶

Masataka Takeshika (2001), que cita en este mismo pasaje en un artículo sobre la relación de Ibn Bāyṣa y el sufismo, extrae de él la manifiesta oposición que el zaragozano traza entre la vía intelectual del filósofo y la vía no natural de los sufis (pp. 347-348). Mientras que la vía intelectual es esencial al ser humano porque se refiere a su “parte más noble”, la del sufí es accidental porque el alcance de su fin no depende de un esfuerzo humano, sino que lo consideran un regalo divino. Pero lo que me parece fundamental en esta crítica es que diga que aún si los fines, tal y como se lo proponen los sufis, pudiesen ser logrados, no podría construirse una ciudad con ello. Creo que se refiere al pretendido carácter

⁵⁵ En su versión de *El Régimen del Solitario* Lomba traduce ذكره و كما كان مما لست اذكره como “Sea lo que sea [lo que me ocurrió] yo no me acuerdo”, pero en su versión de la *Carta de la Despedida*, donde también se cita este verso (p.27), corrige tomando ذكر como mencionar y no como recordar. Emilio Tórnico en cambio traduce “Fue lo que fue de aquello y no lo voy a mencionar” (Algazel, 2013, p.70).

⁵⁶ Las cursivas son mías

incomunicable e inexpressable de estas experiencias y su consecuente cualidad de no poder ser enseñadas, lo cual hace que no participe precisamente en el proceso de perfección intelectual y, por ende, en el estímulo de la comunidad existente entre maestro y alumno en torno al conocimiento de la verdad. Que a partir de este fin, además, no se pueda construir una ciudad, implica que no es un auténtico bien común, dado que, desde la propia perspectiva de los sufís estaría reservada a unos cuantos.

CAPÍTULO III

EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO

III.1 La Teoría de las Formas Espirituales

La teoría de las formas espirituales que se explicita en *El Régimen del Solitario*, aunque es mencionada con insistencia en muchas otras obras de Ibn Bāyḥya, es la formulación teórica más importante para comprender el *quid* de esta filosofía. Y lo es porque la insistencia por parte del zaragozano de que el fin último de la vida humana es la espiritualización máxima de la que es capaz, la de la vida intelectual, sólo se clarifica completamente a la luz de esta teoría. Sus orígenes parecen remontarse a un texto atribuido a Alejandro de Afrodisia que se llamaría *Sobre las Formas Espirituales*, y cuyo verdadero autor sería Proclo (Puig, 2012, §5).⁵⁷ Pero evitemos pensar que esta teoría está constituida por una mera integración de elementos neoplatónicos a la base aristotélica del pensamiento de Ibn Bāyḥya pues, aunque en cierta forma sí depende de una combinación de planteamientos gnoseológicos y ontológicos de ambas tradiciones, tiene una razón de ser conforme al punto que más le interesa, a saber, el de la felicidad humana.

En este sentido, es preciso recordar que la totalidad de la filosofía de Ibn Bāyḥya consiste en la explicación de cómo se da el movimiento, tanto físico como anímico. Esto es fundamental para que en el despliegue teórico se encontrara una solución a la problemática de cómo poder llegar a ser feliz. Ya al-Fārābī había asumido el aristotelismo como un marco teórico que permitía comprender este tránsito desde la forma más elemental de la vida humana hasta la constitución de la vida feliz, a través de un proceso realizativo en el que la acción dirigida por la inteligencia le permitía transformar cualitativamente la vida. El concepto crucial de esta filosofía no sólo era el del intelecto y sus modalidades sino también el de la voluntad (al-Fārābī, 1973 pp. 87-104; al-Fārābī, 1995, pp. 55-73) que era lo que

⁵⁷ Concretamente, este texto estaría constituido por un extracto de los *Elementos de Teología* (Badawi, 1987, p. 110).

propriadamente diferenciaba al ser humano del resto de los seres en el mundo material o posible, según su clasificación de los órdenes del ser (al-Fārābī, 1992 c, pp. 164-165; pp. 129-130). En la filosofía farabiana hay una complementariedad entre voluntad e inteligencia, aunque ésta última es predominante por ser la guía de aquella y por constituir su perfección el mayor grado al que puede aspirar el ser humano.

Algo similar opera en la filosofía de Ibn Bāyḥya, pero en este caso hay una especie de radicalización del planteamiento de al-Fārābī que, con su teoría de las potencias del alma, había puesto sobre la mesa el hecho de que los conflictos políticos y éticos del ser humano dependen de los fines según los cuales se actúa y que éstos se colocaban como objetos de apetencia de la voluntad a través de cómo se constituía la experiencia del mundo y de sus objetos, experiencia que catalizaba la preferencia o abstinencia de tales fines. Aquí es donde opera el radicalismo de Ibn Bāyḥya, haciendo énfasis en que lo que realmente pone en movimiento no es en sí la voluntad sino la percepción.

En efecto, distingue entre tres tipos de apetencia:

El alma apetitiva, si es un género de las tres potencias es (1) la apetitiva por medio de la imaginación (*bil-Jayl*), y por medio de ella es la educación de los niños y el empuje (*al-taḥarruk*) hacia las formas (*aṣṣāṣ*) de la tranquilidad, la convivencia, el amor y lo que sigue el mismo curso. (2) La apetencia por medio del alma intermedia (*bil-naḥs al-mutawassiṭa*), y por medio de ella se da la alimentación y el vestido, así como todas las artes incluidas en esto. Y estas dos [apetencias] están asociadas al animal. (3) <Y> de ellas [también] es la apetencia que es sentida por medio de la razón (*bil-Nuṭq*), por la cual se da la enseñanza y el aprendizaje y sólo por esta se caracteriza el ser humano, ya sea que éstas tres se digan por anterioridad o por posterioridad (Ibn Bāyḥya, 1970, p. 35).⁵⁸

El hecho de que las dos primeras formas de apetencia sean compartidas con el animal se debe a que están asociadas a las percepciones más elementales, a los grados más ínfimos

⁵⁸ La traducción es mía.

de espiritualidad. Esto implica que mantienen una relación de particularidad con las cosas percibidas, de modo que tales percepciones despiertan apetencias dirigidas a obtener una perfección corporal o anímica. Puesto que, en este caso, ambas apetencias son compartidas con el animal, las perfecciones que extraen de ahí pertenecen al nivel de la vida animal. La filosofía de Ibn Bāyḥya va a estar completamente inmersa en la preocupación de lograr aquella perfección reservada al ser humano exclusivamente, no por despreciar lo animal sino porque sólo ahí está la auténtica felicidad humana.

Pero para poder comprender mejor esta distinción entre lo animal y lo humano, desarrollaremos brevemente las generalidades de la teoría de las formas espirituales. En el tercer capítulo de *El Régimen del Solitario*, Ibn Bāyḥya nos dice que, a pesar de que la palabra espíritu es usada de diversos modos, a él le interesa el significado al que se refieren los filósofos cuando lo entienden como “alma motriz” (*naḥs muḥarrik*), aludiendo así a “las formas sustanciales inmóviles que mueven a las demás”, las cuales “no son cuerpos sino formas de los cuerpos, ya que todo cuerpo está en movimiento” (Avempace, 1997, p. 111; Ibn Bāyḥya, 1978, p. 55). De modo que lo espiritual le interesa en tanto que fuente de movimiento.

Enseguida enlista cuatro tipos de formas espirituales: 1. Las formas de los cuerpos celestes, 2. El Intelecto Agente y el Intelecto Adquirido, 3. Los inteligibles materiales, 4. Los contenidos (al-ma‘ānī)⁵⁹ de tres potencias del alma: sentido común, imaginación y memoria (Avempace, 1997, p. 112; Ibn Bāyḥya, 1978, p. 56). Ibn Bāyḥya se concentrará en las tres

⁵⁹ Esta palabra, cuyo singular es *ma‘nā*, es de difícil traducción, dada su equivalencia con varios términos griegos (Afnan, 1964, p. 115) o sus usos variados por Ibn Bāyḥya, los cuales pueden ser comprendidos de diversos modos, Lomba prefiere en muchos casos asociar este término al concepto escolástico de *specie* en el sentido escolástico “a saber, la forma que adviene al sentido y que se convierte en conocimiento” (Ibn Bāyḥya, 2007, p. 77, n. 160), mientras que Puig (2012, § 4) resalta el hecho de que su significado primordial es “significado”, asociándolo con el concepto escolástico de *intentio*.

últimas, estableciendo una primera división entre formas espirituales universales y formas espirituales particulares. La primera categoría se refiere a “[la forma] absolutamente espiritual”, es decir, el Intelecto Agente, así como todo aquello que se le relaciona,⁶⁰ mientras que las formas espirituales particulares se refieren a “lo que está debajo de esto”, así como el contenido del sentido común (Avempace, 1997, p.113; Ibn Bāyḥa, 1978, p. 57).⁶¹

Ahora bien, en el sentido gnoseológico, las formas espirituales universales tienen una relación particular con aquél que los percibe, particularidad que depende del perceptor; mientras que las formas espirituales particulares tienen tanto una relación particular, con respecto al objeto percibido, como una relación universal, con respecto a todos aquellos que lo perciben (*Ídem*). Por eso, dirá que la verdad o falsedad para las formas espirituales particulares depende de que los predicados que se le atribuyen a tal sujeto (*mawḍūʿ*) realmente los tenga⁶². Por ejemplo, la forma espiritual de una montaña sólo será verdadera si se le atribuye la altura, el color y la forma que realmente tiene.

Respecto de las formas espirituales universales, su verdad depende de que sus predicados esenciales sean los inteligibles (Avempace, 1997, p. 124; Ibn Bāyḥa, 1978, p. 65-66). Esto se refiere a lo que él mismo, comentando el *Kitāb al-Burhān* de al-Fārābī, atribuye a la definición perfecta, la cual consiste en concebir una cosa a partir de aquello que la singulariza y por la que existe, siendo la mejor lograda aquella que incluye en la definición las causas inherentes a la cosa definida (Forcada, 2014, p. 112). De este modo, cuando la forma espiritual universal sea definida, sólo puede corresponderle el inteligible por el cual

⁶⁰ Es decir, los inteligibles materiales que, como dirá más adelante, son los que se forman por medio de abstracción a partir de las formas espirituales particulares.

⁶¹ Dejando entonces en esta categoría a los “contenidos” de las potencias de la imaginación, la memoria y el sentido común.

