

IDEAL DE SABIO EN LA LITERATURA DE LA MARCA SUPERIOR

Joaquín Lomba Fuentes
Universidad de Zaragoza

I. INTRODUCCION

El hombre, en cada momento y circunstancia de la historia, se forja un ideal a que aspirar y en el que, a la vez, se concentra todo un mundo de valores que están en circulación en ese instante y que dan sentido a la vida del individuo y de la sociedad. En unos casos será el hombre artista, en otros el deportista, el político, el religioso, el guerrero, el científico, el tecnócrata. Muchas veces, ese ideal no se centra en una sola figura, sino que está dispersa en varios modelos, los cuales, sin embargo, en el fondo, coinciden y expresan una axiología concreta, en unas ocasiones sencilla, en otras sumamente compleja. Nadie duda, por ejemplo, que hoy, para una gran parte de seres humanos, pasan por ideales el científico, el técnico, el hombre eficaz, agresivo, emprendedor y competitivo, mientras que para otros es el rebelde, el inconformista, el insumiso y anárquico, todo lo cual no es sino la cara y el revés de una misma moneda: la de una sociedad profundamente tecnificada, calculada, eficaz que a muchos llena y seduce y a otros, como reacción, repugna. El detectar ese ideal o ideales (a la vez que sus correspondientes contraideales) en cada instante y en cada grupo humano, supone el poner al descubierto el espíritu que los rige y su manera de ser más profunda.

Sirva esta consideración de preámbulo y justificación a las páginas y reflexiones que me propongo hacer ahora. Porque ocurre que, en una bue-

na parte de la literatura medieval, aparece en primer plano, como una de las figuras más dominantes, la del sabio, sin excluir otras muchas que, como acabo de decir, unidas a ésta, expresan todas juntas una actitud ante la vida que contradistingue al medievo de las épocas anteriores o posteriores. Pero me voy a centrar, no en la figura del sabio tal como el mundo cristiano la concibe, sino como la cultura musulmana la ofrece, en particular la andalusí de la Marca Superior. Y ello, por varias razones. Primera, porque es precisamente en este marco de la cultura andalusí donde aflora con una fuerza especial esa figura del sabio, tanto en manos de los musulmanes como de los judíos. Segunda, porque este ideal de sabio, musulmán y judío, pasará luego a la literatura cristiana castellana y europea, heredando ésta muchos de los rasgos que en al-Andalus revistió. Tercera, porque el fenómeno se hace muy particularmente notorio en la literatura que se produce en la Marca Superior. Ciertamente que, por ejemplo, los cordobeses Ibn Ḥazm y Averroes, el accitano Ibn Ṭufayl o el murciano Ibn ʿArabī, son claves a la hora de presentar un ideal de sabio. Pero son precisamente los intelectuales de la Marca Superior, a saber, los judíos Ibn Paqūda e Ibn Gabirol, el judío converso Moše Sefardí o Pedro Alfonso y el musulmán Ibn Bāyṣa o Avempace¹, los que de una manera pionera y especial presentan esta aspiración. No es casual que Ibn Paqūda, por ejemplo, cite la palabra sabio y sabiduría a lo largo de las trescientas páginas de que consta su libro *Los deberes de los corazones*², alrededor de 250 veces; que Ibn Gabirol, en su breve tratado *La corrección de los caracteres*³, lo haga unas 70 y que Avempace, que no se ocupó directamente del tema de modo expreso como los anteriores, habla del sabio y de la sabiduría en sus libros de inspiración personal (no en sus comentarios a Aristóteles) unas treinta veces. Todo ello, sin contar con que Moše Sefardí en su *Disciplina*

¹Bahya Ibn Paqūda nació y vivió en Zaragoza en el s. XI, escribiendo hacia 1080 su obra *Los deberes de los corazones*. Šelomo Ibn Gabirol, malagueño de nacimiento, se trasladó a la edad de dos o tres años a Zaragoza hacia, donde vivió, al menos hasta 1045, escribiendo en esta ciudad, sobre todo dos obras: *Selección de perlas* y *La corrección de los caracteres*. Moše Sefardí nació en Huesca y se convirtió al cristianismo en 1106, componiendo muchas obras entre las cuales citaré, sobre todo para el fin de este trabajo, la *Disciplina cleericalis*. Ibn Bāyṣa o Avempace, nació en Zaragoza entre 1085 y 1090, de la cual huyó, vísperas de la conquista cristiana de la ciudad en 1117, muriendo en Fez en 1139. Entre sus numerosas obras caben destacar: *El régimen del solitario*, *La carta del adiós*, *El tratado de la Unión del hombre con el Intelecto Agente*, *Tratado sobre el Intelecto*. Para una información más completa, ver sobre Moše Sefardí, María Jesus Lacarra, *Pedro Alfonso*, Diputación General de Aragón, 1991; para Avempace, Lomba, J., *Avempace*, ibidem, 1989; para los filósofos judíos, véase del mismo autor y en la misma editorial *La filosofía judía en Zaragoza*, 1988.

²Existe traducción al francés de André Chouraqui, *Les devoir des coeurs*, Paris, 1950. La versión que presento en lo sucesivo es la mía, la cual está en prensa en estos momentos.

³Ver mi versión al español *La corrección de los caracteres*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1990.

*clericalis*⁴ Ibn Gabirol en su *Selección de perlas*⁵ presentan la mayor parte de sus sentencias y cuentos en boca de un sabio o de un filósofo.

Pero no solo es una cuestión cuantitativa. El contenido mismo del concepto e ideal de sabio resulta extraordinariamente rico, profundo y novedoso (respecto a la cultura greco-romana anterior). De eso se trata, precisamente, en estas breves reflexiones que voy a hacer: en desentrañar un poco ese sentido peculiar y profundo del ideal de sabio que se forjó al-Andalus y que se expresa, concretamente, en la filosofía y literatura producida en la Marca Superior.

II. Un nuevo concepto de Sabio

La figura del sabio pasa en la antigüedad por una serie de avatares cuyos hitos principales son, ante todo, la del sabio de la primera Grecia, encarnada, por ejemplo, en la leyenda de los siete sabios y su sabiduría gnómica, relacionada íntimamente con el saber místico y religioso del culto a Apolo en Delfos, según nos lo describe en su *Protágoras*⁶. Con los sofistas, tal como son tratados por Platón y, sobre todo, por Aristóteles, el sabio cae en un cierto desprestigio, deviniendo en un ser parlanchín, demagógico, relativista e inmoral. A la figura del sabio sustituye entonces la de filósofo, quedando la sabiduría como algo lejano e inalcanzable. Platón lo plasma muy bien cuando, por boca de Sócrates, afirmaba que llamar al hombre "sabio me parece, Fedro, demasiado grande, y adecuado solo a la divinidad. Pero el de «filósofo» (amigo de la sabiduría) o algún otro por el estilo, le iría mejor, y no desentonaría tanto"⁷. Al hombre solo le queda la modesta tarea de amarla, buscarla, imitarla y aproximarse a ella, para, de este modo, divinizarse, tal como lo expone el propio Platón, sobre todo, en las *Leyes*⁸, *República*⁹ y *Timeo*¹⁰. Por estas y por otras referencias, la presencia de lo sacral, religioso y divino de la sabiduría anterior está todavía presente en el ideal de sabio platónico, aunque no con la intensidad y características que presentará el neoplatonismo y el estoicismo posteriores, sobre todo al contacto con el mundo musulmán, judío y cristiano.

