

EL ESTOICISMO Y LA LITERATURA MORAL ANDALUSÍ

Joaquín Lomba Fuentes
Universidad de Zaragoza, España

En el Quinto Congreso Internacional de arabistas e islamistas celebrado en Bruselas en 1971 decía Gómez Nogales ("Influjo del estoicismo", 194):

Se puede decir que hasta tiempos bastante recientes había pasado casi desapercibido el influjo del estoicismo en la filosofía árabe. Hoy, en cambio, estudios de última hora nos han llevado al extremo contrario. Si hasta hace poco se infravaloraba este influjo, hoy se ha pasado a creer por parte de algunos autores que el estoicismo influyó en los pensadores árabes por lo menos en la misma medida, si es que no en una medida superior, al aristotelismo o al neoplatonismo.

Pero, tras examinar las tesis de Utman Amin y de Fehmi Jadaane, concluye que, a pesar de los ingentes esfuerzos de estos dos autores en este sentido

se puede decir que la investigación sobre el tema está todavía en sus comienzos. Para llevarla a cabo de una manera exhaustiva haría falta todo un equipo de investigadores que vaciase las obras de filósofos árabes para obtener las citas necesarias.

Y si todo esto es verdad para la filosofía islámica en general, lo es de una manera muy

especial para la literatura moral andalusí, entendiéndose por tal, no sólo la musulmana. Más aún: el espíritu de la moral musulmana y judía se basaba en un mismo monoteísmo que lógicamente había de dar frutos similares. Y todo ello, con el aliciente de que este influjo o presencia del Pórtico en los pensadores musulmanes y judíos andalusíes se extenderá luego a la literatura cristiana española y europea, tanto medieval como posterior.

Sin embargo, antes de entrar en materia, quisiera hacer una advertencia. Y es que, aún habida cuenta de la importancia del tema, debemos evitar las excesivas simplificaciones. Delimitar los ámbitos de influencia en el pensamiento musulmán no es tarea sencilla, pues normalmente se cruzan multitud de campos que, incluso, se modifican mutuamente perdiendo su originaria procedencia. No cabe duda, por ejemplo, de que en el caso que nos ocupa, no es solamente el estoicismo el que se hace presente, sino el platonismo, el neoplatonismo y el aristotelismo, en sus más variadas versiones, enriqueciéndose mutuamente. Más aún: tampoco se debe caer en el exclusivismo de la óptica occidental y europea que tiende muchas

veces, con machacona e irritante insistencia, a reducir el contenido del pensamiento musulmán a influjos griegos y aun cristianos. En primer lugar, el Islam no sólo recibió estas aportaciones, sino también otras muchas, como las del Extremo Oriente (recuérdese, por ejemplo, el caso de la medicina, de la matemática y de la literatura sentenciaria). Pero, sobre todo, no podemos olvidar que el Islam se basta por sí solo para construir un sistema de pensamiento, de ética, de ascética y de mística extraordinariamente vigoroso y propio. Otra cuestión es que, al contacto con otras culturas y filosofías, se haya visto enriquecido, como le ha pasado a todos los pueblos cultos de la humanidad. Por eso, cuanto aquí diga habrá de tomarse solamente a título indicativo, de sugerencia y de invitación a una investigación mucho más compleja y detallada que la que se puede hacer en un breve trabajo como el presente.

Viniendo ya a nuestro tema, y teniendo en cuenta lo que acabo de decir, resulta bastante razonable la presencia y penetración del estoicismo en al-Andalus, puesto que, de las fuentes señaladas por Fehmi Jadaane (*L'influence du Stoïcisme*, 53-54) para el Islam en general, y que él califica como "vía erudita", muchas de ellas eran conocidas por los filósofos andalusíes. Así, por ejemplo, aparecen frecuentemente citados, de entre los griegos, Galeno y Alejandro de Afrodisia, tras de los cuales está, sin nombrarlo explícitamente, el *Manual* de Epicteto; y, entre los musulmanes, al-Rāzī, Miskaway, Qusta ibn Lūqā, al-Qifti e Ishāq ibn Hunayn, entre otros, portadores todos ellos de elementos estoicos. En cambio, el caso del cordobés Séneca es más complejo, puesto que este autor era, al

parecer, totalmente desconocido por los musulmanes tanto orientales como andalusíes. A pesar de lo cual, es tan clara e inquietante la presencia senequista en al-Andalus que el mismo Gómez Nogales (*Influjo del estoicismo*, 206-207) ve aquí un inmenso campo de investigación que resta todavía por hacer.

Al lado de dicha "vía erudita" de penetración del estoicismo en el Islam, Jadaane admite otra que sería posiblemente aplicable a Séneca y al Andalus. Es la "vía difusa", según la cual, las ideas del Pórtico habrían entrado a través de ciertas creencias, dichos, sentencias, actitudes y hábitos populares vividos ya en la época preislámica, y que los musulmanes habrían asimilado e incorporado a su pensamiento y espiritualidad. En este sentido, habría que pensar en una posible presencia viva del senequismo en la Península Ibérica que habría enriquecido y matizado el estoicismo que ya llevaría en sí la propia filosofía islámica oriental.