⁶² Aquí por sujeto no nos referimos al sujeto en sentido moderno, como aquel ente que percibe y conoce al mundo, sino al sujeto gramatical de una proposición (Sheikh, 1970, p. 135).

tiene ser, en la medida en la que es él mismo. En el *Libro sobre el Alma* hay un pasaje que termina de aclarar este punto:

Es patente que la definición, cuando se predica de lo definido, se contiene en ella algo determinado y, cuando es así, tendrá dos esencias, una sobre lo que significa su definición en cuanto que es un sujeto material y la otra en cuanto es un sujeto inteligible. Y existirá esta esencia a la que alude la definición, que está dotada de esencia, y es esta esencia la que tiene y es de esta manera inteligida. Pero el intelecto abarca la esencia y no algo dotado de la esencia, pues el sentido al que se refiere la definición de fuego no lo comprende este intelecto, como no comprende el intelecto que está en acto a los individuos” (Ibn Bāyḩa, 2007, p.129).

Esto quiere decir que, si a las cosas individuales las conocemos por predicarles un universal que explica la esencia de la que están dotados, en el caso de los inteligibles, éstos se conocen por sí mismos (*ibid.*, p. 130), sujeto y predicado sería lo mismo si es que se le quisiera definir (y si esto fuese posible).

Ahora bien, desde el punto de vista ontológico, el requerimiento gnoseológico enunciado antes implica que su verdad depende en última instancia de que el objeto al cual se refiere la forma espiritual particular exista. Por eso es fundamental el que la verdad de estas formas particulares sea corroborada por el hecho haber pasado por el sentido común o no, pues ello garantiza que las proposiciones formuladas a partir de ellas apelan a sujetos existentes y cualidades auténticas que se han atestiguado directamente. En este caso la dimensión ontológica y gnoseológica están estrechamente relacionadas porque estas formas espirituales dan cuenta de la particularidad de las cosas.

En cuanto a la forma espiritual universal, su realidad es puramente espiritual, por lo que su verdad en sentido ontológico no depende de si su captación ha pasado por el sentido común, pues ello implicaría que su fundamento es la forma corporal de los objetos (Avempace, 1997, p. 124; Ibn Bāyḩa, 1978, p. 65-66). Por el contrario, sus cualidades no son extraídas de la existencia material (Avempace, 1997, p. 172-173; Ibn Bāyḩa, 1978, p.123),

pues su contenido es la esencia de las cosas, como el texto del *Libro sobre el Alma* ya citado explicita.

La cuestión de la verdad o de la falsedad de las formas espirituales es primordial para entender las acciones humanas, ya que Ibn Bāyḥya nos dice que las formas espirituales pueden producir estados en nuestras almas, no sólo en sentido epistemológico —lo que estaría directamente conectado con la verdad o la falsedad— sino también con lo que se refiere al estado de su ser, puesto que puede referirse a su perfección o imperfección (Avempace, 1997, p. 130; Ibn Bāyḥya, 1978, p.75) y aquello por lo cual producen esos estados son los actos que suscitan. De modo que es en este punto donde se va perfilando el papel que las formas espirituales tienen dentro de la vida humana. En efecto, como ya se dijo, lo espiritual mueve, pero no mueve a los cuerpos sino a las almas y sólo por ello accidentalmente mueve a los cuerpos que están animados. En *El Régimen del Solitario*, se analizan los actos que cada tipo de forma espiritual pone en movimiento, teniendo en cuenta siempre que, por un lado, es común entre los seres humanos que las formas espirituales verdaderas estén mezcladas con formas espirituales falsas y, por otro lado, que, aunque su comportamiento puede ser movido por distintas formas, regularmente algunas prevalecen sobre otras como motores principales, engendrando un modo de vida definido.

Descartando a quienes se mueven con el fin único de conservar el cuerpo y la obtención del placer derivado de estas acciones —puesto que ni siquiera sienten las formas espirituales por el exceso de materialidad que se ve implicada en su percepción sensible e inmediata de las cosas (Avempace, 1997, p.131; Ibn Bāyḥya, 1978, p.76)—, en primer lugar, Ibn Bāyḥya dice que los actos que buscan las formas espirituales del sentido común se pueden relacionar con las acciones corporales y, a juzgar por los ejemplos que da —como la preparación y combinación de bebidas y comidas, o la combinación de colores— estos actos

parecen consistir en la producción de un orden y proporción sensible que produzca el agrado (Avempace, 1997, pp.132-133; Ibn Bāyḥya, 1978, pp. 76-77).

En segundo lugar, considera a los actos que van hacia las formas espirituales de la imaginación, las cuales buscan generar un impacto (*infi'āl*)⁶³ causado a través de un signo sensible o semántico (se pone el ejemplo concreto de quien quiere intimidar portando un arma, así como el mostrar un semblante para dar a entender un estado de ánimo); también, aquellos que buscan placeres tales como las bromas, la sonrisa, el cariño y la piedad, dentro de las cuales Ibn Bāyḥya incluye el contar historias, noticias y poesías;⁶⁴ además de los actos “que intentan solamente la perfección, pero que, si se consigue casualmente alguno [de los objetivos dichos], es de forma accidental”, ejemplo de ello es el intelecto práctico, del que habla Aristóteles en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, además de las virtudes intelectuales y las virtudes morales (Avempace, 1997, p.133- 134; Ibn Bāyḥya, 1978, p.77-78).

Esta aseveración sobre el intelecto práctico y las virtudes depende totalmente de que Ibn Bāyḥya las considera dentro del dominio de las formas espirituales particulares, por referirse a objetos o situaciones particulares.⁶⁵ De aquí se desprende el hecho de que la

⁶³ Palabra también traducible por “pasión”, por oposición a acción (*fi'l*) en la terminología técnica de las versiones árabes de las *Categorías* de Aristóteles (Sheikh, 1970, p. 18).

⁶⁴ Tanto estas acciones que buscan “placer” como el siguiente tipo son incluidas por Lomba en su traducción dentro del tipo de actos que se dirigen hacia las formas espirituales de la imaginación, mientras que la edición de Ziyāda respeta la enumeración del texto árabe que la menciona sin incluirlos dentro de este mismo plano. No obstante, puesto que no hay una diferencia terminológica respecto del placer proveniente de la bebida y la comida de los actos meramente corporales antes señalados (utilizando en ambos casos la palabra *iltiqāḍ*), parece acertada la decisión de Lomba de explicitar tal integración, pues es patente que ambos tipos de placer buscados difieren cualitativamente y la diferencia está en que este placer ahora mencionado parece tener como mecanismo precisamente la generación de un impacto o pasión por medio de algo que se muestra o se cuenta, mientras que el anterior era derivado del mero contacto con la cosa (el vino, la comida, etcétera).

⁶⁵ En efecto, tanto al-Fārābī (1992 c, p. 116; p. 103) como Aristóteles (2008 a, 1105 b 20 ss.) refieren que las virtudes morales dependen de la reiteración de actos, a fin de lograr el hábito que les permita realizarlas mejor. Por su parte, al-Fārābī (1992 c, pp. 140-141; pp. 116-117) dice que el intelecto práctico, aunque puede incluir principios universales en los que el ser humano ha de actuar, pasa al acto a partir de experiencias que se conservan.

eticidad referida a la acción no podrá tener su fundamento en el concepto de virtud, lo cual no implica que definitivamente desaparezca el horizonte de lo ético. Ibn Bāyḥya considera que estas virtudes sólo logran accidentalmente la perfección puesto que no tienden al bien en sí, sino a bienes particulares. Como dirá más adelante, refiriéndose al conjunto de los actos (*af'āl*) espirituales, todos son desiderativos (*šawqiyya*) o semejantes a lo desiderativo, en la medida en la que su *fin esencial* es un deseo o algo parecido a un deseo al cuál se le agrega además un *fin accidental*. (Avempace, 1997, p.140; Ibn Bāyḥya, 1978, p.85)

Si pensamos en los actos que tienden a las formas de la memoria —grado de formas espirituales particulares que no habíamos mencionado hasta ahora— podemos recurrir al propio ejemplo de Ibn Bāyḥya: el deseo mueve a los seres humanos a guardar hechos grandiosos de sí mismos o de sus pueblos con la finalidad de engrandecerse y cimbrarse una sólida fama (Avempace, 1997, p.135; Ibn Bāyḥya, 1978, p.80). Así, hay quienes buscan “mediante la perfección de la forma espiritual de la imaginación o de la memoria, el respeto o la fama, ya para ser engrandecido, ya para lograr una recompensa a base de bienes externos” (Avempace, 1997, p.140; Ibn Bāyḥya, 1978, p.86). Aquí hay que distinguir 1. fin esencial, que es un deseo, 2. fin accidental, que no se expresa claramente cuál es y 3. la acción emprendida para cumplir el deseo, que en este ejemplo es la perfección de las formas espirituales de la memoria o de la imaginación, que implicaría revestirse con fama o respeto. A este que busca un bien externo (a su acción), se le contraponen quienes realizan “estas acciones”⁶⁶ por saber que son bellas y buenas, no en relación al fin añadido (y tampoco en relación al fin esencial)⁶⁷, éstos son los virtuosos.

Por eso añade Ibn Bāyḥya:

⁶⁶ Perfeccionar las formas espirituales:

⁶⁷ Así lo entiendo, puesto que el fin esencial es el *deseo* de los bienes externos.