⁴Existe traducción al español, con introducción y notas de Esperanza Ducay y Maria Jesus Lacarra, *Disciplina clericalis*, Guara Editorial, Zaragoza, 1980.

⁵Hay traducción, con introducción y notas de David Gonzalo Maeso, *Selección de perlas*, Ameller Editor, Barcelona, 1977

⁶Platón, *Protágoras*, 343 d.

⁷Platón, *Fedro*, 278 d 3.

⁸Platón, *Leyes*, 116 a.

⁹Platón, *República*, 383 c; 500, c; 613 a.

¹⁰Platón, *Timeo*, 69 c y 90 a.

Aparte de influjos directos o indirectos, sabido es que el neoplatonismo tiene su origen en un tipo de religiosidad oriental y semita, cual es la del judío Filón de Alejandría y la de Plotino, el cual, aunque romano de educación, había nacido en Egipto y bebido allí su primera cultura. En cuanto al estoicismo, conocida es la tesis de Pohlenz y Elorduy¹¹ según la cual el Pórtico habría nacido de Oriente, concretamente del área semita, ya desde le mismo Zenón el chipriota. El ideal de sabio propuesto por estas dos filosofías, vendría a eliminar y superar el modelo de filósofo aristotélico, en el cual predominaría la razón teórica, el hombre racional que pone en marcha su λόγος o razón científica, para hacer revivir el νοῦς o intuición, el elemento religioso y la dimensión práctica y moral del sabio antiguo y de la sabiduría oriental. Es la victoria de la vida sobre la fría razón, de la intuición y del amor sobre lo calculado racionalmente, del hombre integral sobre el meramente científico, de lo trascendente sobre lo meramente immanente a lo espacio-temporal del mundo de la generación y corrupción.

Esto supuesto, el Islam y Judaismo medievales, y más en concreto, puesto que de ello voy tratando, el de la Marca Superior, pondrían en evidencia y en primer plano un ideal de sabio que encuadraría con la triple dimensión del neoplatonismo, estoicismo y semitismo-orientalismo de base; de base no solo al propio Judaismo e Islam sino al mismo neoplatonismo y Pórtico. De esta evolución no queda al margen el cristianismo, pues es indudable que recibió el ideal de sabio, en parte directamente del neoplatonismo y estoicismo y, en parte también, del Islam y Judaismo, concretamente andalusí. Pero este no es el tema del presente ensayo.

Resulta curiosa, a este respecto, la terminología empleada en los autores mencionados árabes y judíos, en general, y en concreto de la Marca Superior. La palabra más usada para designar la sabiduría es la de hikma entre los árabes y la de ḥokmá entre los judíos, al igual que su derivado ḥakīm, para sabio. Todos estos términos se corresponden al concepto de sabio y de sabiduría expuestos en *Eclesiastés*, *Proverbios*, *Libro de la Sabiduría*, dentro del mundo judío, en el Corán entre los musulmanes, o en los libros de Zenón, de Crisipo, de Posidonio, de Séneca, por ejemplo, dentro del Pórtico. A veces también se emplea en árabe el término ʿilm, para designar la sabiduría, y ʿālim (en plural ʿulamāʾ) para el de sabio y sabios. Sin embargo, en manos de los escritores morales a que me estoy refiriendo, trasciende este término los estrechos límites que le da su más

¹¹Pohlenz, M., *Stoa und Semitismus*, en *Neue Jahrbuch für Wissenschaft und Judengbildung*, (1926), *Die Stoa.- Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1964; Elorduy, E., *El Estoicismo*, Madrid, 1972.

o menos equivalente griego ἐπίστημη, ciencia. No se trata de la simple ciencia racional que versa sobre las realidades materiales de este mundo, sino de la que se vuelve hacia lo divino y hacia la vida total del hombre, la teórica y la práctica. En esta ciencia, se pone en juego tanto el esfuerzo personal como la infusión directa y gratuita por parte de Dios en la mente humana. En esta ciencia, ya no funciona solo el hombre como ḥayawān nāṭiq, como ζῶον λογικόν, o animal lógico-racional-parlante, sino como dotado de un ʿaql (plural: ʿuqūl), intelecto, νοῦς, que, dado graciosamente por Dios e iluminado por El, va más allá de lo sensible, de lo teórico, de lo organizado racionalmente, para acabar, incluso, en la intuición mística o en el saber esotérico. La vida intelectual (del ʿaql) que organiza el saber o ʿilm, está, en este sentido, extraordinariamente cerca de la ḥikma y del ḥakīm, mucho más, sin duda, que el φιλόσοφος peripatético y aun platónico.

Por otra parte, la literatura andalusí habla también del faylasūf y de los falāsifa, transcripción directa de φιλόσοφος y φιλοσοφοί. Sin embargo, podríamos decir que este filósofo y esta filosofía andalusí de la época anterior a Averroes, aun estando en un estrato ligeramente inferior al ḥakīm y al ʿālim, sin embargo, no tiene el sentido netamente peripatético racionalista. Después de Avicena y de al-Gazzālī en Oriente y de Averroes (y de Maimónides entre los judíos) en Occidente, la idea de filósofo irá decayendo hasta adquirir el sentido peyorativo, e incluso similar, que antes tuvo el de sofista. Cuando la filosofía sea vista en el Islam y Judaísmo como un saber estrictamente racional y encerrado en las categorías peripatéticas, sin que se abra, o con peligro de que no se abra lo suficiente, a un saber transcendente, entonces dejará de emparejarse con la sabiduría de la ḥikma y de la ḥokmá, y aun del ʿilm o ciencia¹². Será este el momento en que surjan por todas partes las luchas de averroistas y maimonideistas contra los místicos ṣūffes, los defensores de la qabbala, los algalianos y los partidarios de otro tipo de saber distinto al filosófico para acceder al Absoluto. A este respecto son significativos los títulos de los dos libros escritos por al-Gazzālī en Oriente y por Averroes en Occidente: *tahāfut al-falāsifa* (*Destrucción de los filósofos*) y *Tahāfut al-tahāfut* (*Destrucción de la Destrucción*) respectivamente.