Pero hay tal vez un tercer camino que me atrevería a sugerir y que, sin excluir los anteriores, posiblemente sirviese de base y condición previa a todo lo dicho. Me refiero al origen semita y oriental del propio estoicismo, tal como lo han propuesto, por ejemplo, Pohlenz ("Stoa und Semitismus"; *Die Stoa*) y Elorduy (*El estoicismo*). Ya no es sólo el hecho de que Zenón, el chipriota, recibiese su primera formación y se inspirase en el mundo religioso fenicio, semita y oriental, sino de que el propio contenido del estoicismo posterior conservase en su mismo núcleo ese fondo oriental y semita de origen que lo hacía totalmente distinto al científico y racionalista griego. Ello explicaría, sin necesidad de acudir directa y exclusi-

vamente a la “vía erudita” o a la “difusa” el paralelismo y aun identidad de planteamientos entre el estoicismo y Pablo de Tarso o Agustín de Hipona, por no citar más que algunos casos. En este sentido, no es extraño que las tres creencias religiosas, el cristianismo, el judaísmo y el Islam, hayan reaccionado de una manera tan similar al estoicismo, cuando se han dispuesto a tratar de moral, punto central y clave del Pórtico. Si a ello se añaden las vías “erudita” y “difusa” de que antes se habló, la presencia estoica resulta más firme y decidida. Más aún: sin esa sintonía previa entre el Pórtico y las tres religiones, no hubiera sido posible ningún influjo posterior ni “erudito” ni “difuso”.

Con respecto a Séneca, el principio sería perfectamente aplicable en cuanto que el autor cordobés, libre de mitologización relativa a que sometieron al Pórtico autores como Crisipo y Posidonio, y más próximo a una reorientación de la Estoa, se acercaría más a una concepción cristiana-semita de la moral y, por tanto, se haría más próximo a las otras ramas del semitismo, cuales son el Islam y el judaísmo posteriores. Si a ello añadimos lo que Elorduy (*El estoicismo*, 348) sugiere a propósito del concepto de sabiduría estoico-senequista —al cual volveré luego—, podremos pensar en un posible iberismo-senequismo de base para la historia de la espiritualidad hispana, ya sea cristiana, judía o musulmana.

La semblanza personificada de esta Sabiduría, inaccesible a nosotros pero participable, no la conoció Posidonio y es ajena a la filosofía griega. Séneca la introduce en contra del pensamiento griego, como algo propio de la cultura que había vivido desde su niñez,

independientemente de la educación helenística recibida por Posidonio. Del mismo modo que Zenón y Crisipo reflejan en su pensamiento la religiosidad semítica de Canaán y el Asia Menor, también Séneca y Posidonio filosofan inspirados en sus respectivos ambientes de Apamea de Siria y de Córdoba. En Apamea los atributos divinos personificados formaban parte del panteón mítico de Grecia. En Córdoba los atributos divinos se personificaban sin constituirse en dioses de un panteón celtíbero. Esta diferencia de cultura es un elemento necesario para comprender los rasgos propios del pensamiento de Posidonio y de Séneca respecto a los conceptos de filosofía y de sabiduría.

De ahí la propuesta de Gómez Nogales (“Influjo del estoicismo”, 206-207):

A mi juicio, hay algo que está por hacer en esta línea del estoicismo: hasta qué punto influyó en los pensadores de al-Andalus el senequismo. Yo diría más: quizá esté aún por hacer el estudio sobre la medida en la que influyó Séneca en la España cristiana. Tal vez del segundo problema podría depender el primero. Hoy día se está descubriendo que la cultura de la España preislámica influyó más de lo que hasta ahora se había creído en la España musulmana. Si el senequismo hubiese tenido vigencia en la cultura de la España preislámica, y estudios actuales se van inclinando por la afirmativa, tendríamos ya parte de camino recorrido para descubrir una posible vía de transmisión al Islam español [...]. Si la aparición de las ideas senequistas es anterior a la de la cultura islámica oriental, el influjo de la España preislámica sería decisivo. Si, además del tiempo, se pudiesen descubrir matices de ideas o de contextos de préstamos de las mismas, distintos

de los orientales y privativos de la España preislámica, el acceso del senequismo español al acervo cultural islámico nos sería más fácil. Son proyectos de investigación que no pasan de ahí, y que nos indican que aún queda mucho por hacer en el camino iniciado.

Estamos en una línea similar a lo que ocurrirá con la mística: sofismo, qabbala y mística cristiana del Siglo de Oro español, tendrán puntos de una tan sorprendente coincidencia que se ha pensado, y no sin razón, en un influjo de aquéllos sobre san Juan de la Cruz, santa Teresa, san Ignacio de Loyola y otros (Lomba Fuentes, "Qabbala, sofismo..."). Pero malamente hubieran podido influir si previamente no hubiera un fondo común semita, o al menos oriental, en las tres religiones que, a la hora de alcanzar la intuición y unión extática con la divinidad, llevase a los mismos resultados y el caso de la mística a que aludo no es ajeno en absoluto al estoicismo de que me estoy ocupando. También este campo, tanto en el estadio previo de ascética, como en el de la unión mística, están impregnados de estoicismo y senequismo, como tendré luego ocasión de sugerir.

Quisiera apuntar ahora, sólo a título de indicativo, algunos temas concretos que salen a cada paso en la espiritualidad y filosofía moral andalusíes que denotan la huella estoica y, en especial, la senequista, dentro de los límites que vengo marcando desde el comienzo. Con ello subrayaré algo en lo que no se ha reparado hasta ahora lo suficiente y que, por un lado, servirá para enriquecer nuestro conocimiento del medioevo andalusí y cristiano y, por otro, nos comprometerá a seguir por este camino de investigación, tan oscuro como apenas explorado.