El que obra [arrastrado solamente] por el deseo echa en cara con frecuencia los beneficios [que concede a los demás] y necesita que le recuerden sus obras buenas. Este tal tiene el fin de su obra en el exterior y, si no lo consigue, su acción queda vacía. En cambio, *el hombre virtuoso logra un fin que no pretende y que la mayoría de los hombres ignoran*, por no decir que ni lo buscan, pues únicamente lo conocen los sabios de la ciencia natural y de la ciencia moral. [El hombre virtuoso] consigue, pues, *lo que los otros quieren y pretenden, además de lograr una ganancia sobreañadida al fin esencial* [que buscan], sin contar con los otros beneficios que se han enumerado antes (*ídem*).⁶⁸

Para comprender este pasaje es preciso captar la distinción que se hace entre el sabio y el virtuoso: mientras aquél busca un fin que conoce muy bien, el virtuoso lo es gracias a su acción, y su decisión. De hecho, la distinción aquí operada es entre aquél que actúa por un fin (el deseo que es finalidad del acto espiritual) y aquél que actúa sólo teniendo en cuenta el bien de la acción. Quizá podríamos decir, aquél cuyo fin es la acción gracias a que conoce el bien que le es inherente. Ahora bien, precisamente por ello la virtud logra la perfección por accidente, puesto que no busca el bien en sí, sólo la acción buena. El fin que se da por accidente de esta acción espiritual son las formas espirituales nobles que menciona unas líneas más adelante:

Las acciones [de tales hombres virtuosos] son como los alimentos beneficiosos con que se nutren los que están sanos, pues, aunque no sepa el que está sano que aquello es bueno y conveniente, sin embargo consigue la salud aunque no se lo proponga, además de otras cosas beneficiosas que logra. Y así como la salud sólo la alcanza quien tiene un excelente apetito, la busque o no la busque, del mismo modo *estas formas espirituales puras y nobles sólo las logra el que es virtuoso en su conducta, da igual que las pretenda como que no*. Y del mismo modo que el apetito únicamente es correcto cuando quiere llevar a cabo las acciones que conducen esencialmente a la salud, así también *la buena conducta únicamente se convierte en espiritual cuando se desprenden de ella acciones que logran esencialmente esta espiritualidad* (Avempace, 1997, p.140-141; Ibn Bâÿÿa, 1978, p.86).⁶⁹

⁶⁸ En todo este *fasl* hay ambigüedad porque parece que el bien añadido al que alude es el bien exterior, como lo entiende Lomba, reflejándolo en su traducción; según esto, al decir que el virtuoso alcanza algo que no pretende se estaría refiriendo al bien externo, pues es un añadido inesperado por el mero acto virtuoso que realiza. Pero esto nos dejaría perplejos al momento en el que añade que eso que no pretende, la mayoría lo ignora y ni siquiera lo busca.

⁶⁹ Subrayado mío.

Por consiguiente, de lo que dice al final de este fragmento, se deduce que el virtuoso logra aumentar su espiritualidad por accidente porque no realiza acciones que por esencia aumenten la espiritualidad, éstas tendrían que ser actos intelectuales o actos cuya finalidad es el bien en sí mismo y no meramente la acción buena.

Así, vemos que las formas espirituales son modos de percepción que mueven al alma a adquirir ciertos fines y, consecuentemente, a adoptar ciertas formas de vida. Ibn Bāyḥya es muy puntual al señalar que dentro de las acciones correspondientes a las formas espirituales particulares recaen las artes y oficios que de ordinario rigen la vida humana. Sin embargo, puesto que en ello hay un comportamiento análogo con el de los animales, ya que algunos de éstos llegan a desarrollar también actividades dirigidas a un fin —como la araña que teje la red a fin de obtener comida—⁷⁰, Ibn Bāyḥya insiste en buscar lo que le corresponde únicamente al ser humano, que es la obtención de las formas espirituales universales. Puesto que éstas son los inteligibles, su obtención constituye un proceso de intelectualización.

Volvamos a una característica de las formas espirituales universales. Éstas no obtienen sus cualidades gracias a las formas materiales de los individuos. Así, pues, los individuos de los que se predica un universal, tendrán cualidades que, o bien les pertenecen por necesidad, o bien les pertenecen parcialmente. Esto que parcialmente obtienen será recibido por la capacidad de *receptividad* que desarrollen (Avempace, 1997, p.172-173; Ibn Bāyḥya, 1978, p.123-124). Ibn Bāyḥya subraya que el comportamiento de los animales, es regular en función de las formas espirituales que obtienen, que por naturaleza actúa en ellos de modo homogéneo (Avempace, 1997, p.148; Ibn Bāyḥya, 1978, p.96). Si bien, en este pasaje

⁷⁰ A estos animales les llama “el animal perfecto” (Avempace, 1997, p.165; Ibn Bāyḥya, 1978, p.114).

se refiere en específico a las formas espirituales por las cuales los animales obtienen un estado de nobleza, considero que es aplicable también al hecho de que no hay araña que no teja una tela para obtener comida, no hay abeja que no participe en el trabajo del panal, y cosas por el estilo.

Los seres humanos también tienen un comportamiento regular que se desarrolla por medio de la obtención de estas formas espirituales particulares, pero en este nivel está en la pura animalidad. No obstante, en la medida en la que logra obtener las formas espirituales universales, si el inteligible de sí mismo lo mueve, adquirirá las características necesarias y parciales que están implicadas en ello. Ibn Bā'îya caracteriza esto como algo propio del ser humano y es preciso que aquí concluyamos diciendo que ya en este plano no se refiere a que las formas espirituales universales guíen la conducta, como la noción de intelecto práctico podría suponer. Los actos que se realizarán en la búsqueda de obtener estas formas serán actos intelectuales y constituirán un proceso de conocimiento que desembocará en un autoconocimiento. No se refiere a las acciones, porque la adquisición de estas formas no depende de la elección humana, lo que de ningún modo apela a una forma de mística sino a lo que hemos dicho anteriormente: adquirimos la inteligibilidad haciéndonos *receptivos* a ella.

Esto quiere decir que, si lo inteligible es lo más verdadero, entonces está fuera de lo que podemos elegir, puesto que la verdad y la falsedad de algo no depende de nuestra decisión (Avempace, 1997, p.125; Ibn Bā'îya, 1978, p.66). Lo que sí podemos hacer es incrementar nuestra capacidad de captarla, a través del pensamiento. En efecto, Ibn Bā'îya contrasta la operatividad de las formas espirituales particulares, las cuales sólo son fines de las acciones, con la del pensamiento (*fikr*), que es capaz de *aumentar* la espiritualidad (Avempace, 1997, p.164-165; Ibn Bā'îya, 1978, p.114).

III. 2 El solitario y la ciudad perfecta

De lo anterior se desprende que sólo quién es capaz de obtener las formas espirituales universales adquiere algo propiamente humano. ¿Es entonces que Ibn Bāyḡa traza una insoluble barrera entre el sabio y el resto de la gente? Analicemos con detenimiento las características del solitario para comprender mejor esta idea. En primer lugar, no podemos dejar escapar que el concepto de solitario es correlativo del concepto de ciudad perfecta. Desde el inicio del *Régimen del Solitario*, Ibn Bāyḡa indica que el solitario es aquél que, aun viviendo en la ciudad imperfecta, ha conseguido adquirir un modo más excelente de vida (Avempace, 1997, p.102; Ibn Bāyḡa, 1978, p.46); en este contexto, considera al solitario como uno de los “hombres felices” (*al-su‘ūdā’*) que solamente logran la felicidad en la ciudad imperfecta “aislándose”, ya sea que este aislamiento se refiera a un solo individuo como a un grupo de esta clase de hombres. (Avempace, 1997, p.103; Ibn Bāyḡa, 1978, p.47).

Es muy importante ponderar si el solitario y el brote son lo mismo, pues tienen una similitud palpable. En efecto, el primero es caracterizado como un extranjero que se ha marchado “con sus pensamientos a otros niveles [de vida] que son para ellos como sus patrias” (*idem*), mientras que el segundo es aquél que “piensa ideas⁷¹ verdaderas” (Avempace, 1997, p.101; Ibn Bāyḡa, 1978, p.46). En ambos casos se trata de aquellos que no se asemejan a los habitantes de la ciudad imperfecta. No obstante, si el brote es aquél cuya

⁷¹ Ibn Bāyḡa usa la palabra *ra’y*, que puede entenderse como “opinión” (Badawi, 1964, p.66) y que en la terminología filosófica se refería tanto a lo que podía ser verdadero como falso (Ṣalība, 1982, p.604), siendo así como lo usan, por ejemplo, al-Fārābī e Ibn Sīnā. En algunos pasajes de su obra, Ibn Bāyḡa tiene en consideración este sentido, en otros parece referirse indistintamente al contenido de verdad y resalta su realidad en tanto forma espiritual, mientras que en otros definitivamente le asocia un contenido de verdad. Su relación semántica con el verbo ver (*ra’ā*) parece dar una idea del sentido análogo con el término griego *eideia*, derivado de *idein*, que significa también ver.

existencia es la causa de que la ciudad perfecta llegue a existir, respecto del solitario no se dice de modo claro cómo se relaciona con ella.

En otro pasaje de *El Régimen del Solitario*, al hablar de aquellos que prefieren la espiritualidad a la mera materialidad y que tal característica la ha de poseer todo auténtico filósofo, en tanto que se supone que éste tiende a la perfección de su ser intelectual, nos dice:

Todas estas cualidades las posee el solitario sin [necesidad de que viva en] la ciudad perfecta (*al-Madīna al-Kāmila*). Pero con los dos primeros grados, no es [el solitario] parte de la ciudad, ni es el fin de ésta, ni agente suyo ni su guardián. Con el tercer grado tampoco es [el solitario] parte de la ciudad, sino que es, más bien, el fin a que ésta aspira, puesto que no podrá ser guardián ni agente, *ya que es solitario* (Avempace, 1997, p.154; Ibn Bāyṣa, 1978, p.102).⁷²

Las tres cualidades mencionadas son aquellas que ha estado comentando: la de quienes sacrifican la materialidad para conservar algún grado de nobleza, la de quienes prefieren la espiritualidad sin dañar su existencia material y la de quienes se dedican a perfeccionar su espiritualidad. Es notable que en los tres casos hay una preferencia por lo espiritual, pero que en ninguno de ellos el solitario forme parte de la ciudad perfecta justo en la medida en la que está aislado. Ya hemos citado en el capítulo anterior el pasaje del opúsculo dedicado a la defensa de al-Fārābī, en el que dice que la ciudad perfecta tiene como finalidad última la existencia del intelecto “por medio de muchos inteligibles” (Ibn Bāyṣa, 2006 f, p.123), por lo que la idea de que el solitario es fin para la ciudad perfecta es comprensible teniendo en cuenta que el solitario es quien más se ha espiritualizado, siendo por ello quien ha perfeccionado su ser intelectual.

¿Entonces el brote no es el mismo que el solitario? Todo parece indicar que no, ya que el brote es aquél que piensa ideas distintas a la de la ciudad, sean verdaderas o falsas,

⁷² El subrayado es mío.

aunque Ibn Bāyḡa precisa que él se referirá con tal nombre a quienes piensan ideas verdaderas y así difieren con los demás ciudadanos, mientras que el solitario es quien ha alcanzado su máxima perfección. Si el tratado que Ibn Bāyḡa redactó está explícitamente destinado a éstos, entonces parece que sólo toma como modelo al solitario (que ya ha logrado la felicidad) para desarrollar aquello que ha de hacerle posible la obtención de la felicidad a aquellos brotes.