Pero queremos centrarnos precisamente en ese momento delicado en que la sabiduría es ḥikma, ʿilm, ʿaql y casi con el mismo derecho, falsafa, filosofía. Estos términos suponen un ideal de hombre cual es el ḥakīm, el

¹²Ver: Van Riet, S., *Influence de l'arabe sur la terminologie philosophique latine médiévale*, *Actas del 5º Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979, p. 137-145; Seyyed Hosein Nasr, *The meaning and role of «philosophy» in Islam*, *ibid.*, p. 59-77.

‘ālim y el faylasūf, cuya descripción, a grandes rasgos, me gustaría hacer. En ella se podrán apreciar los elementos semitas, estoicos y neoplatónicos así como los restos del racionalismo del Estagirita y de la dialéctica platónica. Es todo un mundo de convergencias que hacen de este tipo de literatura un horizonte especialmente apasionante para el investigador, por poco explorado, a la vez que rico y turgente de sugerencias y caminos por recorrer en el estudio de nuestra espiritualidad medieval.

III. La sabiduría: el don divino más perfecto

Que la sabiduría sea lo más perfecto y deseable que pueda tener el hombre, no cabe la menor duda. Bastarán solo algunos ejemplos tomados al azar. Dice Avempace en el *Régimen del solitario*¹³: la sabiduría (ḥikma) es el estado más perfecto de las formas humanas, salvo para quienes no la conocen, pues para estos es únicamente una de tantas cualidades espirituales. Buen ejemplo de ello es el rango que ocupa entre el vulgo. Esta perfección se encuentra en la ciencia (‘ilm) por accidente y según una segunda intención. Mientras que para la sabiduría (ḥikma) es esencial y según una intención primera, no siendo estados de una cosa sino perfecciones de modo absoluto”.

Pedro Alfonso se expresa de igual manera, identificando sabiduría con filosofía, dentro de la línea antes indicada¹⁴: “habiendo intentado en mis meditaciones, muchas veces y de varias maneras, averiguar las causas de la creación del hombre, he llegado a concluir que el ingenio humano fue destinado, por precepto de Creador, a dedicarse, mientras permanezca en el mundo, a la búsqueda y ejercicio de la santa filosofía, por medio de la cual logre un mejor y mayor conocimiento de su propio Creador y aprenda a vivir en moderada continencia, así como a precaverse de los peligros que le amenazan y a caminar en este mundo por una senda que lo lleve al reino de los cielos”. E Ibn Gabirol se expresa en el mismo sentido, con otras palabras: “Busca la sabiduría con la avidez que un tesoro; a su lado nada valen el oro y las perlas”¹⁵. Y esta valoración va acompañada de una curiosa referencia a la enseñanza de la sabiduría que, además de subrayar su valor, tiene un curioso (¿casual o buscado?) paralelo. En efecto, dice¹⁶:

¹³Avempace, *El régimen del solitario*, Traducción, introducción y notas de Miguel Asín Palacios, Madrid, 1946, p. 95. Citaré la edición y traducción de Asín Palacios, tanto de esta como de otras de Avempace, pero, sin embargo daré mi propia versión castellana.

¹⁴Pedro Alfonso, *Disciplina clericalis*, p. 43.

¹⁵Ibn Gabirol, *Selección de perlas*, op. cit., p. 53.

¹⁶Ibn Gabirol, *Selección de perlas*, op. cit., p. 52.

“No arrojéis las margaritas a los puercos, incapaces de apreciarlas, ni ins-truyais en la sabiduría al que es inhábil para estimarla, pues ésta es más preciosa que las perlas y quien la apetece es inferior al puercos” lo cual recuerda a San Mateo (7, 6): “No déis las cosas santas a perros, ni arrojéis vuestras perlas a los puercos, no sea que las pisoteen con sus pies y revol-viéndose os destrocen”¹⁷.

Ese bien supremo que constituye la sabiduría es algo sumamente ape-ctible, ante todo, y entre otras razones que veremos, porque nos hace divinos. Ya no se trata de la sabiduría que solo reside en los dioses y a la cual más o menos nos podemos aproximar por mimesis, como dije antes, sino que, directamente nos diviniza. En este sentido es rotundo Avempace, cuyo testimonio es tanto más creible cuanto que fué el primero en tratar de interpretar y seguir el pensar racional del Estagirita dentro de la filosofía islámica occidental. Dice así en *El Régimen del Solitario*¹⁸: “Con la corporeidad el hombre es un ser existente; por la espiritualidad, es más noble; y por la racionalidad [c̣aqliyya] es un ser divino y perfecto. Así pues, el que tiene sabiduría [ḥikma], es necesariamente un ser perfecto y divino. Este tal toma lo más perfecto de cada acción y comparte con todos los niveles de hombres las más perfectas cualidades con que se caracteriza cada uno de ellos, distinguiéndose, sin embargo, de estos porque [practica] las acciones más perfectas y nobles. Y cuando llega al fin último, entendi-do a los intelectos simples [al-ʿuqūl] y las substancias que se mencio-nan en la *Metafísica* en el libro *Sobre el alma* y en el libro *Sobre el sentido y la sensación*, entonces se hace una de aquellos intelectos [al-ʿuqūl] y en verdad [se le puede aplicar en ese momento el calificativo] de unicamente divino, desapareciendo de él las cualidades sensibles caducas, así como las espirituales elevadas pues solo le cuadra entonces el [nombre] de divino y simple”.

Esta actitud de Avempace es frecuente hallarla en cualquier escrito moral de al-Andalus y, en concreto, de la Marca Superior, y nos remite a ese fondo estoico y neoplatónico de que hablaba antes y que se aproxima más al orientalismo del Islam y Judaísmo que al racionalismo griego, sobre todo Aristotélico. Baste recordar aquella sentencia transmitida por Diógenes Laercio: “Los sabios son divinos; porque tienen en sí algo divi-

¹⁷Ibn Ḥazm de Córdoba, en *Los caracteres y la conducta*, viene a decir algo similar: “Divulgar la ciencia entre los que de ella son incapaces es tan perjudicial para ellos, como si dieras de comer miel y confituras a aquel a quien consume el ardor de una fiebre violenta o como si das a oler almizcle y ámbar al que tiene jaqueca por pirosis biliosa” Ibn Ḥazm, *Los caracteres y la conducta*, Introducción, traducción y notas de Asín Palacios, Madrid, 1916, p. 19.

¹⁸Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 100.

no¹⁹ o aquellas de Séneca: “Mas si alguno hay en cuyo cuerpo imperen la virtud y el ánimo, este tal iguala a los dioses”²⁰ y “Entre los varones buenos y los dioses hay amistad contraída por la virtud. ¡Qué digo amistad! Hay parentesco y semejanza”²¹.