Ante todo, comenzando con la idea de sabio de la literatura andalusí, podemos decir que ya no se trata de la lejana e inaccesible de gran parte de la filosofía griega, atribuible sólo a los dioses, quedando reservada al hombre sólo la modesta tarea del filosofar, como decía Platón por boca de Sócrates cuando en el *Fedro* (278 d3) afirmaba que llamar al hombre "sabio me parece, Fedro, demasiado grande, y adecuado sólo a la divinidad. Pero el de filósofo (amigo de la sabiduría) o algún otro por el estilo, le iría mejor, y no desentonaría tanto". Por el contrario, los estoicos, según Diógenes Laercio (VII, 119), afirmaban que: "Los sabios son divinos; porque tienen en sí algo divino". Y Séneca (*Epistolae morales ad Lucilium*, xcii, xxx), por su parte, se expresaba de modo similar: "Mas si alguno hay en cuyo cuerpo imperen la virtud y el ánimo, este tal iguala a los dioses".¹ y "Entre los varones buenos y los dioses hay amistad contraída por la virtud. ¡Qué digo amistad! Hay parentesco y semejanza" (Séneca, *Dialogorum libri duodecim. I, De providentia*, 1,5). Estamos ante el concepto de hikma (sabiduría) árabe coránica y de su correlativa hokmá bíblica, mucho más depurada y cargada de sentido religioso que la σοφία griega.

Los textos andalusíes que se podrían aducir en este mismo sentido serían casi infinitos. Basten algunos de muestra, tanto más significativos, cuanto que proceden del primer autor que se alinea en la más estricta intelectualidad aristotélica, el zaragozano Ibn Bāȳyā, Avempace (ca. 1070-1138), quien dice en su *tadbīr al-mutawahhid*, *El Régimen del Solitario*,² que:

¹ Empleo la edición de Haase, *Séneca*. Hay traducciones españolas, como, por ejemplo, la de J. Azagra.

² Avempace, *El régimen del solitario*. En adelante, conservaré la paginación de las traducciones publicadas por

con la corporeidad el hombre existe, por la espiritualidad, es más noble; por la intelectualidad es un ser divino y perfecto. Así pues, el que tiene sabiduría, (hikma) es necesariamente un ser perfecto y divino. A éste [...] en verdad [se le puede aplicar en ese momento el calificativo]de únicamente divino, desapareciendo de él las cualidades sensibles caducas, así como las espirituales elevadas pues sólo le cuadra entonces el [nombre] de simplemente divino.

Y, en la misma obra, hace un elocuente elogio de la sabiduría, en los siguientes términos:

la sabiduría (hikma) es el estado más perfecto de las formas humanas, salvo para quienes no la conocen, pues para éstos es únicamente una de tantas cualidades espirituales. Buen ejemplo de ello es el rango que ocupa entre el vulgo (pág. 95).

Este ideal de sabiduría se encuadra dentro de un marco religioso en el que Dios es concebido, por un lado, más que como libertad arbitraria, como razón y sabiduría, y, por otro, siendo a la vez trascendente al mundo e inmanente al mismo por su omnipresencia. El semitismo nos enseña desde los libros sapienciales de la Biblia, desde el Nuevo Testamento y desde el Corán que Dios es lo oculto e inaccesible, lo distinto por completo del universo por Él creado con sabiduría, pero, a la vez, el Dios cercano que dialoga razonable, sabiamente con el hom-

Asín Palacios. Sin embargo, presentaré mi propia traducción que, siendo fiel al original árabe, y respetando la del insigne maestro Asín, resulta más actualizada y se acomoda más al contexto de lo que expongo. Tanto en estos textos como en otros, traducidos del árabe, pondré entre corchetes las palabras o frases que no están en el original pero que añado para mayor claridad de la versión española.

bre y que hace pactos con él, para salvarle. La moira, anagke y *fatum* griego y latino que actúan caprichosa, ciegamente, han sido substituídos por una *providentia* cuya coherencia lógica y sabia dirección existe, la comprenda o no la razón limitada del hombre.

Resulta significativo el canto que el judío Ibn Gabirol (ca. 1020-ca. 1050/1059), malagueño vecindado en Zaragoza, eleva al creador en su *Keter Malkūt*, Corona Real, concibiéndolo de este modo, como sabio. De su sabiduría depende su voluntad y omnipotencia. No es un Dios arbitrario y ciego en su obrar, sino sabiamente libre, conscientemente operativo. Por eso Dios es fuente de vida, que no en vano se llama así el gran tratado filosófico de Ibn Gabirol, *Yanbū al-hayāt*, traducido al hebreo con el título de *Mekor Hayyim* y al latín con el *Fons Vitae*.

Tú eres sabio y la sabiduría es fuente de vida que de Ti mana; y es estulto todo hombre para comprender tu sabiduría.

Tú eres sabio y anterior a toda cosa antigua y la sabiduría fuera manera de artífice a tu lado.

Tú eres sabio y no has aprendido de otro fuera de Ti y de extraño no has adquirido sabiduría.

Tú eres sabio y de tu sabiduría has derivado una Voluntad determinada, semejante a un obrero y artista.

Al deducir la materia de la nada, a la manera como dimana la luz que del ojo sale.

Y ella extrajo sin pozal, de la fuente de la luz, y ha hecho toda cosa sin necesidad de instrumento y ha cortado, ha purificado y ha esclarecido.

Llamó a la nada y ésta hendióse; al ser y erigióse; al mundo y expandióse (*Keter Malkūt*, 207).

Como consecuencia de lo dicho, la sabiduría humana tiene dos dimensiones, ambas de indudable estilo estoico y senequista. Una, el valor extraordinario que se le da a la razón en el orden moral, al modo del *λόγος ἡγεμονιχόν* estoi-

co. Baste recordar los elogios que de la razón humana hace Ibn Gabirol en su *Kitāb islāh al-ajlāq*, *Libro de la corrección de los caracteres*, o simplemente *La corrección de los caracteres*, o los del también judío zaragozano Ibn Paqūda (fl. 1080) en su *Kitāb al-hidāya ilā farā' id al-qulūb*, *Libro de la dirección hacia los deberes de los corazones*, muy similares a los que el médico persa al-Rāzī (ca. 864-925) el Alrazes de los latinos, hace en su libro *al-tibb al-rūhānī*, *La medicina espiritual*, obra que, por cierto, contiene multitud de elementos estoicos y que influyó poderosamente en la filosofía andalusí. Así Ibn Gabirol (*La corrección de los caracteres*, 122) dice:

Debo dar las gracias al que otorga graciosamente la razón [al hombre]. Con Él venceré, a Él dirigiré mis alabanzas por su gloria, con Él me defenderé de aquellos [que obran mal], a Él alabaré pues Él es Señor de la alabanza, el digno de ella y el que la merece.