En otro pasaje del *Régimen del Solitario*, Ibn Bāyḡa apunta que “todos los actos del hombre, en cuanto es parte de una ciudad, tienen como fin la ciudad, siendo esto así única y exclusivamente en la ciudad perfecta” (Avempace, 1997, p.131; Ibn Bāyḡa, 1978, p.76). A primera vista parece que este pasaje tendría como consecuencia una completa exclusión del solitario respecto de la ciudad perfecta, pues éste sólo puede tener como fin la perfección intelectual, no la ciudad; por ende, o todos o la mayoría de sus actos estarían destinados a este fin. Podemos replicar a ello que, si la ciudad perfecta busca la existencia del intelecto, el solitario no vería ningún problema en que ésta existiera, sólo que su fin no dejaría de ser otro más que la perfección de sí mismo. El tema aquí es hasta qué punto hay una contradicción entre la existencia de la ciudad perfecta y la búsqueda emprendida por el solitario de su felicidad perfecta, lo cual también podemos formular preguntando: ¿qué papel tiene la ciudad perfecta en lograr la perfección última del ser humano?

Se ha discutido mucho respecto de este tema, sobre todo porque Ibn Bāyḡa no abunda en las características de lo que él considera la ciudad perfecta: en ciertas ocasiones parece que está pensando en la ciudad tal y como es descrita en la *República* de Platón y otras veces en la ciudad virtuosa que describe al-Fārābī. Mucho de lo que se ha escrito sobre este tema parece partir de la consideración de si Ibn Bāyḡa cree que la ciudad perfecta puede ser real o no, para de ahí asentar entonces el carácter de su filosofía; de modo que, si a pesar de admitir el modelo de ciudad perfecta descrito en las obras de Platón y al-Fārābī cree de plano que no

es posible que exista, entonces su entera filosofía asumiría una especie de individualismo en el que considera que la única forma de lograr la felicidad no es a través de la asociación política sino exclusivamente del camino individual. Otra posibilidad es que, dadas las características de la época que le tocó vivir, él se concentrara en este tipo de realización de la felicidad en soledad, ya que era lo que las circunstancias le demandaban. Esto significaría que, si bien admite la inexistencia de la ciudad perfecta, no la considera irreal o imposible. Esta última posibilidad es la que adopto como hipótesis de lectura ya que, como ahora expondré, creo que, si bien no hay una absoluta identidad entre la figura del brote y la del solitario, en cambio parece haber una línea de continuidad que permite al primero transformarse en el segundo.

Comencemos por lo más elemental, Ibn Bāỵyā considera al brote como causa de que exista la ciudad perfecta. Esto quiere decir que su diferencia con respecto a la ciudad está en sus ideas, no sólo en sus acciones. De hecho, él nos dice que aquellos que introducen nuevas prácticas a la ciudad, aunque éstas estén bien, no pueden considerarse brotes. Entiendo que esto se debe a que, sin un soporte espiritual, estas acciones pueden desaparecer fácilmente, por lo que no implicaría una auténtica diferencia respecto del modo de vida corrupto. Pero en donde debemos concentrar nuestra atención es en el hecho de la singularidad del brote. Hemos visto que Ibn Bāỵyā contrapone el comportamiento animal al de los seres humanos en el punto en el que, mientras que éstos tienen un comportamiento genérico, derivado de las formas espirituales que la naturaleza produce —lo que significa que si alguna característica llegase a individualizar a un animal, esto sería por accidente—, el ser humano logra obtener esencialmente características que le individualicen (Avempace, 1997, p. 148; Ibn Bāỵyā, 1978, p. 96). Si lo que hace diferentes a los brotes es la adquisición de ideas verdaderas, éstas pueden ser obtenidas por accidente, referidas a formas espirituales particulares cuya verdad

depende de la existencia de la cosa y de que las cualidades que se le atribuyen las posean tal y como se le predicen. Pero también puede ser por esencia y en ese caso dependería de la adquisición de los inteligibles, o formas espirituales universales.

La pregunta es, entonces, si acaso el brote debe ser considerado tan sólo como aquél que ha recibido los inteligibles o si, por el contrario, puede referirse a quien tiene ideas verdaderas y se preocupa por incrementarlas. Me inclino más por la segunda posibilidad, dado que ello evidenciaría la necesidad de un régimen que mantuviera al brote en la progresión eidética, de modo que alguna vez pudiese llegar a obtener los inteligibles. En efecto, recordemos que Ibn Bāyḥya considera que es el pensamiento (*fikr*) lo que hace aumentar la espiritualidad, pues éste participa de las formas espirituales que están entre las formas particulares y las formas universales, llamadas por ello “formas intermedias” (Avempace, 1997, p.164-165; Ibn Bāyḥya, 1978, p.113-114).

En otro pasaje, Ibn Bāyḥya habla de las formas que ennoblecen al ser humano y a los animales, contraponiendo nuevamente su adquisición. En ambos casos estas formas dependen de la acción: para el animal éstas se dan por naturaleza —siendo así que el comportamiento amigable del perro depende de la acción reiterada que se refuerza con la forma espiritual particular que obtiene con las acciones—, lo cual significa que opera para todos los individuos pertenecientes a una misma especie; mientras que los seres humanos las obtienen por acciones producidas por elección, lo que implica que tanto las formas espirituales particulares como las características derivadas de ellas, pertenecen a los individuos. Por consiguiente, estas características ennoblecedoras son perfecciones morales e intelectuales (Avempace, 1997, p.148-149; Ibn Bāyḥya, 1978, p.97-98) que dotan de

individualidad a quienes las poseen.⁷³ Si recordamos que las virtudes morales son necesarias para que, cuando el alma racional decida en función de una idea (*ra'y*) el alma animal no le contradiga (Avempace, 1997, p.108; Ibn Bā'îya, 1978, p.52), entonces podemos advertir su importancia para el régimen, puesto que gracias a ellas el alma animal no supondría un estorbo ni para realizar actos útiles o buenos, ni para realizar actos intelectuales.

Nos revela además una especie de dialéctica entre acciones y formas espirituales: si la adquisición de virtudes morales depende de acciones producidas según elección y ésta sólo se da por mediación de la reflexión; esto es, en función de la ponderación de formas espirituales; entonces todo comienza con la estructura misma de la acción propiamente humana, cuyo motor auténtico es la idea (*ra'y*). En otras palabras: la idea mueve al ser humano, produciendo acciones que harán posible la adquisición de otras formas espirituales o bloqueándola, por medio de los estados que genera. Sólo mediante la reflexión (*rawiyya*) —que aquí parece ocupar un lugar mediador, equivalente al que el pensamiento tiene en el caso del incremento eidético de la espiritualidad—⁷⁴ es que la espiritualidad puede incrementarse y dirigirse hacia la perfección espiritual moral.

De este modo, el brote puede ascender en niveles de espiritualidad tanto en lo que respecta al pensamiento como a la acción, siendo sin embargo los primeros los que decidirán su intelectualización absoluta. Ahora bien, es preciso retener las palabras de Ibn Bā'îya sobre el solitario, a saber, que éste es fin de la ciudad perfecta y que no es parte de ella por ningún tipo de género de acciones en las que tiene como objetivo la espiritualidad. Aquí cabe señalar

⁷³ Y que por lo tanto hacen posible marcar una diferencia respecto al medio en el que viven, es decir, la ciudad imperfecta.

⁷⁴ *Rawiyya* también podría ser traducido como “deliberación”, siendo definida por Şalībā (1982) como “una de las etapas del acto voluntario, y se basa en reflexionar (*ta'amul*) y pensar (*tafkîr*) sobre el asunto [en cuestión] antes de decidir sobre ello” (p. 629). De modo que no implicaría el sentido general que el término reflexión tiene en castellano.

dos cosas: la primera, que todo parece indicar que el solitario es considerado como tal exclusivamente en su estado de aislamiento. Es crucial el pasaje en el que Ibn Bāyṣa explicita la razón del aislamiento del solitario: ya que “toda forma espiritual puede mover al cuerpo en el que está” (Avempace, 1997, p.168; Ibn Bāyṣa, 1978, p. 117), el contacto con hombres viles puede incitar a la imitación de sus actos: “por medio de la forma más noble, el vicioso se hará mejor, y por la forma más vil, el noble se hará peor” (*idem*). Y prosigue:

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 <ni aun de los que no tienen por fin lo espiritual absoluto>, 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 la que le es indispensable (Avempace, 1997, p.168; Ibn Bāyṣa, 1978, p.118).

Pareciera que este pasaje formula una asimilación del solitario y el brote, en la medida en la que la posibilidad abierta de que se asocie con la gente de ciencias y conocimientos sea el semillero de la formación de una ciudad perfecta. Sin duda que Joaquín Lomba tiene en mente este pasaje cuando escribe:

Habida cuenta de la dimensión social del hombre, el solitario deberá entrar en contacto con los demás, mediante otro tipo de sociedad, organizando una nueva comunidad humana, sólo con aquellos hombres que están en su misma situación, con los otros solitarios. Con ellos formará una sociedad espiritual, en la que realice su ideal de ciudad perfecta, en que sólo hay acciones rectas y opiniones verdaderas (...) se trata de una sociedad espiritual que, como tal, viene a constituir un Estado dentro del Estado: el Estado perfecto dentro del Estado imperfecto en que se desenvuelve materialmente. Es una ciudad mística y espiritual (y, por lo tanto, inmaterial) dentro de la materia, espacio y tiempo de la sociedad imperfecta en la que viven los solitarios (Lomba, 1989, p.79).