Detrás y a la base de esta concepción de la sabiduría como ideal de vida y como principio de divinización está la de un Dios fundamentalmente Sabio y racional. Ya no se trata de unos dioses que actúan libre, arbitraria, irracional o caprichosamente, ni de una necesidad y destino ciegos que lleven y traigan al hombre a su antojo, sino de una previsión divina sabia, coherente. La *Μοῖρα*, *ἄνγκη* y *fatum* griegos y latino que actúan sorpresiva, ciegamente, han sido substituidos por una *Providentia* cuya coherencia lógica y sabia dirección existe, la comprenda o no la razón limitada del hombre. Son sumamente aleccionadores aquellos versos de Ibn Gabirol en que se dirige a Dios, precisamente como Sabio:

“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 fue a 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 hendiose; al ser y erigiose; al mundo y expandiose”²².

En consecuencia, la sabiduría radica fundamentalmente en Dios, por lo cual, la que posee el hombre es un derivado de aquella, un don gratuito de la divinidad. Dice así Ibn Gabirol en la *Selección de perlas*²³: “Dios otorga la sabiduría a quien le honra debidamente, y sus raudales afluirán de su corazón a su lengua” y en *La corrección de los caracteres*²⁴: “Debo dar las gracias al que otorga graciosamente la razón (‘aql) [al hombre].

¹⁹Diógenes Laercio, VII, 119

²⁰Séneca, *Epistolae morales ad Lucilium*, 92, 30.

²¹Séneca, *Dialogorum libri duodecim*, I, 1, 5

²²*Keter Malkût*, 9.

²³Ibn Gabirol, *Selección de perlas*, op. cit. p. 48.

²⁴Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, p. 122

Con El venceré, a El dirigiré mis alabanzas por su gloria, con El me defenderé de aquellos [que obran mal], a El alabaré pues El es Señor de la alabanza, el digno de ella y el que la merece.” Ibn Paqūda, por su parte, en *Los deberes de los corazones*²⁵ afirma: “El don más noble con que ha regalado Dios a los seres racionales, después de haberles dotado de unas cualidades con las cuales se perfeccionase su discernimiento y completase su capacidad de comprensión es la ciencia (‘ilm), la cual es vida para los corazones de los hombres y lámpara para sus entendimientos (‘uqūl), sirviéndoles ésta de guía para tener satisfecho al Señor”. Y Avempace, en la misma línea, afirma en el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*²⁶: “Es claro que el intelecto (‘aql) que es uno, es un premio y don de Dios [que concede] a sus siervos que le tienen satisfecho”, aclarando en otro sitio que” por dones divinos se entienden aquellos de los que no es posible que el hombre sea su causa”²⁷. Pero es interesante ver cómo lo expresa más ampliamente en la *Carta del adios*²⁸: “Nuestros santos antepasados dijeron que la posibilidad es de dos clases: la natural y la divina. La natural es la que se consigue por la ciencia, pudiendo el hombre conocerla por sí mismo. La divina es la que se logra únicamente con la ayuda de Dios. Por eso Dios envió a sus emisarios e instituyó a sus profetas, para que nos informasen a todos los hombres de las posibilidades divinas, porque quiso, ensalzando sea su nombre, completar el más excelso de sus dones [concedido a] los hombres, a saber, la ciencia (‘ilm). En efecto, todo lo que viene en las leyes [religiosas] es una incitación a la ciencia y en nuestra ley divina hay cosas que indican esto” y cita a continuación una serie de textos del Corán en confirmación de lo dicho. Para Avempace, como para los demás escritores musulmanes y judíos, la Sagrada Escritura, la Revelación, constituye un impulso e invitación continuas y decididas hacia el saber, la sabiduría y la ciencia.

IV. La sabiduría como desarrollo de la razón/intelecto humano

Pero, a la vez que la sabiduría (ḥikma), la ciencia (‘ilm) y el intelecto (‘aql), son dones gratuitos de Dios, sin embargo, el uso de la misma es algo que está en las manos del hombre y su correcto empleo le hace distin-

²⁵Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, preámbulo.

²⁶Avempace, *Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, traducción y texto árabe de Asín Palacios, en “Al-Andalus”, VII (1942), p. 46-47.

²⁷Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 82.

²⁸Avempace, *Carta del adios*, Traducción y texto árabe de Asín Palacios, en “Al-Andalus”, VIII (1943), p. 84-85.

guirse de todos los animales y seres de la creación. En este sentido, así se expresa Ibn Gabirol en *La corrección de los caracteres*²⁹: “Se le preguntó a un sabio qué era la inteligencia (‘aql) y respondió que la cordura. [De nuevo] se le preguntó en qué consistía la cordura y contestó que en la inteligencia (‘aql). Así pues, este carácter, aunque coincide con la idea de humildad y se ajusta a ella, sin embargo, es más noble de rango, pues es compañera de la inteligencia. La nobleza [que tiene] la inteligencia (‘aql) 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 los beneficios 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 cordura. 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”. Es obvio que Ibn Gabirol insiste aquí en la dimensión moral de la inteligencia, en cuanto que es la que gobierna al hombre reprimiendo sus pasiones, a la manera estoica.

Ibn Paqūda se expresa en términos similares, ampliando el uso y concepto de intelecto a todo el ámbito de las actuaciones humanas, además del moral. Dice así en *Los deberes de los corazones*³⁰: “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 con 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 cualidades 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 especiales. Por la razón también se nos aclara el Libro

²⁹Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, op. cit., p. 87.

³⁰Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., Proemio.

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 todos 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”.

El primer pasaje de Ibn Gabirol, este y otros semejantes de Ibn Paqūda, así como otros que se podrían citar de la literatura de que voy tratando, parece que podrían estar inspirados en el médico oriental al-Rāzī (el Alrazes de los cristianos) tan de boga en el círculo intelectual de la Marca Superior. Curiosamente, al-Rāzī es uno de los grandes conductos por los que entró el estoicismo en el pensamiento islámico, tal como, por ejemplo, Fehmi Jadaane lo sostiene³¹. En efecto, en su *Medicina espiritual*, hace las siguientes afirmaciones: Primera: la razón es el más precioso don que Dios ha hecho al género humano, puesto que gracias a ella el hombre goza del máximo número de ventajas temporales y espirituales que por su misma naturaleza es capaz de obtener. Segundo: la razón nos pone en posesión de lo que nos eleva y mejora nuestras condiciones de vida material, cosas que no son percibidas inmediatamente por los sentidos, como es el conocimiento de la tierra y del cielo. Aparte de todo ello, con la razón podemos conocer a Dios. Tercero: privados de la razón estaríamos en la misma situación que las bestias, los niños y los dementes. Cuarto: la razón nos permite ejecutar operaciones intelectuales sin intervención de los sentidos y verificar la concordancia de nuestras sensaciones con nuestras concepciones intelectuales.