E Ibn Paqūda (*Deberes de los corazones*, preámbulo) se expresa así:

En cuanto a la cualidad que nos ha tocado en suerte y que se refiere a la razón, digo que son muchas sus ventajas, por cuanto por ella podemos demostrar que tenemos un Creador, Sabio, Único, Señor, Inmutable, Eterno, Poderoso, al que no rodea ni tiempo ni lugar alguno, que está por encima de las posibilidades creadas y más allá de la imaginación de cualquier ser, que es misericordioso, noble, Liberal, al cual nada se puede comparar ni Él puede ser comparado con nada. También sabemos que la sabiduría, poder y misericordia de Dios están inundando el mundo y que, por lo tanto, estamos obligados a obedecerle y a servirle, pues Dios es digno de ello tanto por sus beneficios generales como es-

peciales. Por la razón también se nos aclara el Libro verdadero de Dios por el que se reveló a su Enviado, la paz sea con él, el cual nos explicó a Dios mediante esta Escritura. Según sea la mente y discernimiento del hombre, así sobrevendrá el juicio y estimación de Dios, ensalzado sea; y quien pierde su razón pierde todas las excelencias propias del hombre, así como sus deberes, premios y castigos. De entre las virtualidades de la razón se encuentra el que con ella capta el hombre todos los perceptibles, tanto sensibles como inteligibles, pudiendo ver con ella lo que está lejos de los sentidos corporales, como la huida de las sombras o el impacto de una sola gota de agua sobre la dura piedra. Con la razón distingue el hombre entre la verdad y la falsedad, entre la virtud y el vicio, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, entre lo necesario, lo posible y lo imposible. Gracias a ella somete a las demás especies animales para sacarles provecho. Con la razón conoce también las posiciones de las estrellas, su distancia de la tierra, los movimientos de sus órbitas, las relaciones y proporciones geométricas, las formas de demostración lógica y el resto de las ciencias y artes, cuya enumeración se prolongaría demasiado.

Pero es, de nuevo, el texto de Ibn Gabirol (p. 87), en *La corrección de los caracteres*, donde expresa su concepto de sabiduría aunándose íntimamente la razón y las virtudes morales:

Se le preguntó a un sabio qué era la inteligencia y respondió que la cordura. [De nuevo] se le preguntó en qué consistía la cordura y respondió que en la inteligencia. Así pues, este carácter, aunque coincide con la idea de la humildad y se ajusta a ella, sin embargo, es más noble de rango, pues es compañero de la inteligencia. La nobleza [que tiene la inteligencia] es evidente para todo el que

tenga juicio, porque es ella la línea que separa al hombre de los animales, ya que con ella somete [el hombre] su naturaleza y reprime sus pasiones. Con la razón consigue el hombre el beneficio de las ciencias, llega al conocimiento de las verdades de las cosas, logra reconocer la unidad de su Señor y alcanza un gran parecido con la manera de ser de los ángeles. Así pues, ya que este noble [carácter de la razón] tiene una forma tan honorable, es necesario que su similar, es decir, la cordura, sea próxima a ella [en nobleza]. Prueba de este parentesco [entre los dos caracteres] es que no verás nunca a uno que sea cuerdo, que esté desprovisto de razón y a un inteligente sin cultura. Por consiguiente, estando así las cosas, conviene que el hombre se entregue con todo interés en grabar en sí mismo este carácter [que posee esta] tan admirable y grandiosa manera de ser. Debe preferirlo a todas sus otras cualidades naturales y darle mayor valor que a todos los demás caracteres, puesto que con él llegará a muchas virtudes, quedando escondidos todos los vicios.

La otra dimensión de la sabiduría y razón humanas es su procedencia divina: se trata de un don que Dios da gratuitamente al hombre, tal como lo afirman taxativamente, por ejemplo, Ibn Hazm (994-1063) (*Los caracteres y la conducta*, sentencias 41, 51 y 235), Ibn Gabirol (*La corrección de los caracteres y selección de perlas*), Ibn Paqūda (*Los deberes de los corazones*), Mose Sefardí (ca. 1062-después de 1121) el judío converso oscense que adoptó el nombre de Pedro Alfonso (*Disciplina clericalis*) y Avempace (*Carta del adiós*). Todo lo cual no quiere decir, en absoluto, que sabiduría-razón equivalgan solamente a estudio y conocimiento científico, a la manera aristotélica. La afirmación por ejemplo, del cordobés Ibn Hazm en su

Kitāb al-ajlāq wa-l-siyar, *Libro de los caracteres y la conducta*, o simplemente *Los caracteres y la conducta* (Sentencias 54 y 55), de que la sabiduría a veces está en la gente iletrada y la necedad en el hombre culto, recuerda aquellos que se pregunta Séneca (Epístola 32, 88): “¿Por qué no he de considerar sabio a quien ignora las letras, si no está en ellas la sabiduría?” En el fondo, late, sin la menor sombra de duda, en todos los autores andalusíes, una idea clave en el estoicismo: la de que la verdadera sabiduría abarca tanto lo divino como lo humano, lo mismo lo teórico que lo práctico de la moral, ideas todas que Séneca expresa en algunas de sus cartas como, por ejemplo, en la 16 y la 17.