A continuación, acepta que, entendida así la ciudad perfecta, esto manifestaría sin lugar a dudas una influencia palpable de la idea de ciudad espiritual de los Hermanos de la Pureza sobre Ibn Bāyṣa. Ya hemos visto que esto es difícil de sostener, dada la discrepancia

entre ambas concepciones.⁷⁵ Agreguemos que, aún en asociación con los otros solitarios, éstos no dejan de estar en condición de aislamiento. La distinción que venimos haciendo entre el brote y el solitario cobraría pleno sentido en este contexto: mientras que el solitario no puede dejar de serlo, el brote dispone de un régimen con el cual ha de procurarse felicidad y al hacerlo propiciar la reproducción de su forma de vida. En los tratados de Ibn Bāyṣa no se detalla cómo ha de ser este proceso de realización de la ciudad perfecta, pero sí se insiste en que la ciudad perfecta es aquello que hace posible el intelecto. Sólo al final de la *Carta del Adiós* (Ibn Bāyṣa, 2006 a, p. 108) parece definirse una característica del “encuentro político”: la ayuda mutua en las cosas que son útiles. Además, en *Sobre el Fin del hombre* se dice:

El fin humano es uno solo, el cual es el principal, estando cada uno de los otros fines, sean cuales sean, subordinados a éste. El hombre señor por naturaleza es el que se prepara para este fin. Y quien no se prepara para este fin, está por naturaleza gobernado. Por eso hay gentes que están por naturaleza gobernadas y las hay que tienen el señorío por naturaleza. Unos dominan a los demás y otros son dominados por otros (Ibn Bāyṣa, 2006, e, p.108)

Aunque este texto nos remite directamente a varios pasajes en los que al-Fārābī se expresa de un modo muy similar —aduciendo sin embargo que para conseguir este fin hay que vivir hasta el fin la perfección política—, en la *Carta del Adiós* se repite la idea de que hay predisposiciones naturales para lograr ciertas perfecciones (Ibn Bāyṣa, 2016 a, p. 35) —por ejemplo, quien sólo puede llegar a ser carpintero y nada más—, además de que retoma la relación fin- medio para ilustrar cómo aquél que mueve hacia un fin tiene autoridad sobre el

⁷⁵ Reproducido también en (Lomba, 1990, pp. 352-353). Podemos encontrar un pasaje similar de Miguel Cruz Hernández (2000) cuando dice que “La sociedad ideal no existe en la actual situación política y en su simple ideal representado por los solitarios, cuyo modelo está caracterizado por la actitud política de Ibn Bāyṣa. Solitario es todo aquél que se siente ciudadano de la comunidad ideal, pese a vivir en medio de la sociedad imperfecta” (p. 108), aunque indica que esta sociedad modelo “ha de realizarse en este mundo”, por lo que su visión parece más ajustada a la tesis de Ibn Bāyṣa.

móvil (*ibid.*,p.39). Todo esto parece estar relacionado con la comprensión general de la vida política como una serie de roles interrelacionados por la subordinación, el mando y la obediencia. Habría que leer todas estas alusiones a la luz de la teoría de las formas espirituales: las formas espirituales generan estados en el alma que pueden ser naturales o adquiridos (Avempace, 1997, p.130; Ibn Bāyṣa, 1978, p.75), pero la espiritualidad también puede romper estas barreras, dado que la influencia de la naturaleza sobre el alma está mediada por las formas espirituales. ¿No será entonces la ciudad perfecta un tipo de asociación donde es posible que el mando y la obediencia desaparezcan? De hecho, la cita de *Sobre el Fin del Hombre* anteriormente citado dice que quien no se prepara para el fin último es aquél que está gobernado: si el fin que persigue la ciudad perfecta justo es la realización de tal fin, entonces sus habitantes definitivamente no podrían estar subsumidos en el servicio. A las relaciones de mando y obediencia Ibn Bāyṣa podría estar contraponiendo el amor que existe entre sus miembros, así como las relaciones de enseñanza y aprendizaje.

Parece haber una irreconciliable oposición entre el estado del solitario, que ha de protegerse de la influencia del exterior viciado, y la formación de una ciudad, dado que un contacto prolongado con los habitantes de las ciudades imperfectas tendría como consecuencia la degradación misma del ser del solitario. Lo problemático sería cómo es que un hombre feliz (esto es, el solitario) puede ayudar a los habitantes de las ciudades imperfectas a transformarse si se supone que ha de protegerse de ellos. Esto podría llevarnos a concluir que finalmente la interpretación citada de Lomba de que la ciudad perfecta es “un Estado perfecto dentro de un Estado imperfecto” o una “ciudad mística” es la única válida. Pero debemos tener en consideración que Ibn Bāyṣa sostiene que el estado del solitario es algo no natural y, por ende, en analogía a la medicina, su condición sólo es buena por accidente. Lo natural en el ser humano es la politicidad, por lo que la ciudad perfecta es algo

que puede ser absolutamente real más allá de sólo existir como un elemento alógeno dentro de las comunidades imperfectas. Quizá aquí es donde el distinguir al solitario del brote es esclarecedor: si el brote es quien debe conquistarse la felicidad a través del régimen seguido por el solitario, ¿no es más apto en el proceso de su propia transformación el poder influir en quienes siguen siendo partícipes de la imperfección?

III.3 La vida filosófica

La gran aporía del pensamiento de Ibn Bāyṣā, como se desprende de lo que acabamos de tratar, es el sentido de la vida individual del ser humano frente a su carácter político. La raíz de ésta es la diferencia entre caracteres de los individuos, así como la oposición existente en el género de vida que llevan. A tal aporía se llega por medio de la insistencia de Ibn Bāyṣā de que para conseguir la felicidad hay que seguir aquello que es *propiamente humano*, lo que precisamente concibe como aquella perfección intelectual que describe en varias de sus obras. En la *Carta del Adiós* esto es totalmente claro: al incitar a su amigo Ibn al-Imām a seguir el camino que él mismo ha seguido hasta ahora, le dice que busca hablarle de los peligros que éste conlleva, pero sobre todo del fin al que la naturaleza conduce por medio de todo lo que constituye esta vía (Ibn Bāyṣā, 2006 a, p. 20). Asentado esto, comienza a explicar la dinámica del movimiento, en la cual establece la distinción entre móvil y motor (*ibid.*, p. 21), diciendo que el motor que le interesa es el alma, el cual es “móvil por accidente” (*ibid.*, p. 22) y añade que “el hombre, ante todo, es eso, motor primero, estando su cuerpo [por otra parte] compuesto de órganos” (*idem*). Aclarando que esto quiere decir que lo propiamente humano es ser el motor no de todas las funciones vitales, sino de los órganos voluntarios (*ibid.*, p. 23).

A continuación, plantea los tipos de vida que se estructuran según la relación que el motor tiene con sus instrumentos (en este contexto, se refiere a los órganos corporales), por medio de los cuales produce el movimiento, diciendo que lo propiamente humano no consiste ni en su completo desprecio ni en su total cuidado. El criterio de la acción propiamente humana tampoco está en el sometimiento a aquel motor primero, pues ello significaría que el único criterio de su acción es él mismo y, por ende, sus deseos. Por el contrario, lo auténticamente humano es la acción que sólo tiene en consideración el fin al cual tiende. sobre lo cual analiza a continuación los fines que el ser humano puede tener como objetivos. Aquí entra la teoría de las formas espirituales, dado que el fin puede provenir de una forma espiritual particular o de una forma espiritual universal:

Ha quedado, pues, claro, que el motor primero está compuesto de dos cosas: una, el motor, que es o la idea o la imaginación; otra, aquella mediante lo cual es movido, a saber, el [alma] apetitiva. Sólo que ambas cosas ya no son cuerpo. Sin embargo, la relación que hay entre la idea y el [alma] apetitiva, es la [misma] relación entre el motor y el instrumento con el que mueve (*ibid.*, p. 33)

De modo que Ibn Bāyṣa genera una especie de contexto para que la pregunta por el más excelente de los fines hacia el que hay que tender sea formulada. En efecto, el salto que da en la *Carta del Adiós* de esta parte del razonamiento hacia la consideración de la idea como el motor propiamente humano, no sólo depende de la tesis de que la imaginación es humana sólo en la medida en la que el ser humano es también un animal, sino que puede completarse con lo que señala en *Sobre el Fin del Hombre*:

Las potencias activas y las pasivas son la causa de la existencia y es por ellas por las que algo existe. Veamos las potencias activas humanas, pues las pasivas pueden ser materiales o animales y el hombre es demasiado excelso como para que se le relaciones con ellas (Ibn Bāyṣa, 2006 d, p. 107).

Si la animalidad y la materialidad están relacionadas con lo pasivo, es claro que lo que busca el zaragozano es mostrar cómo las potencias activas del ser humano son precisamente lo que le pertenece en cuanto que es humano. De otro modo, lo que postula es que la imaginación puede manifestar mera pasividad y que sólo es la idea⁷⁶ la que puede darle enteramente actividad. Por eso, considero, las virtudes morales consisten en la eliminación de esa pasividad animal que le impide al ser humano actuar. Y es tan sólo atendiendo a la idea que verdaderamente se puede considerar la elección de fines, puesto que en los demás casos en los que se atienden otras formas espirituales, ello sólo puede constituir un dejarse arrastrar por ellas. Además, por eso la elección es definida como la voluntad hecha por medio de la reflexión.

En este nivel es donde entra propiamente la filosofía como un trabajo intelectual importante. Ibn Bāyḥa nos dice que el alma apetitiva desea algo permanente,⁷⁷ o algo en tanto que es permanente. Por ello, cuando el alma apetitiva es movida por la imaginación, realiza la permanencia sólo en la medida en la que ha sido concedida a las facultades animales (*ibid.*, p. 108), las cuales están bajo el grado de la discontiunidad. Puesto que las formas espirituales de la imaginación son múltiples, surge la inconstancia en su movimiento hacia ellas, pues se le presentan discontinuamente (*ibid.*, p. 109). En contraste, mientras que el alma apetitiva desea la permanencia por razón de que ésta es semejante a ella, la idea la busca por sí misma, sólo que ésta no siempre es verdadera. Sólo en la medida en la que es verdadera mueve hacia

⁷⁶ En su traducción de este texto, Lomba traduce siempre *ra'y* por opinión; me parece que no hay una razón específica que explique la diferencia de traducción; como en el pasaje de la *Carta del Adiós* al que hemos aludido, en este opúsculo se plantea la diferencia entre moverse según la imaginación y según la idea. Por ello, para no confundir al lector, sustituiré por *idea* donde Lomba traduce opinión, de modo que, si es que se remite a la traducción de Lomba, pueda advertir porqué se cambia de palabra. El texto árabe consultado está en Farrūj (1945, pp. 48-51).

⁷⁷ Ibn Bāyḥa usa la palabra *dā'im*, que Lomba traduce por perpetuo y *dawām*, que traduce por perpetuidad; para ambas usaré permanente y permanencia respectivamente, por considerar que tiene un sentido más general que permite comprender mejor la idea a la que apunta el filósofo.

lo permanente por esencia, de otra forma mueve hacia lo permanente por multiplicación,⁷⁸ lo que le sitúa en el lugar de la preparación para seguir el curso hacia la permanencia.