Por supuesto, que en todo momento, los autores musulmanes y judíos de que estoy tratando, están pensando en una sabiduría que abarca tanto lo divino como lo humano, que se extiende a este mundo, pero, sobre todo al otro, y que se refieren todos a una sabiduría que es a la vez teórica y

³¹Fehmi Jadaane, *L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut, 1986. p. 53-54.

práctica, como puede desprenderse de los textos citados y de otros que se podrían aducir. En este sentido, el único que se desvía un tanto de esta concepción es Avempace, para el cual, el fin de la vida humana es la contemplación intelectual del Intelecto Agente (o Dios) con el cual, finalmente, se une místicamente, si bien esta unión mística, de nuevo, es un don gratuito de Dios. Para este ascenso hacia la divinidad y para esta culminación de la vida intelectual, es preciso, según él, la vida moral práctica virtuosa. Sin embargo, una vez logrado el fin último, esta moral ya no es útil, porque se ha logrado lo que se pretendía: la contemplación suprema. Así se expresa en la *Carta del adios*³²: “Las virtudes del alma también son, como quedó claro en otros lugares y hemos dicho antes, servidoras y de pertrecho para que el individuo obre con ellas. Solo que se las describe como ennoblecedoras del sujeto, aunque no sean ennoblecidas por éste. Por eso se piensa que son el fin último [del hombre]. Y como la perfección o existe o no existe, y como cuando se da el hábito de la ciencia [sin las virtudes] no habrá alcanzado el sujeto de ese hábito el fin supremo de la ciencia [...], los fines, no pueden ser perfectos si no se dan los medios. Sin embargo, en realidad, la cosa se da en el ser de los fines de la misma manera [que en los medios], si bien en los medios acontece con más frecuencia lo contrario de lo que aparece a primera vista cuando se opina sobre ello. En efecto, los medios, cuando no se sigue de ellos el fin esencial, resultan ser de modo necesario y verdadero inútiles y vanos, en cambio, el fin esencial, no puede alcanzarse en su ser ni en modo alguno, si no se logran antes los medios. Una vez que se ha alcanzado [el fin], los medios son supérfluos, innecesarios y suponen un esfuerzo inútil, puesto que sin ellos se puede lograr [el fin]”.

Esta hipertrofia de lo contemplativo e intelectual en Avempace se explica por su insistencia en el βίος θεωρητικός aristotélico, por encima y como previo a aquella vida práctica tan sobrevalorada por el neoplatonismo, el estoicismo y el mismo Islam. En cualquier caso la razón y la reflexión consciente son también en Avempace, al modo aristotélico, las encargadas de conducir toda la vida moral. Recuérdese aquello que dice en el *El Régimen del Solitario*³³: “Acto humano, es aquel que va precedido de un algo a lo cual le mueve la reflexión mientras está actuando, tanto si le precede o le sigue a la reflexión una pasión anímica. Es decir, que el motor del hombre [para actuar] ha de ser la reflexión que le impele, en cuanto que es la reflexión la que le obliga o cosa similar a esta, y esto, ya se trate de una idea cierta ya de una simple opinión. Así pues, el motor que actúa en el alma animal es una afección pasiva que surge en el alma

³²Avempace, *Carta del adios*, op. cit., p. 74-75.

³³*El Régimen del solitario*, op. cit. p. 45-46.

bestial, mientras que el que mueve a [los actos humanos] es un motor que se encuentra en el alma y que nace de una idea o de una creencia". Afirmación muy similar a aquella de Ibn Paqūda en *Los deberes de los corazones*³⁴: "Persona racional es, por tanto, la que sopesa [el valor de] sus acciones antes de ejecutarlas, mediante este [sistema] de valoración; el que las medita con su pensamiento y con la fuerza de su discernimiento, el que elige la acción buena y reza la que no lo es. Algo así como dice el Santo, la paz sea con él: «He examinado mi camino para enderezar mis pies a tus preceptos con diligencia, sin tardanza, observo tus mandatos» [Salmos, 119, 59-60]". Es curioso en Ibn Paqūda el uso insistente y continuo, a través de toda su obra *Los deberes de los corazones*, del término *tanbih* que significa la acción de incitar a, llamar la atención sobre, hacer reparar en algo, pero también (y este es el sentido más apropiado al contexto del autor): hacer tomar conciencia de, hacer consciente de. Toda la preocupación de Ibn Paqūda consiste en convertir las acciones que se realizan por mera repetición, por mimesis social, por tradición, *taqlid*, en, conscientes, mediante el *tanbih* racional y reflexivo. Todo lo cual recuerda aquello de Séneca³⁵ cuando se lamenta de que "Convencidos de que lo mejor es aquello que ha sido aceptado por la mayoría de las gentes, y de éstos tenemos muchos ejemplos; vivimos, no según nos dicta la razón sino por imitación".

V. El Sabio como personalidad interior en-sí y para-así

Pero en todo este conjunto de cualidades racionales/intelectuales del ideal de sabio, hay una que quisiera subrayar y que está a la base de todas ellas y como informándolas o fundamentándolas. Es la idea de personalidad y, más en concreto, de personalidad interior en-sí y para-sí. El mundo moral, el horizonte del saber (tanto teórico como práctico) ya no gira en torno a un mundo objetivo, exterior y ajeno al hombre, sino en la propia interioridad del mismo. Ser sabio y ser moralmente justo ya no depende de que el sujeto se atenga fundamentalmente a un mundo de valores pre-establecidos, ajenos a él, impuestos, sino que todo gira en torno a su propia decisión, libertad e intención. Obviamente no se excluye una escala de valores universales y objetivos, ya naturales ya mandados por la ley. Lo que se hace únicamente es subrayar el papel de la libertad, de la intencio-

³⁴Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., cap. III, art. 4.

³⁵Séneca, *De vita beata*, c. I p. 42

nalidad y de la causalidad eficiente del yo interior, todo lo cual es aportación del Pórtico sobre toda la ética anterior platónica y aristotélica.

Precisamente las obras de Ibn Gabirol y de Ibn Paqūda van en este sentido. Todas ellas buscan una moralidad más de las intenciones y de la conciencia que de las normas externas impuestas por la Ley o por la costumbre. Ibn Gabirol, en *La corrección de los caracteres*, lo que quiere es construir una moralidad no desde un orden objetivo de virtudes y vicios sino desde la misma constitución interna y física de los cinco sentidos, los cuatro humores y los cuatro elementos de que está constituido el cuerpo humano. En *Selección de perlas*, pretende establecer una moralidad y sabiduría enseñada precisamente por sabios y por filósofos que aleccionan al discípulo y al lector desde la misma experiencia personal de sus vidas.