Una de las funciones más importantes que la literatura andalusí da a la razón en el mundo moral es la misma que en la Estoa y Séneca. En efecto: la virtud no consiste en que la razón establezca la armonía de las tres partes del alma, al modo como se hace en el *Filebo*, *República* y *Leyes* de Platón, ni en que halle el término medio entre los extremos, al estilo de las *Éticas* de Aristóteles, sino en que la razón domine, de modo absoluto, el mundo pasional, al modo de Zenón y Séneca, para quienes la pasión es una ὁρμή πλεονάζουσα, una tendencia exorbitante, una pasión desbordada, ὁρμή ἄλογος, o tendencia irracional o una *perturbatio* del orden racional. En este punto coinciden todos los autores andalusíes, tanto musulmanes como judíos. Para confirmarlo, baste leer, por ejemplo, los dos libros de Ibn Gabirol: *Mujtār al-ḡawāhir*, *Selección de perlas*, y *La corrección de los caracteres*, *Los deberes de los corazones* de Ibn Paqūda (sobre todo el capítulo V, artículo 5); la obra entera de Avempace; y, curiosamente, *Tawq al-hamāma*,

El collar de la paloma de Ibn Hazm, en el que el autor, tras hablar largo y tendido del amor en todas sus facetas y matices, elogiándolo en el más puro estilo del *Banquete* platónico, termina con un elogio sin paliativos de la castidad y del dominio racional de la pasión amorosa.

Por otro lado, llama poderosamente la atención en la literatura moral andalusí, la concepción interiorista y personal de la moral, a la manera como lo propugnó el estoicismo, y más en concreto Séneca. Recordemos que, según Pohlenz (*Stoa und Semitismus*, 268) la idea del καθήκον (lo que se debe, el deber), y que en el al-Andalus adoptará la forma del *wā'yib* y del *farīd*, es de importación semita, o al menos oriental, pudiéndoselo definir así con Diógenes Laercio (VII, 108) "son deberes (καθήκοντα) aquellas cosas que la razón (λόγος) escoge para hacerlas". Esto supone la puesta en primer plano, no ya sólo de la razón sino de la intencionalidad que se pone en los actos, de la libertad interior y de la causalidad eficiente de la conciencia moral. Ésta es precisamente la novedad que trae el Pórtico desde Oriente a la moral griega incluída la aristotélica y platónica, y que lleva a Séneca (*Epístolas*, 45) a polemizar los peripatéticos, con lo cual, el círculo se habría cerrado: la idea de deber interior, de conciencia personal, extraída de la sabiduría oriental, habría rebrotado con toda su fuerza en el mundo semita musulmán y judío —por no hablar del cristiano— occidental y andalusí. Porque el hecho es bien claro en todos los autopres de al-Andalus. Baste recordar un ejemplo por demás evidente: el de Ibn Paquda y su libro *Los deberes de los corazones*. Esta obra gira precisamente en torno a la distinción, bien clara en la Estoa y en Séneca, entre bienes

interiores y exteriores, deberes del cuerpo y que se ven y deberes de la conciencia íntima que sólo Dios y el individuo conocen, dando la primacía a estos últimos en cuanto que son la raíz de la bondad o maldad de los externos, según la intención o grado de libertad y conciencia que se ponga. La obra entera de *Los deberes de los corazones* no es sino un esfuerzo extremo por centrar la religiosidad y la moral en la personalidad interior, y en la conciencia y razón por debajo de cualquier legalismo y normativa externa. Incluso llega a decir que

hallé que todos [estos deberes de los corazones] son fundamentales, de tal manera que, cuando desaparecen, desaparece también la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos.

Y, por si cupiera alguna duda de la extensión de esta idea en al-Andalus, recordemos aquella afirmación tajante de Avempace en *El régimen del solitario* (p. 10):

Las acciones propiamente humanas son las hechas con libertad y todo lo que realiza el hombre con libertad es acción humana, siendo acción humana la que se lleva a cabo con libertad. Y entiendo por voluntad, la voluntad que nace de la reflexión.

El tema de la intencionalidad que se pone en el acto moral y que lo convierte en *hasan* o *radī* (términos equivalentes respectivamente a ἀγαθός y κακόσ, bueno y malo), será central en la especulación moral andalusí bajo la forma del *ijlas* (purificación de la intención en nuestros actos), por ejemplo en *Los deberes de los corazones* de Ibn Paquda (capítulo V) que tendrá su correspondencia casi literal en *La noche oscura del alma* (3,27,4) de san Juan de la Cruz,

y en los *Ejercicios espirituales* y en las *Constituciones* (n. 288) de la Compañía de Jesús de san Ignacio de Loyola.

Tras esta intencionalidad se halla la famosa distinción estoica entre actos buenos, malos e indiferentes (ἀγαθὰ, κακά, ἀδιάφορα), siendo precisamente ella, la intención, la que decide la moralidad de los últimos: un acto que objetivamente no es ni bueno ni malo, puede convertirse en virtuoso o pecaminoso según la intención que se ponga en su realización.

Todo este planteamiento se encuentra con frecuencia en la literatura andalusí, uno de cuyos pasajes más significativos tal vez sea el de Ibn Paquda en *Los deberes de los corazones* (Cap. III, art., 4) donde dedica un artículo a discutir este tema, demostrando tal vez en él un buen conocimiento de la moral estoica, a partir del siguiente principio:

La Ley divide los actos de los hombres en tres clases: mandatos, prohibiciones y actos permitidos [que ni están mandados ni prohibidos] [...] Los actos permitidos [que ni están mandados ni prohibidos] se dividen, [así mismo], en tres clases, según el justo medio, el exceso y el defecto.