La vida filosófica constituiría entonces el tipo de vida que conlleva el camino hacia la permanencia que sólo está en los inteligibles, la auténtica permanencia que logra darle verdadera felicidad al ser humano, en la medida que le libra de la inestabilidad del alma animal y de “la guerra contra la naturaleza” (*ibid.*, p. 111). Lo que le es propio al filósofo tal y como Ibn Bāyṣa lo piensa, es una continua progresión de actos intelectuales. En el *Régimen del Solitario* dice además que el filósofo ha de preferir la espiritualidad sobre la materia, añadiendo lo siguiente:

Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad es más noble; por la intelectualidad es un ser virtuoso y divino. Este tal toma lo más perfecto de cada acción y comparte con todos los niveles de hombres las más excelentes cualidades con las que se caracteriza cada uno de ellos, distinguiéndose, sin embargo, de éstos porque [lleva a cabo] las acciones más virtuosas y nobles. Y cuando llega al fin último, comprendiendo racionalmente las inteligencias simples y las sustancias que se mencionan en la *Metafísica*, en el *Libro sobre el Alma* y en el libro *Sobre lo sentido y lo sensible*, entonces se hace una de aquellas inteligencias y en verdad [se le puede aplicar en este momento el calificativo] de únicamente divino, desapareciendo de él las cualidades sensibles caducas, así como las excelsas espirituales. Sólo le cuadrará entonces el [nombre] de simplemente divino (Avempace, 1997, pp. 153-154; Ibn Bāyṣa, 1978, pp. 101-102).

Esta caracterización del filósofo ha originado la interpretación de que nos encontramos ante una especie de mística intelectual (Lomba, 2001, pp. 549-550). Todavía más en cuanto se habla de una *conversión* en una de esas inteligencias simples que menciona (Fakhry, 1971, p. 196), puesto que implicaría la conversión del sujeto de conocimiento en objeto de conocimiento, reproduciendo así el acto de completo autoconocimiento que

⁷⁸ Aquí se muestra la conveniencia de no entender *da'im* como “perpetuo”, pues esta palabra en castellano hace alusión a algo temporal, que se prolonga indefinidamente, lo cual parece un ejemplo de aquello que Ibn Bāyṣa denomina “lo permanente por multiplicación”, en la medida en la que el tiempo en su transcurrir implica la sucesión indefinida de momentos.

caracteriza a estas inteligencias. En otros pasajes Ibn Bāyṣa habla también de unión con el Intelecto Agente,⁷⁹ por lo que quienes siguen esta interpretación mística consideran dicha unión como una especie de realización de *amor Dei intellectualis*, expresión que nos remite a Spinoza y de quien también se ha discutido mucho si su concepción sobre el conocimiento de tercer género puede o no denominarse como un conocimiento místico.⁸⁰

Sin profundizar en las implicaciones conceptuales que «misticismo» tiene, quisiera concentrarme en la aporía con la que arrancamos este apartado. En efecto, la tensión entre el individuo y la comunidad parece alcanzar su máximo grado en este punto, dado que el objetivo final al cual tiende el filósofo desde esta perspectiva es esta unión con el Intelecto Agente y no gobernar la ciudad de modo análogo a como el Intelecto gobierna al mundo sublunar, como aparece en la filosofía de al-Fārābī. Además, parece que, si bien no cierra la posibilidad a que todos los seres humanos estén capacitados para alcanzar este sumo objetivo, sólo se puede hacer por medio de una especie de decisión consciente, individual, para emplear todos los actos espirituales dirigidos hacia el logro de aquella meta.

Lo político, así, queda relegado a un plano mediador en el que sólo importa en la medida en la que favorece el llegar a ese objetivo fundamental. Si más bien entorpece su logro, hemos visto que es preferible aislarse; pero aquí es donde parece fundamental el reconocimiento de que éste es un bien por accidente. El solitario no se aísla de la esencia humana sino de los individuos con los que trata, y su aislamiento constituye llevar un modo de vida distinto al de ellos. Por eso es que el régimen no puede comprenderse aquí como lo entendía Aristóteles (2008 c), que lo define como “una ordenación de las diversas

⁷⁹ Lo que implicaría precisamente este proceso de conversión en inteligencia, según Fakhry.

⁸⁰ Lo cual nos debería poner en perspectiva de hasta qué punto esta conceptualización de “misticismo” ayuda a aclarar lo que estos filósofos están pensando.

magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano” (278 b), y que, si bien, se tiene en perspectiva el fin hacia el cual tiende, no deja de ser caracterizado como el gobierno mismo de la ciudad.

En todo caso, se podría trazar una analogía que se remita a que el solitario sigue su régimen no para gobernar a los otros, sino para gobernarse a sí mismo. Incluso en la ciudad perfecta habría que sopesar si ésta es construida por medio de un gobierno de este tipo, pues más bien parece que lo que la define es su relación con la verdad. Me parece muy probable que Ibn Bāyṣa no desestimaba el valor de los elementos administrativos de la ciudad, pues él mismo debía ser consciente de su importancia, ya que fue visir de los Almorávides. Pero juzgo que es crucial el hecho de que no los considere el criterio último del ser de la comunidad política. Aquí la verdad como principio de formación de comunidad instala de lleno la necesidad de vivir filosóficamente, si ésta se entiende como un amor por la verdad y como un camino en el que se busca contemplar la máxima verdad a la que podemos acceder. El papel de la verdad como aquello que, fundamentando a la ciudad perfecta, trasciende la mera politicidad, le permite mostrar que para lograr la comunidad de fines que proyecta la verdadera ciudad perfecta, no se precisa un gobierno de las ideas, sino un modo de vivir que busque aumentar la relación con la verdad de quien adopte este camino, aumentando así su espiritualidad. Y tal modo de vida sólo puede depender del hecho de que cada individuo que conforma la ciudad perfecta sea su propio motor hacia los inteligibles.⁸¹ Y es preciso que sea así, puesto que la felicidad no es cumplir los deseos, ni los impulsos, sino lograr el nivel más perfecto de percepción, ya que

solemos llamar vivo a todo ser que tiene percepción sensible, siendo así [que ésta es] la más baja de las percepciones. ¿Acaso no es preciso que llamemos vivo a

⁸¹ “El hombre debe elegir para sí mismo los grados que quiera, según los vea él, valorando y sabiendo cuál es el [más] posible” (Ibn Bāyṣa, 2006 a, p. 48).

quien percibe los perceptibles que son más nobles, cuales son las esencias de las percepciones imaginativas y lo que es percibido con la ciencia de cuanto se deriva, como ejemplo lo que imaginamos en orden a las esencias de los cuerpos celestes? Pues del conocimiento de las esencias de estos movimientos celestes se nos derivan los más nobles y elevados conocimientos científicos. Por consiguiente, el que percibe estos inteligibles merece con mayor verdad el nombre de vivo. Y cuando le acontece esto al hombre, entiende su propia esencia, en la medida en la que se dan en ella [en la esencia] las percepciones por sí mismas, no necesitando ni de cosas distintas a su esencia, por cuanto se da en ella [en su esencia] la intelección [de esas percepciones] (Ibn Bā'îya, 2006 f, p. 124).

Y esta percepción nadie puede dársela a nadie, sino que, para obtenerla, cada uno de nosotros ha de entablar una relación directa con el Intelecto Agente. De este modo, también obtiene un tipo de ser que no padecerá ya de la inconstancia de este mundo y todas las desgracias que ello implica. La filosofía, pues, no sería básicamente un instrumento de gobierno sino de autogobierno purificador.

CONCLUSIONES

En este trabajo he intentado realizar una lectura de la filosofía de Ibn Bāyṣa situándolo en torno a un problema central que es el de la vida de quien piensa verdades y es virtuoso en un ambiente corrupto y vicioso. He tratado de exponer los diferentes elementos que intervienen en el desarrollo de este problema, concluyendo así que para nuestro filósofo el modo de vida propiamente filosófico es el más importante para la existencia humana, en la medida en la que le lleva a la más alta perfección posible que puede alcanzar.

Para ello, me pareció fundamental mostrar cómo su filosofía mantuvo fuertes lazos con el ambiente cultural, político y social de al-Andalus, de modo que se pudiese apreciar que las características que singularizan sus ideas dependieron no sólo de una recepción del pensamiento griego, sino de la lectura de estas fuentes a la luz de los problemas que él debió afrontar como parte de la clase administradora que estaba ligada a los almorávides; pero también como musulmán y como andalusí que debió asumir la caída de Zaragoza, su ciudad de origen, en manos de los cristianos del Norte. Ello nos impuso el deber de lo que ‘Ābd al-Ŷābrī hace al leer a al-Fārābī, esto es, leer lo que éste leyó y el *cómo* lo leyó (Ábed Yabrí, 2006, p.77).⁸²

Precisamente en el *cómo* se cifra gran parte del contenido del capítulo 2, en el cual el lector tal vez se extrañe de que no haya un apartado dedicado a analizar la lectura que Ibn Bāyṣa realizó de Platón. Las razones que tuve para hacerlo así son, la primera, que parece que el platonismo del que hace gala Ibn Bāyṣa procede en su mayoría de lo que ya había incorporado al-Fārābī a sus reflexiones;⁸³ la segunda, que es de mayor trascendencia

⁸² Principio metodológico que aunque el filósofo marroquí enuncia a propósito de su interpretación de al-Fārābī, aplica al resto de los filósofos en los que se interesó a lo largo de su vida.

⁸³ Por ejemplo, el hecho de que su platonismo fuese principalmente político denota su influencia aun cuando Ibn Bāyṣa hubiese leído directamente la *República*, como ciertos pasajes de su obra sugieren.

detenerse en la lectura que hizo del aristotelismo, puesto que ese es el núcleo de su marco teórico a partir del cual construye una teoría del movimiento natural, una psicología y una política que quedaron ensamblados, como espero haber mostrado.

Así, pues, la tesis fundamental que se ha sostenido a lo largo de este trabajo es que la filosofía de Ibn Bāyḥya es el resultado tanto de un desarrollo de ideas inherentes al pensamiento filosófico islámico como a una realidad política concreta que planteó, en palabras de Maraúfal Kalṭūm (2009), “la necesidad decisiva de rediseñar el significado de la patria” (p. 167). En efecto, cuando el medio en el cual uno habita comienza a desmoronarse y a perder sentido, la alternativa que uno tiene ante la consecuente desesperanza es la revisión de aquello que se ha derrumbado. Para Ibn Bāyḥya, el proyecto de formar una ciudad virtuosa a través de un gobierno virtuoso había sido relegada al plano de la imposibilidad por las condiciones fácticas de al-Andalus. Pero ello implicaba que la idea misma de comunidad adquiriría un carácter problemático: si la religión había sido conceptualizada como un componente de imágenes del mundo y del ser humano que se lega a un pueblo con el fin de que todos sus integrantes en conjunto, según sus capacidades particulares, marchasen hacia la felicidad; Ibn Bāyḥya considera que la mera imaginación de la felicidad no despierta realmente su deseo. De ahí que la religión como sistema de gobierno adquiera todos los males que el gobierno mismo conlleva. Entonces, lo que puede constituir la comunidad es aquello que despierta el deseo de ser feliz, que no es otra cosa sino la espiritualización misma del ser humano: la perfección de su percepción de las cosas.