Pero el caso más evidente es el de Ibn Paqūda. En *Los deberes de los corazones* distingue entre «deberes externos» y «deberes internos» o «deberes de los corazones». Aquellos son los que se ven, los que se cumplen con el cuerpo y son vistos por los demás, abarcando todos los preceptos de la Ley. Los otros, los «deberes de los corazones» son los que dimanar de la razón, de la propia conciencia, de la intimidad que elige libremente entre el bien y el mal. El fundamento de estos últimos, aparte de la distinción típicamente estoica entre lo exterior y lo interior al hombre, está el principio bíblico de la šemāʿ Yisrael, o “Escucha Israel”: “Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas” (Deuteronomio, 6, 4-8). El culto y sometimiento a Dios, por tanto, no radica en lo ritual externo sino en el amor y entrega interior del corazón y del alma.

Por eso, para Ibn Paqūda, hay tres fuentes principales en la vida moral: la Tradición, la Biblia y la Razón (ʿaql), siendo ésta la principal, puesto que el Dios Sabio nos ha dado una Revelación a través de los Libros Santos y de la Tradición, que, fundamentalmente, son racionales, lógicos, sabios, aunque a veces se nos escape la coherencia interna de lo revelado, no porque sea absurdo sino porque nuestra razón es limitada. Más aún, los «deberes de los corazones» son el fundamento y principio de aquellos, de tal manera que, sin ellos, el cumplimiento de los mandatos externos, del cuerpo, lo puramente ritual, no tiene sentido. En efecto, dado que los «deberes de los corazones» se fundamentan en la razón, concluye así³⁶: “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”.

³⁶Ibn Paquáda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., proemio.

Con una terminología y categorías completamente distintas, las aristotélicas, se expresa en la misma dirección Avempace, cuando subraya hasta la saciedad la importancia del yo y del para-sí en la vida sapiencial del Intelcto (‘aql) el cual resulta ser el motor primero y radical de la actuación de ese mismo yo personal y libre: dice en la *Carta del adios*³⁷: “el hombre, como el resto de los animales, está compuesto de aquel motor primero al que la gramática designa con el *alif* y con el cual yo puedo decir *yo*³⁸. Es lo que yo quiero decir cuando digo, [por ejemplo]: «Tuvo conmigo una disputa mi alma» y otras cosas parecidas”.

Ahora bien, el motor que mueve a ese yo es la idea, la reflexión y la ciencia las cuales gobiernan a las demás partes del hombre, a sus órganos, al alma bestial y a sus miembros materiales³⁹: “Este [motor primero] es en el hombre imperfecto y, por tanto, el ser humano, cuando no lo perfecciona, queda defectuoso. Es la razón por la que el hombre se esfuerza en perfeccionarse a sí mismo, en exaltarse y engrandecerse[...]. Por eso tiende a ella [a la ciencia] de modo que se predisponga a ella, en su misma esencia. Entonces ya no habrá ninguna especie de imperfección en el hombre, sino que más bien se situará en la perfección del modo más completo posible”. De otra manera dicho⁴⁰: “En cuanto [al motor primero del hombre] en sí mismo considerado, despojado [de todo], no es movido en absoluto con ningún movimiento, puesto que es motor puro [...]. Es evidente que todo el que se esfuerza por [conseguir] algo que no es la perfección de su potencia especulativa, se afana por que otro consiga una cualidad que es la más excelente, abandonándose a sí mismo. Para este esfuerzo [por conseguir la perfección especulativa] no hay nombre específico. Sus distintas clases [de actividad] se llaman estudio e investigación y otros tipos de nombres que corresponden a sus distintas especies. Nosotros le llamaremos, de modo general, ciencia [‘ilm]”. Es decir: que aunque el hombre sea la totalidad de un cuerpo y de una alma, de intelecto y alma bestial, de espíritu y materia, de primer motor y miembros o instrumentos anímicos o corporales, la realidad es que lo que importa, lo que interesa por ser lo más valioso, es el primer motor o Intelecto, con su vida intelectual.

El final es la consecución plena del sí-mismo, del para-sí⁴¹: “Así, el hombre perfecto por naturaleza será el que está predispuesto a ser para sí mismo. Es, pues, evidente, que la tendencia natural que es superior [a

³⁷Avempace, *Carta del adios*, op. cit., p. 74.

³⁸En árabe, “yo” se dice *anā*, llamándose la primera letra de esta palabra, *alif*.

³⁹Avempace, *Carta del adios*, op. cit., p. 78-79.

⁴⁰Avempace, *Carta del adios*, op. cit., p. 65.

⁴¹Ibidem.

todas las demás] consistirá en una disposición innata con la que se logre la ciencia especulativa”. Incluso más todavía, y con ello se llega a la plena afirmación de la autarquía, autosuficiencia, libertad y señorío, incluso en el sentido más griego de la palabra⁴²: “Pero si eres perfecto, tal como es la perfección que te es propia [como hombre], entonces habrás alcanzado la perfección esencial y no necesitarás del ser de otros distintos de tí, sino que, por el contrario, todo hombre y todo ser generable y corruptible te estará destinado [a tu servicio]. Estos se habrán convertido en ser gracias a tu ser y tú mismo habrás llegado a ser primariamente, por tu propio ser”.

La idea del sabio soberano y con dominio absoluto sobre sí mismo y sobre los demás en la vida social, es también clara para todos los demás autores que estamos viendo. Por ejemplo, Ibn Paqūda se expresa de este modo⁴³: “Así pues, alma mía, camina y gobierna sobre tu cuerpo, porque la soberanía pertenece a los sabios, mientras que el necio debe estar bajo el control del hombre sabio”.

Detrás de esta concepción del sabio como un ser-para-sí, interiorizado, gobernado por la razón, están dos actitudes, creo, que no quiero dejar de indicar. Una, la platónica, a saber la del «cuidado de sí mismo» como principio de la vida moral. Así, por ejemplo, dice Sócrates en el *Alcibiades*⁴⁴: “Pues bien; dime en qué consiste el cuidado de sí mismo, ya que muchas veces lo pasamos por alto aunque creyendo realizarlo y cuándo lo lleva el hombre a la práctica [...]. ¿Podríamos conocer qué arte nos hace mejores, desconociendo en realidad lo que nosotros mismos somos? [...]. ¿Crees acaso que es cosa fácil conocerse a sí mismo y que era un hombre vulgar el que puso eso en el templo de Delfos, o por el contrario, que no está al alcance de cualquiera? [...] Sea fácil o difícil el hecho con que siempre nos enfrentamos es este: que conociéndonos a nosotros mismos podremos conocer la manera de cuidarnos mejor, cosa que, en otro caso, desconocemos radicalmente [...]. Es preciso buscar primero, lo que sea ese sí mismo [...]. En consecuencia, al prescribirse el conocimiento de sí mismo, lo que se nos ordena es el conocimiento de nuestra alma [...]. Quien quiera que conoce algo de su cuerpo, conoce lo referente a éste, pero no se conoce a sí mismo”. Todo lo cual recuerda aquello de Avempace en su comentario al *De anima* de Aristóteles⁴⁵: “la ciencia del alma precede a todas las demás ciencias físicas y matemáticas en todo tipo de dignidad. Además, todas las ciencias necesitan la ciencia del alma, no siendo posible

⁴²Avempace, *Carta del adiós*, op. cit., p. 83..