E Ibn Hazm, tan estricto en sus concepciones jurídicas zāhiríes, pero también tan influido en todo por el estoicismo, deja, en *El collar de la paloma* (147), el tema del amor, como moralmente indiferente, en manos de la intencionalidad del que lo ejercita:

Al musulmán debe bastarle el abstenerse de las cosas vedadas por Dios, Honrado y Poderoso, que puede cometer en uso de su libre albedrío, y de las que se le ha de pedir cuentas el día de la resurrección; mas el que a

uno le guste la hermosura y el que el amor se apodere de uno, cosa natural es, que no está mandada ni vedada, porque los corazones están en manos de Aquel que los gobierna y sólo están obligados a conocer y percibir la diferencia que hay entre lo que es pecado y lo que no lo es.

Algo que salta a la vista en la literatura moral andalusí es la indiferencia (ahora en otro sentido), desapego y desprecio del mundo y de las cosas de esta vida, en el más depurado estilo estoico. Sólo dos textos a modo de ejemplo, especialmente significativos. Uno es de Ibn Hazm (*Los caracteres y la conducta*, sentencia 212, p. 100).

Aunque no hubiese más razones para despreciar las cosas de este mundo que la sola consideración de que el hombre, todas las noches, al dormirse, olvida cuantas cosas le preocupaban o anhelaba conseguir o deseaba evitar durante la vigilia, de tal modo, que en ese estado lo verás que ya no se acuerda ni de hijos, ni de mujer, ni de honores, ni de falta de prestigio social, ni de obtener cargos políticos, ni de perderlos, ni de ser rico, ni de ser pobre, ni de sufrir calamidades, bastaría este sólo hecho como exhortación decisiva para todo el que tuviese uso de razón,

lo cual, probablemente, nos recuerde toda la concepción del mundo y de la vida como sueño, a la manera calderoniana. El otro texto, es de Ibn Paquda (*Los deberes de los corazones*, cap. IV, art. 4) :

Son también signos de estar en este elevado rango (de perfección): el preferir la muerte estando sometidos a Dios, a la vida de insumisión; el elegir la pobreza sobre la riqueza, la enfermedad a la salud, la desgracia al bienes-

tar; el entregarse totalmente a los decretos de Dios, contentándose con lo que Él quiere,

lo cual coincide casi literalmente con el místico sadilí Ibn al-'Abbad de Ronda³ remitiéndonos, además, ambos al Siglo de Oro español, concretamente a textos casi idénticos de san Juan de la Cruz y san Ignacio de Loyola.⁴

Que al lado de esta indiferencia estoica se halle también otro concepto central en el Pórtico, cual es la *ἀταραξία* o tranquilidad e impertubabilidad del espíritu, es evidente. Un ejemplo claro por demás: Ibn Hazm, al comienzo de su libro *Los caracteres y la conducta* (sentencias 5 y 6, p.4), se hace el siguiente planteamiento como punto de partida del libro:

Yo he buscado con empeño un fin de las acciones humanas que todos los hombres juzgasen unánimemente como bueno y que todos apetecieran y no encontré sino uno tan solo: el fin de evitar la preocupación [...] En cambio, cualquier otro fin distinto de éste, no merece ya el mismo unánime y favorable juicio de los hombres [...] Después de que en mi alma se grabó esta verdad sublime y se me descubrió este admirable misterio y

alumbró Dios mi razón para que conociese este importante secreto, traté de averiguar el método seguro de llegar realmente a desechiar toda preocupación, a conseguir ese propósito que unánimemente forman todos los humanos, necios y sabios, santos y malvados, y encontré que este método no era otro, sino dirigirse hacia Dios con obras útiles para la vida futura.

Avempace, en la *risāla al-wadā'*, *Carta del adiós* (p. 83), dice, hablando de la suma perfección mística-intelectual del hombre, lo siguiente, con una terminología técnica cercana al aristotelismo:

Has de saber, además, que el hombre que llega a alcanzar ese grado [último], se encuentra ya en un estado en el que ni la naturaleza le combate ni el alma animal discute con él [...] Es un estado inefable en el que sobrepasa al humano lenguaje por su grandeza, su nobleza, su hermosura y aún por el deleite que produce. Y ello es así, porque el dolor viene solamente de la naturaleza y el placer procede del alma, sólo que el alma

³ Asín Palacios, *Un precursor hispanomusulmán de san Juan de la Cruz*, dice de este autor sadilí de al-Andalus: "Ibn 'Abbad formula una especie de tabla de preferencias, que el alma debe adoptar, en la cual se agotan las categorías de la prosperidad y adversidad. El que aspire a la perfección debe preferir la pobreza a la riqueza, el hambre a la hartura, lo bajo a lo alto, la vileza a la nobleza, la humillación a la honra, la tristeza a la alegría, la enfermedad a la salud y la muerte a la vida. La coincidencia es tan sorprendente, que hasta el número de las categorías afecta, si bien son las de Ibn 'Abbad más precisas e irreductibles entre sí que las de san Juan de la Cruz".

⁴ Resulta curioso cotejar los dos textos que a continuación voy a reproducir, elegidos un tanto al azar. Uno es de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola,

pertenecientes al llamado "Principio y Fundamento": "Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados". El otro texto es de Ibn Paquda, del cap. cuarto, artículo cuarto de *Los deberes de los corazones*: "Son también signos de estar en este elevado rango [de perfección]: el preferir la muerte estando sometidos a Dios, a la vida de insubmisión; el elegir la pobreza sobre la riqueza, la enfermedad a la salud, la desgracia al bienestar; el entregarse totalmente a los decretos de Dios, contentándose con lo que Él quiere".

animal no es capaz de soportar una sola cosa, puesto que no es simple y, por eso, lo que ahora le produce dolor, mañana le da placer, ya que el alma animal está cerca de la naturaleza y por eso no permanece siempre en un mismo estado, sin que tenga contrarios [...] Por lo que respecta al intelecto adquirido, como resulta que es uno bajo todos los aspectos y que está en la máxima lejanía de la materia, no le afecta la contrariedad, como le afecta a la naturaleza, ni tampoco las acciones que son efecto de la contrariedad, como le acontece al alma animal, ni aún la huella de la contrariedad, como ocurre en el alma racional, la cual entiende los inteligibles materiales que son múltiples. Él es, por tanto, siempre uno y está de la misma manera en el puro placer, en la alegría, en la belleza y en el gozo.