Así pues, la «patria» pasa a ser un hogar espiritual no como una forma de escape de la realidad, sino como una dimensión en la que ser humano habita a través de su percepción. Y sobre todo, de su percepción de sí mismo. Es un tema que ya hemos mencionado en el capítulo final, al insistir en que el solitario en su soledad no huye de su “esencia” pues el

camino de unión con el Intelecto Agente parece ser más bien un modo en el que el solitario logra conocerse a sí mismo. Muy al contrario, aquellos con quienes habita el mundo, al estar atados a un descontrol de sus apetencias y a una vida pasional desbocada, se mantienen lejos de poder entender quienes son y qué buscan en sus vidas. O dicho con unas palabras más en el tono de este filósofo, no saben cuál es el verdadero bien, por medio del cual el ser humano alcanza la más grande forma de existir que le es posible.

Recordemos las palabras mismas del zaragozano:

Lo que debemos pensar de todo esto es que el hombre es de las cosas más maravillosas de la naturaleza, gracias a la cual existe. Decimos, pues, que en el hombre hay muchas cosas, pero que únicamente es hombre por el conjunto de todas ellas. En efecto, en él existe la potencia nutritiva, pero ésta no recibe la forma [propia del hombre]. También posee la potencia sensitiva, imaginativa y memorativa, pero éstas tampoco reciben su esencia ni la acompañan necesariamente. [Por fin] tiene la potencia racional y con ésta se caracteriza [como hombre] (Avempace, 1997, p. 176; Ibn Bāṣ̣ṣ̣ā, 1978, p. 125).

Es decir, que no sólo la capacidad racional define lo humano según esta apreciación, sino que incluso sólo por medio de ésta es que el ser humano recibe su forma plenamente humana al llegar al punto de entenderse a sí mismo.

Entiendo este trabajo como una preparación para poder ir descubriendo con cabalidad todo el trasfondo de esta idea: no sólo su significado pleno, sino los factores que definieron que la reflexión filosófica se encaminara por este rumbo. Todavía más cuanto que en ello se cifra la idea del solitario como aquél que profesa verdaderamente la unidad, al poder realizar para sí mismo la unidad consigo mismo: *mutawahḥid*, solitario, podría entenderse también como “el que produce unidad”. Es interesante entonces repensar si para Ibn Bāṣ̣ṣ̣ā sería permisible decir que una comunidad unida sólo es posible cuando aquellos que la integran están en unidad consigo mismo.

Bibliografía

Fuentes primarias:

a. Textos árabes

Ibn Bāyṣa (1965) *(Al Farq) Bayn al 'Aql wa al quwwat al-mutajayyil wa-ttiṣṣāl al 'aql bi-al awwal [(Diferencia) entre el intelecto, la facultad imaginativa y la unión del intelecto con lo primero]*, en Ma'sūmi, M. H., "Ibn Bājja on the Human Intellect", *Islamic Studies*, IV, pp. 121-136.

Ibn Baṣṣa (1970) *Maqāla Li-'Abī Bakr Muḥammad bin Yaḥyà Fī al-Faḥṣ 'an al-Quwa al-Nuzū'iyya [Tratado de Abū Bakr Muḥammad bin Yaḥyà (Ibn Baṣṣa) sobre la potencia impulsiva]*, en Badawī 'Abd al-Raḥmān, "Rasā'il Ŷadīda Li-Ibn Baṣṣa", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, Madrid, XV, pp. 35-43.

Ibn Bāyṣa (1978) *Tadbīr al-Mutawaḥḥid*. ed Ma'an Ziyāda, Beirut: Dār al-Fikr / Dār al-Fikr al-Islāmī.

Al Fārābī (1973), *Kitāb Arā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, Beirut, Dār al-Mašriq

Al Fārābī (1992 a) *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, en *Obras Filosófico-Políticas*. Ed. bil., (pp. 3-80) Madrid: Debate/CSIC (Trad. *Libro de la Política*, pp. 1-70).

Al Fārābī (1992 b) *Kitāb al-Milla*, en *Obras Filosófico-Políticas*. Ed. bil., (pp. 81-106) Madrid: Debate/CSIC (Trad. *Libro de la Religión*, pp. 71-93).

Al Fārābī (1992 c) *Fuṣūl Muntaza'a*, en *Obras Filosófico-Políticas*. Ed. bil., (pp. 107-188) Madrid: Debate/CSIC (Trad. *Artículos de Ciencia Política*, pp. 95-148).

al-Fārādī, (2008) *Ta'rīj Ulamā' al-Andalus. Pt. 2*. Túnez, Dār al-Garb al-Islāmī.

Al Fārābī (1968) *Kitāb Arā' Ahl al Madīna al Fāḍila*. Beirut: Dār al Mashriq.

b. Obras traducidas

Al-Andalusī, S. (2000) *Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las Categorías de las Naciones*. Madrid: Trotta, 2000.

Alfarabi (1962) *Plato's Philosophy*, Muhsin Mahdi, ed. Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle (pp. 53-67) New York: Press of Glencoe.

Al Fārābī (1995) *La Ciudad Ideal*. Madrid: Ténos

Al Fārābī (2004) *El Libro de las Letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*. Madrid: Trotta.

- Algazel (2013) *El que salva del error*. Madrid: Trotta.
- Aristóteles (2005) *Física*. México: UNAM.
- Aristóteles (2008a) *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2008b) *De Anima*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2008c) *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1996) *Acerca del Cielo. Metereológicos*. Madrid: Gredos
- Avempace, (1995) *Sobre la Generación y Corrupción*. Madrid: CSIC.
- Avempace (1997) *El Régimen del Solitario [Tadbīr al-Mutawahhid]*. Trad., introd. y notas de Joaquín Lomba. Madrid: Trotta.
- Ibn Bāyṣa (2006 a) *Carta del Adiós*, en *Carta del Adiós [Risālat al-wadā'] y otros Tratados Filosóficos* (pp. 17-64) Madrid: Trotta.
- Ibn Bāyṣa (2006 b) *Discurso de Abū Bakr [Muḥammad Ibn Yaḥyà Ibn al-Šā'ig Ibn Bāyṣa] que sigue a la Carta del Adiós*, en *Carta del Adiós [Risālat al-wadā'] y otros Tratados Filosóficos* (pp. 65-72) Madrid: Trotta.
- Ibn Bāyṣa (2006 c) *Tratado sobre el Intelecto Agente*, en *Carta del Adiós [Risālat al-wadā'] y otros Tratados Filosóficos* (pp.73-79) Madrid: Trotta.
- Ibn Bāyṣa (2006 d) *Tratado de la Unión del Intelecto con el Hombre*, en *Carta del Adiós [Risālat al-wadā'] y otros Tratados Filosóficos* (pp. 81-104) Madrid: Trotta.
- Ibn Bāyṣa (2006 e) *Sobre el Fin del Hombre*, en *Carta del Adiós [Risālat al-wadā'] y otros Tratados Filosóficos* (pp. 105-116) Madrid: Trotta.
- Ibn Bāyṣa (2006 f) *Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o Defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]*, en *Carta del Adiós [Risālat al-wadā'] y otros Tratados Filosóficos* (pp. 117-130) Madrid: Trotta.
- Ibn Bāyṣa (2007) *Libro sobre el Alma [Kitāb al-naḥs]*. Ed., trad., introd. y notas de Joaquín Lomba. Madrid, Trotta.
- Ibn Ṭufayl (1995) *El Filósofo Autodidacto*. Ed. Emilio Tornero. Trad., Ángel González Palencia, Madrid, Trotta.

Bibliografía secundaria

a. Libros

Ábed Yabrí, M. (2006) *El Legado filosófico árabe, Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid, Trotta.

Afnan, Soheil M. (1964) *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: Brill.

al-‘Alawī, Ŷ. D. (1983) *Mu‘alafāt Ibn Bāyḡa*. Dār al-Bayḡā’ / Beirut: Dār al-Našr al-Magribiyya / Dār al-Ṭaqāfa.

‘Amāra, M. (1997), *Tayārāt al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Šurūq.

Badawi, Abdurrahmān (1987) *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, Paris: Vrin.

Chejne, A. G. (1980) *Historia de la España Musulmana*, Madrid: Cátedra.

Cruz Hernández, M. (2000) *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico. II. El Pensamiento de Al-Ándalus (Siglos IX-XIV)*. Madrid: Alianza Editorial.

Fakhry, M. (2004) *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Farrūj, O. (1945) *Ibn Bāyḡa wa al-Falsafa al-Magribiyya*. Beirut.

Ḥiḡāb, M. F. (1982) *Al-Falsafa al-Siyāsiyya ‘inda ‘Ijwān al-Šafā*. El Cairo: Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘āma lil-Kitāb.

Lomba F., J. (1991) *La Filosofía Islámica en Zaragoza*. Zaragoza: Diputación General de Aragón. Departamento de Cultura y Educación.

Lomba F., J. (1989) *Avempace*. Zaragoza: Diputación General de Aragón. Departamento de Cultura y Educación.

Mahdí, M. (2003) *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Barcelona: Herder.

Makkī, M. ‘A, (1968) *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos.

Manzano Moreno, E (2011) *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de Al-Andalus*. Barcelona: Crítica.

Ruíz Figueroa, M. (2005) *Islam. Religión y Estado*. México: Colegio de México.

Safran, J. (2000) *The second Umayyad Caliphate: the articulation of caliphal legitimacy in Al-Andalus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Samsó, J. (1992), *La Ciencia de los Antiguos en Al-Ándalus*. Madrid: MAPFRE.

Viguera Molíns, M. J. (1992) *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: Mapfre.

Watt, M. (1979) *Historia de la España Islámica*. Madrid: Alianza Editorial.

b. Artículos

Bennison, A. K. (2007) Power and the city in Islamic west from the Umayyads to the Almohads, en Bennison, A. K. / Gascoigne, A. L. (ed.) *Cities in pre-modern Islamic World. The Urban Impact of religion, state and society*. (pp. 65-95) New York : Routledge.

Cruz Hernández (1981) Persecución anti-masarrī durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir lil-Dīn Allah, según Ibn Ḥayyān, *Al-Qantara*, Vol. 2, pp. 51-67.