⁴³Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., Reprintsión.

⁴⁴Platón, *Alcibiades*, 128 d y ss.; lo mismo se puede leer en *Filebo*, 48 d; *Apología*, 29 d; *Cármides*, 156 c.

⁴⁵Avempace, *Sobre el alma*, inédito en español, cap. I.

conocer los principios de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición, de acuerdo con lo que se demostró en otros lugares. Más todavía, es cosa generalmente admitida que aquel de quien no se está seguro de conozca el estado de su propia alma, merece que no se esté seguro de que sepa otras cosas. Así pues, si nos conocemos nosotros el estado de nuestras almas y qué son, y si no nos resulta claro si lo que de ellas se dice es cierto o no fiable, no podremos confiar de otras cosas que nos resultan obvias”.

Por otra parte, la otra actitud de base que late detrás de estos autores andalusíes es la del λόγος ἡγεμονικόν estoico, con el cual se gobierna desde el interior la vida moral, haciendo que la distinción estoica entre acciones buenas, malas e indiferentes (ἀγαθὰ, κακὰ, ἀδιάφορα), se resuelva, en definitiva, por la intención que ponga ese λόγος ἡγεμονικόν interior. Curiosamente Ibn Paqūda adopta esta distinción en tres tipos de actos en *Los deberes de los corazones*⁴⁶, donde dedica todo un artículo a discutir este tema, partiendo 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”, y resolviéndolo del mismo modo que el Pórtico, al poner la moralidad en la actitud, intención y libertad interior del sabio.

VI. El sabio, entre la sociabilidad y la soledad

Este autodominio y autoposesión del sabio son los que le confieren una autonomía total, ἀὐταρχία la cual supone libertad, pero también soledad y aislamiento. Soledad y aislamiento que, en el caso del sabio andalusí, se encuentran combinadas, en mayor o menor grado, con la sociabilidad. No se niega, como algunos han pretendido (sobre todo en el caso de Avempace en su obra *El régimen del solitario*) el ζῶον πολιτικόν aristotélico, ni se propugna un individualismo antisocial y, por tanto, antiislámico. Se trata más bien, en primer lugar, de un prescindir, o al menos mostrar un cierto desinterés, con respecto a la vida política activa, al modo como lo hizo el Pórtico; y, en segundo lugar, de subrayar los grandes valores de la soledad, combinados de una u otra forma con la amistad, con la convivencia entre los sabios, con las relaciones de maestro a discí-

⁴⁶Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., cap. III, art., 4.

pulo. Téngase en cuenta, por lo demás, que para el Islam y Judaísmo, esta vida tiene su propio valor, aunque, en realidad, la definitiva sea la otra. En ese sentido, el éxito en este mundo, las ventajas del mismo, siempre aparecen como algo a tener en cuenta. Por eso, la vida de aislamiento total, al modo eremítico cristiano, es algo importado y añadido a ambas formas religiosas. En todo caso, lo que sí está claro es que, para estos escritores musulmanes y judíos, la soledad (entendida de una u otra manera) es el lugar más adecuado para hallar la propia personalidad, la propia identidad y destino personales del sí-mismo inherentes al sabio.

A este respecto es expresivo de dicha combinación (a veces vacilante) entre la soledad y la convivencia amistosa el siguiente texto de Ibn Paqūda⁴⁷: “El hombre está compuesto de alma y cuerpo. Y entre sus tendencias naturales hay una que le induce a abandonarse a los placeres sensibles y a caer en los distintos deseos y pasiones animales, arrojando de sí el amparo de la razón. Pero también tiene una tendencia que le invita a abstenerse del mundo y a abandonar la vida social [...], impulsándole, por su parte, a lanzarse al mundo superior racional. Pero ninguno de los dos puntos de vista es elogiado, pues el uno aboca a la destrucción del orden mundano y el otro a la aniquilación del estatuto del hombre, tanto en este mundo como en el otro”. Pero un poco más adelante, en el mismo capítulo, parece empezar a decantarse por la soledad y a subrayar sus ventajas, al decir: “Todo hombre está en una de estas dos situaciones: o es un solitario [extranjero] o tiene familia y allegados. Si es solitario [extranjero], debe gustar de la compañía de Dios, en medio de la soledad [de su extranjería] y abandonarse en El, en su situación de aislamiento, pensando [además] que el hombre es un expatriado en este mundo y que quienes habitan en la tierra están en ella son también expatriados [...]. Debe pensar, además, en su interior, que todo el que tiene allegados, se ha de volver en breve extranjero y solitario [cuando muera] y que no le harán compañía [entonces] ni la familia, ni los hijos. Además, habrá de pensar en que la mayor parte de sus preocupaciones, deberes y obligaciones, desaparecerán en el caso de que sea un solitario, lo cual habrá de tenerlo como un favor que Dios le ha dado, pues, cuando se ocupa de las cosas del mundo y de sus exigencias, si no tiene familia ni hijos, las molestias y cargas [que debe aguantar] son más llevaderas, ya que el hecho de no tenerlos [supondrá] para él la paz [interior] y la dedicación a sí mismo. Y en el caso de que se ocupe de buscar las cosas del otro mundo, no es absurdo pensar que su espíritu dará rienda suelta a esta tarea y que su corazón estará más libre para todo ello, dada su situación de solitario. Por eso, los ascetas, aun

⁴⁷Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, op. cit. cap. III, art. 3.