Ibn Gabirol, por su parte, abunda en las mismas ideas en el libro de *La corrección de los caracteres* y en *Selección de perlas*. Las alusiones a la tranquilidad de espíritu son constantes e incluso, en la primera de las obras, dedica un capítulo entero a la tranquilidad designándola directamente con el término árabe más apropiado cual es el de *tuma'nāna* (tranquilidad, seguridad, confianza), aparte del *raha* (tranquilidad, sosiego, calma, quietud, reposo) que usa en otros lugares.

E Ibn Paquda, en *Los deberes de los corazones* (cap. 10, art. 7) dice algo que tiene profundas resonancias estoicas:

Hermano mío, si quieres ser compañero de estos hombres que aman a Dios y ser contado entre ellos, apártate de las cosas superfluas del mundo, sé indiferente a ellas,⁵ con-

fórmate con el alimento estrictamente necesario y acostúmbrate a prescindir de las vanidades terrenas. Aligera a tu alma y libera a tu mente de la carga de las ocupaciones mundanas para que no se quede absorta pensando en ellas. En las cosas imprescindibles de esta vida pon en juego tu cuerpo, no tu corazón y libertad; compórtate con ellas como quien bebe una medicina desagradable: la toma únicamente con la boca por necesidad, no por su gusto, y, a pesar de que le repugna, soporta con facilidad su mal sabor para quitarse los males que le aquejan. Así deberán ser para ti las cosas imprescindibles de este mundo.

Esta tranquilidad e imperturbabilidad es especialmente sensible en la literatura andalusí, ante el tema de la muerte, al modo estoico. Los ejemplos podrían multiplicarse. Baste con éste de Ibn Gabirol, especialmente significativo por su paralelismo estoico, concretamente senuquista. Dice en *Selección de perlas* (132-133):

Dijo el sabio a sus amigos: Mirad la muerte con indiferencia, pues su amargura se mide por su temor

lo cual resuena a aquello de Epicteto (*Enquiritión*, 17-18)

Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues, de serlo también se lo habría parecido a Sócrates; sino la opinión de que la muerte es terrible,

Y, especialmente, recuerda también aquello de Séneca (*Epístolas*, 24, 2):

⁵ La expresión árabe empleada es: *ista'mil al-tagāful 'anhā*, que literalmente significa: usa del prescindir, del descuidar, del hacerte el desentendido. De acuerdo con

el contexto, creo que cuadra perfectamente la noción de "indiferencia": "sé indiferente ante ellas"

Si quieres verte exento de toda preocupación, suponte que te ocurre todo aquello que temes y mide ese mal, cualquiera que sea: tasa la grandeza de su temor [...] Que no es la muerte lo que nos causa espanto sino pensar en ella.

Avempace, por su parte, hace también frecuentes alusiones al tema de la muerte (como consecuencia del proceso desmaterializador que presenta como ideal de vida), deseándola, en ocasiones, cuando la materia nos aleja demasiado de nuestro fin último espiritual. Y no solamente desea que sobrevenga, sino que, incluso, parece aconsejar el suicidio en determinadas circunstancias, lo cual también tiene reminiscencias estoicas. Por ejemplo, en *El régimen del solitario* (97-99) habla de que hay hombres “que echan a perder su forma material en obediencia a la forma espiritual” y, tras aducir el caso de gentes del mundo musulmán, griego y romano, que prefirieron la muerte a someterse a la esclavitud del cuerpo y de la materia, continúa:

Igualmente [se comportaron] algunos que recuerda Aristóteles, a propósito de los hombres magnánimos, los cuales se suicidaron cuando estuvieron ciertos de que sus enemigos los iban a vencer. Parece todo esto un exceso, pero solamente lo es salvo en algunas circunstancias, pues el desprenderse de [la forma] corporal, a cambio de la espiritual, [se ha de hacer] movidos por grandeza de alma y por nobleza de miras, como lo hizo Fátima, Umm al-Rabī' y los demás de los Banū Ziyād, cuando cayeron en manos de los Qays Ibn Zuhayr, pues [esta mujer] abandonó el camello en que estaba montada y murió. Este estado particular es propio de algunas situaciones en las que la muerte es preferible a la vida y la elección libre de la muerte sobre la de la vida es un acto humano recto.

Otros muchísimos temas propios de la Estoa y Séneca nos salen al paso en la literatura moral andalusí, como son, por ejemplo: el del concepto de bien supremo y de virtud, el de la felicidad unida a la sabiduría y a la virtud, el de la idea de que los bienes que poseemos no los tenemos en propiedad sino en préstamo —lo cual es de procedencia oriental y semita como ha señalado Elorduy (*El estoicismo*, 102-108)—, el de la tristeza, el de la amistad y otros muchos más. Pero no quisiera terminar sin aludir a uno que me parece especialmente significativo: el de la sociabilidad y soledad del hombre.

Para el estoico, el hombre es social, y el sabio, más en particular, se debe a sus semejantes para compartir con ellos su virtud y sabiduría o para guiar a los ignorantes. Sin embargo, hay una tendencia muy clara a desentenderse de la vida política activa e incluso social en general, sobre todo cuando está en peligro el destino sapiencial de la propia persona interior, la virtud y la libertad. Incluso, la figura del solitario que aparece como modelo extremo de virtud para la gente normal que vive en sociedad es frecuente en el Pórtico y más en particular en Séneca. Por eso, éste llega a decir *De vita beata* (c.30) que el sabio debe: “ser útil a los hombres, si es posible, a muchos; si no, a pocos; si menos, a los parientes; si todavía menos, a sí mismo”.