Chejne, A. G. (1975) Islamization and arabization in al-Andalus: a general view, en Vryonis Jr., S. (ed.), *Islam and Cultural Change in The Middle Ages* (pp. 59-86). Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

Daiber, H. (1986) “Al-Kindī in Al-Andalus. Ibn Ḥazm’s critique of his metaphysics” en *Actas del XII Congreso de la Union Europeéne d’Arabisants et d’Islamisants (Malaga, 1984)* (pp. 229-235) Madrid : IHAC.

De Catallaý, G. (2013) Magia en al-Andalus: Rasā’il Ijwān al-Ṣafā’, Rutbat al-Ḥākim y Gāyat al-Ḥākim (Picatrix). *Al-Qantara*. Vol. XXXIV, N. 2, pp. 297-344.

De Epalza, M. (1998) Mozarabs: an emblematic Christian minority in Islamic Al-Andalus, en Marín, M. (ed.), *The Formation of Al-Andalus. Part I History and Society*. (pp. 183-204) Londres/Nueva York: Routledge,

De la Granja, F. (1965) Ibn García, cadí de los califas hammūdies (Nuevos datos para el estudio de la šu‘ūbiyya en al-Andalus), *Al-Andalus*, Vol. XXX, fasc. 1, pp. 63-78.

El-Hour, R. (2000) The Andalusian Qāḍī in the Almoravid period: Political and judicial authority. *Studia Islamica*. 90, pp. 67-83.

Hovhannisyan M. (2011) Divine and earthy cities in the Rasā’il Ikhwān aṣ-Ṣafā: The essence of Ikhwān aṣ-Ṣafā’s social philosophy, *Journal of Islamic Philosophy*, 7, pp. 53-66.

Fakhry, M. (1971) Three varieties of mysticism in Islam, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 2, N. 4, pp. 193-207.

Fajrī, M. (1976) Ta‘ālīq Ibn Bāyḥa ‘alā Mantīq al-Fārābī, en Amīn ‘U., ed., *Nuṣūṣ Falsafīyya Mahdāhu ilā al-Duktūr Ibrāhīm Madkūr* (pp. 117-134) El Cairo: al-Hī’a al-Miṣriyya al-‘Āma lil-Kitāb.

Fierro Bello, M. I. (1987-1988) Accusations of “Zandaqa” in al-Andalus, *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 5/6, pp. 251-258.

Fierro, M. (1995) Cuatro Preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn, *Al-Qantara*, XVI, pp. 221-258.

Fierro M. (2000) Spiritual Revelation and political activism: the Gurabā’ in al-Andalus during the sixth/twelfth century, *Arabica*, XLVIII, pp. 230-260.

Fierro, M. (2004 a) La política religiosa de ‘Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961), *Al-Qantara*, Vol. 25, Fasc. 1, pp. 119-156.

Fierro, M. (2004 b) Madīnat al-Zahrā’, el paraíso y los fatimíes, *Al-Qantara*, Vol. 25, fasc. 2, pp. 299-328.

Fierro, M. (2009) Entre Bagdad y Córdoba: centro y periferia en el mundo del saber islámico (siglos III / IX a VI / XII), en Peña, S. (coord.) *Iraq y al-Andalus: Oriente en el Occidente Islámico*. (pp. 63-90) Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.

Forcada Miquel (2014) Ibn Bājja on *Taṣawwur* and *Taṣdīq*: science and psychology, *Arab Sciences and Philosophy*, Vol. 24, pp. 103-126.

Graham, C (1995) The meaning of slavery and identity in Al-Andalus: The Epistle of Ibn García, *The Arab Studies Journal*, Vol. 3, N. 1, pp. 68-79.

Hamdani, A. (1979) An early Fāṭimid source on the time and authorship of the Rasā’l Ikhwān al-Ṣafā’. *Arabica* 26. pp. 62-75.

Kaltūm, M. (2009) Mamlakat al-Gurabā’ al-Jalāṣiyya fī Falsafat Ibn Bāyḥa, *Al-Ḥiwār al-Mutawassiṭ*, Vol. I, N. 1, pp. 166-175.

Lomba, J. (1990), Pensamiento de Avempace, en Andrés Martínez Lorca, coord., *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*. (pp. 327-358) Barcelona: Anthropos.

Lomba, J. (1993a) El estoicismo y la literatura moral andalusí, en *Medievalia*, 14, pp. 26-39.

Lomba, J. (1993b) La lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bāyḥa, *Al-Qantara*, XIV, pp. 3-45.

Lomba, J. (2001) Ibn Bājja: Reason and Mysticism, *The Papers Presented at the World Congress on Mulla Sadra (May, 1999, Tehran) Vol. 2. Mulla Sadra. Religion and Gnosis*. (pp. 542-556) Teherán: Sadra Islamic Philosophy Research Institute.

Lomba, J. (2002) “La recepción de Aristóteles por Avempace” en Héctor Zagal Arreguín, Alberto Fonseca Ornelas, comps., *Aristóteles y Aristotélicos*. México: Universidad Panamericana / Publicaciones Cruz O., S. A.

Manzano Moreno, E. Beréberes de al-Andalus: los factores de una evolución histórica, *Al-Qantara*, Vol. XI, fasc. 2, 1990, pp. 397-428.

Marín, M. (1987) La Transmisión del saber en al-Andalus (hasta 300/912), *Al-Qantara*, VIII, 1987, pp. 87-97.

Marín, M. (1991) Zuhhād de al-Andalus (300/912-420/1029), *Al-Qantara*, XII, 1, pp. 439-469.

Marín Guzmán, R. (1994) Rebellions and political fragmentation of al-Andalus: A study of the revolt of ‘Umar Ibn Ḥafṣūn in the period of Amīr ‘Abd Allāh (888-912), *Islamic Studies*, Vol. 33, N. 4, 1994, pp. 419-473.

Marín Guzmán, R. (1995) The end of the revolt of ‘Umar Ibn Ḥafṣūn in al-Andalus: The period of ‘Abd al-Raḥmān III (912-28), *Islamic Studies*, Vol. 34, N. 2, pp. 153-205.

Marín Guzmán, R. (1998) La rebelión muladí en al-Andalus y los inicios de la sublevación de ‘Umar Ibn Hafsun en las épocas de Muhammad I y al-Mundhir (880-888), *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIII, N. 2 (106), pp. 233-284.

Marín Guzmán, R. (1999) Al-Khassa wa al-‘Amma [La élite y el pueblo común] en la historia social de Al-Andalus. Una aproximación al estudio de clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090), *Estudios de Asia y África*, Vol. 34, N. 3 (110), pp. 483-520.

Marmura, M. E. (1979) The Philosopher and Society: Some medieval Arabic discussions, *Arab Studies Quarterly*, Vol. 1, N. 4, pp. 309-323.

Martínez Lorca, A. (1995) Del espíritu de la letra a la crítica política en el filósofo hispano-musulmán Ibn Hazm de Córdoba. *La Ciudad de Dios*. Vol. 208. N. 2-3, pp. 381-396.

al-Ma‘šūmī, M. S. H. (1958) Ibn al-Imām, the disciple of Ibn Bāḥya, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, Vol. III, pp. 14-22.

Monès, H. (1966) Consideraciones sobre la época de los reyes de taifas, *Al-Andalus*, Vol. XXXI, fasc. 1-2, pp. 305-328.

Puig Montada, J. (1993-1994), “Aristotelismo en Al-Andalus (A través del ejemplo del *De Generatione*)”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Vol. XXVI, pp. 48-67

Puig Montada, J. (2005), “Philosophy in Andalusia: Ibn Bājja and Ibn Ṭufayl” Peter Adamson and Richard E. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (pp. 155-179). Cambridge, Cambridge University Press.

Rāšaq, Ŷ. (2010) Muḥāwala fī al-Tartīb al-Krūnūlūyī li-Mu’alafāt Ibn Bāḥya al-Saraqustī. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Vol. XVIII, pp. 3-44.

Steiger, A. (1958) La función espiritual del Islam en la España medieval. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*. Vol. 6, N. 1-2, pp. 41-57.

Takeshita, M. (2001) Ibn Bājja and sufism en *The Papers Presented at the World Congress on Mulla Sadra (May, 1999, Tehran) Vol. 9. Mulla Sadra. Religion and Gnosis*. (pp. 341-349) Teherán: Sadra Islamic Philosophy Research Institute.

Tibawi, A. L. (1955) Ikhwān aṣ-Ṣafā and their Rasā'il. A critical review of a century and a half of research, *Islamic Quarterly*, 2, pp. 28-46.

Viguera-Molins, M. J. (2010) Al-Andalus and the Maghrib (from the fifth/eleventh century to the fall of the Almoravids), en Maribel Fierro (ed.), *New Cambridge History of Islam*, Vo. II. (pp. 21-47) Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Wasserstein, D. (1998) The Language Situation in al-Andalus, en Fierro, M. & Samsó, J. (eds.) *The Formation of al-Andalus. Part. 2. Language, Religion, Culture and Sciences*. (pp. 3-17) Aldershot / Brookfield: Ashgate.

al-Ġabrī, M. A. (1983-1984) al-Maṣrū' al-Ṭāqāfī fī al-Andalus. Qirā'a fī Ṣāhiriyyat Ibn Ḥazm. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*. N. 22, pp. 7-28.

Artículos de Enciclopedia y obras de referencia

Badawī, A., et al (1964) *Muṣṭalahāt al-Falsafa bil-Luga al-Faransiyya wa al-Inḡalisiyya wa al-'Arabiyya*. El Cairo: al-Maḡlis al-'Alā li-Ri'āyyat al-Funūn wa al-Adab wa al-'Ulūm al-Iḡtimā'iyya.

Dunlop, D. M. (1986) Ibn Bājdja. en Lewis, B. et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam. Vol. III H-Iram*. Leiden: Brill, pp. 728-729.

Duri, A. A. (1986) Amīr, en Gibb, H. A. R. et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam. Vol. I A-B*. Leiden: Brill, pp. 438-439.

Puig Montada, J. (2012). "Ibn Bājja" *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/> (consultado el 3 de Marzo de 2017)

Ṣalībā, Ḥ. (1982) *Al-Mu'aḡam al-Falsafī bil-ʿAlfāz al-'Arabiyya wa al-Faransiyya wa al-Inkilīziyya wa al-Lāṭiniyya. al-Ḥuz al-Awwal*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī / Maktabat al-Madrasa.

Sheikh, S (1970) *A Dictionary of Muslim Philosophy*. Lahore: Institute of Islamic Culture.