En este sentido, el tema de la soledad y del aislamiento de la vida pública (sin olvidar la dimensión social, el amor y la amistad humanas), a la manera estoica, es sumamente frecuente en la literatura moral andalusí: en Ibn Hazm, Ibn Gabirol, Ibn Paqūda. Pero el tema se hace particularmente llamativo en dos autores: en Avempace, en su *El régimen del solitario*, y en

el filósofo musulmán de Guadix Ibn Tufayl (ca. 110-1185), en su *Risāla hayy ibn yaqzān fī asrār al-hikmat al-másriqiyya*, conocida habitualmente como *El filósofo autodidacta*. Ambos representan la apoteosis de la soledad del sabio que se aleja de la vida social sin pensar jamás en volver a ella para educar y reconducir a sus semejantes. En otro lugar he demostrado ("Lectura de la ética griega...") que no se trataba en ninguno de los dos casos de una traición al pensamiento griego, concretamente al ζῶον πολιτικόν aristotélico, sino que precisamente era fiel al ideal de sabio tanto de Platón como del Estagirita, teniendo en cuenta, sobre todo, que lo que Avempace e Ibn Tufayl buscaban era el logro personal e individual del destino intransferible de cada uno. Ahora añadiría el componente estoico a que acabo de aludir y que Séneca no se cansa de repetir (*Epístolas*, cap. 10 y 51) en favor de la soledad. Detrás de esta soledad, tanto estoico-senequista como andalusí está la distinción entre virtudes personales y sociales y entre la sociedad perfecta, universal e ideal y la sociedad imperfecta, individual y corrupta. Tanto unos como otros añoran la soledad porque están pensando más en las virtudes personales que en las sociales y más en la ideal social cosmopolita (que en el Islam aparecerá bajo la forma de madīna fadīla, ciudad perfecta, a la manera de *al-fārābī*, o de *umma* o comunidad islámica universal) que en la ciudad concreta e imperfecta. En tal caso, la soledad proclamada por Avempace e Ibn Tufayl sería uno de los logros más depurados y positivos de la moral andalusí, con notables paralelos con el Pórtico y con Séneca.

Todo lo dicho no es más que una rápida y breve muestra de la presencia estoica y sene-

quista en la literatura moral y espiritualidad andalusí, tanto judía como musulmana. Pero resta aún una labor ingente de cotejo de textos, de búsqueda de fuentes que, seguramente, iluminaría por completo el panorama y daría nuevos datos no sólo de la espiritualidad y filosofía andalusí sino de la cristiana posterior española y europea. Pero para ello, repito las palabras del profesor Gómez Nogales con que comencé este trabajo:

La investigación sobre el tema está todavía en sus comienzos. Para llevarla a cabo de una manera exhaustiva haría falta todo un equipo de investigadores que vaciase las obras de filósofos árabes para obtener las citas necesarias.

BIBLIOGRAFÍA:

- AMIN, UTMAN, *Le stoïcisme chez les arabes*, El Cairo, 1959.
- "Le stoïcisme et la pensée islamique", *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University*, 1955, 17, 79-97.
- "Le stoïcisme et la pensée musulmane", *Revue Thomiste*, 1959, 59, 1, 79-97.
- "Stoic ethics in classical arabic culture", *Actas del Quinto Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid: 1979, vol.1, 89-95.
- ASÍN PALACIOS, M., "Ibn Masarra y su escuela", *Obras escogidas*, I, Madrid, 1946.
- "Un precursor hispano musulmán de san Juan de la Cruz", *Obras escogidas*, I, Madrid, 1946.
- AVEMPACE, "Carta del adiós", *Al-Andalus*, trad. Asín Palacios, VIII, 1943, 1-87.
- , *El régimen del solitario*, Madrid, 1946.

- CASTRO, AMÉRICO, *Origen, ser y existir de los españoles*, Madrid, 1959.
- CANTARINO, V., *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Madrid, 1986.
- CRUZ, SAN JUAN DE LA, *La noche oscura del alma*, Madrid: Cátedra, 1987.
- ELORDUY, E., *El estoicismo*, Madrid, 1972.
- GÓMEZ NOGALES, "Influjo del estoicismo en la filosofía musulmana", *Ensayos sobre la filosofía al-Andalus*, Andrés Martínez Lorca editor, Barcelona, 1990, 190-209.
- IBN GABIROL, *Keter Malküt*, trad. y notas J. M. Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebraico española*, Madrid-Barcelona, 1948.
- , *La corrección de los caracteres*, introd., trad. y notas Joaquín Lomba Fuentes, Zaragoza, 1990.
- , *Selección de perlas*, introd., trad. y notas Gonzalo Maeso, Barcelona, 1977.
- IBN HAZM, *Los caracteres y la conducta*, trad. M. Asín Palacios, Madrid, 1916.
- , *El collar de la paloma*, introd., trad. y notas Emilio García Gómez, Madrid, 1971, 294-306.
- IBN PAQUDA, *Los deberes de los corazones*, introd., trad. y notas Joaquín Lomba Fuentes, Madrid: Fundación Universitaria Española (en prensa).
- JADAANE, FEHMI, *L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut, 1968.
- LOMBA FUENTES, JOAQUÍN, "Qabbala, sofismo y mística cristiana", *Cuadernos de Pensamiento*, 6, 1991, 29-52.
- PEDRO ALFONSO, *Disciplina clericalis*, introd., trad. y notas Esperanza Ducay y Ma. Jesús Lacarra, Zaragoza, 1980.
- POHLENZ, M., "Stoa und Semitismus" *Neue Jahrbuch für Wissenschaft und Judengbildung*, Göttingen, 1964.