viviendo en el mundo, huyen de la gente y de sus casas para refugiarse en los montes y así tener libres sus almas para someterse a Dios”. Del mismo modo, en otro pasaje, opta claramente por esa misma soledad, admitiendo, a la vez, la convivencia con los sabios⁴⁸: “El vivir en retiro y aislamiento de los hombres es la manera de librarse de todas cuantas bajezas hemos mencionado y es el mejor medio para cumplir nuestros deberes. Suele decirse que el pilar fundamental de la pureza [del corazón] es el amor al aislamiento y el elegir la soledad [...]. Pero no te dejes engañar [por la pasión] e imagines que el estar en compañía de los sabios que conocen a Dios y a su Ley y el mezclarte con grandes hombres, va a privarte del retiro y a quitarte las ventajas de la soledad. Más bien por el contrario, [se realizará entonces] el aislamiento perfecto y la soledad completa, pues en el trato con la gente virtuosa y religiosa hay muchas ventajas que superan a las de estar solo, cosa que sería largo especificar”. Por fin, mas tarde, dedica el capítulo noveno entero al tema del abandono del mundo y, concretamente a la soledad, distinguiendo entre soledad interior y exterior, abundando en la idea de la primacía de la soledad interior, combinada con la convivencia normal en sociedad. Es allí donde se expresa con más claridad y deshace la ambigüedad aparente en que parecía haberse debatido. Dice así: hay tres formas de soledad, de las cuales unas son más acordes con la Ley de Moisés y otras menos, “Primera: los que siguen al pie de la letra la noción de ascesis [en su sentido] más elevado, a fin de parecerse a los seres espirituales en el abandono de todo lo que pueda apartarles de Dios. En consecuencia, huyen de la gente, se marchan a los desiertos solitarios o a los montes abruptos, en donde no hay ni sociedad ni ser humano alguno [...]. Esta clase de ascetas, es la que más se aleja de los límites justos marcados por la Ley, pues descuidan por completo sus asuntos mundanos, siendo así que no está mandado por la Ley el que se abandone totalmente la vida social [...]. Segunda: los que se mantienen en un punto medio de la ascesis. [Estos] rechazan los bienes superfluos del mundo y son constantes en el dominio de las pasiones de su alma [...]. Pero se hacen con los medios de vida necesarios e indispensables para sus cuerpos, tal como están obligados a hacerlo. De este modo, cambian el desierto y el monte por la soledad en medio de sus propias casas, y por el aislamiento dentro de sus moradas. Como consecuencia, logran cumplir con los dos tipos de vida [mundana y religiosa] y consiguen los dos premios, [el de esta vida y el de la otra]. Estos hombres están más cerca del justo medio marcado por la Ley que aquellos que se han mencionado en el apartado anterior. Tercera: los que siguen el camino más bajo de la ascesis, a saber: los que abandonan ascéticamente el mundo

⁴⁸Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, op. cit. cap.VIII, art. 3.

en [el interior de] sus corazones y conciencias, pero conviven con la gente del mundo externamente, con sus cuerpos, en [las cosas que atañen] a la vida social, como es por ejemplo el arar la tierra, el procrear, a la vez que consagran sus mismos cuerpos al servicio de Dios, ensalzado sea. Son conscientes de cómo está el hombre en este mundo, es decir, a título de prueba, en prisión, como extranjeros que están apartados del mundo de los espíritus al cual pertenecen. Sus almas, así, se hallan en el mundo y entre sus cosas, completamente a disgusto, ansiando la otra vida y esperando la muerte. Se proveen de los suministros necesarios para el momento de su partida [a la otra vida] y piensan, con antelación, en lo que les espera en la mansión eterna. No toman del mundo sino lo que les es estrictamente necesario y no abandonan lo que les es conveniente para la otra vida, de acuerdo con sus fuerzas. De entre todas las clases de ascetas que hemos mencionado anteriormente, ésta es la que más se acerca a los límites impuestos por la Ley”. Por fin, reconoce Ibn Paqūda que, aunque no sea el ideal el aislamiento total de la primera clase, no obstante, es necesario u oportuno que haya algunos que lo practiquen, para que sirva su ejemplo de modelo y guía para los del tercer grupo.

Si embargo, el tema de la soledad y aislamiento de la gente, que también es tratado por Ibn Gabirol en términos semejantes, toma su punto álgido en Avempace, el cual, en *El régimen del solitario*, defiende a ultranza la figura del solitario como único medio de lograr la auténtica sabiduría y el destino personal que a cada uno le está asignado. Sobre todo, teniendo en cuenta los males que aquejan a la sociedad, la cual, no solo no entiende al sabio ni recibe sus enseñanzas sino que incluso lo rechaza. En el *El Régimen del Solitario*⁴⁹ describe tres grados de hombres solitarios que prescinden del orden material y de las formas materiales en favor de las espirituales y de la intelectualidad. Estos grados son: primero, el de los que prefieren incluso la muerte del cuerpo (se ha aludido a este tema más arriba); segundo: el de los que prefieren privarse parcialmente de las formas corporales a base de pasar hambre, dolor etc, por las formas espirituales, pero sin llegar a morir; tercero: el filósofo que se entrega a la contemplación unitiva del Intelecto Agente, gracias a lo cual se convierte en perfecto y divino. Pues bien, en ninguna de estas tres formas de perfección sostiene Avempace que el solitario tenga alguna relación con la ciudad perfecta: “Todas estas cualidades las posee a veces el solitario [que vive] fuera de la ciudad perfecta. Pero en los dos primeros grados, no es [el solitario] parte de la ciudad, ni es el fin de ésta, ni agente suyo ni su guardián. En el tercer grado, tampoco es [el solitario] parte de la ciudad, sino que es

⁴⁹Avempace *El régimen del solitario*, op. cit., p. 96-101.

el fin a que ésta aspira, puesto que no podrá ser su guardián ni agente, ya que es solitario”. Y, por fin⁵⁰: “por lo que respecta a los hombres felices, si es posible que existan, sólo tienen la felicidad de modo individual, y, en consecuencia, el régimen correcto, únicamente será el régimen del solitario, tanto si se trata de un único solitario como si son más de uno, en tanto en cuanto no se una la colectividad o la ciudad a sus doctrinas”.

En otro lugar⁵¹ he tratado de mostrar las posibles fuentes platónicas y aristotélicas de este solitario avempaciano que, como he dicho, nada tiene de antisocial ni de individualista. Simplemente representa el nuevo ideal de sabio que bajo inspiración estoica, aparece en el horizonte de la literatura moral andalusí y de la Marca Superior. No se niega la sociedad y la amistad. Simplemente se subraya el valor de la sabiduría que solo puede pertenecer al sí-mismo, al yo, a la más íntima personalidad del individuo, de acuerdo con las categorías estoicas, tal como, por ejemplo, Séneca lo presenta al afirmar que el sabio debe⁵²: “ser útil a los hombres, si es posible, a muchos; sin no, a pocos; si menos, a los parientes; si todavía menos, a sí mismo”.

VII. El sabio ante la muerte

Muchos más aspectos y detalles se podrían presentar de este nuevo tipo de sabio ofrecido a la espiritualidad occidental a través de la literatura y pensamiento andalusí y, concretamente, de la Marca Superior. Baste solo, como ejemplo, un elenco de una serie de características que debe reunir el sabio según Ibn Gabirol⁵³: “Dijo el sabio: Debe renunciarse a los atractivos de este mundo, por amor del Creador, pues incitan a la rebeldía, y su abandono es lo que más acerca al Creador [...]. No es propio del sabio gozarse en la abundancia de riqueza, ni dolerse por la penuria, sino complacerse en su inteligencia y en sus anteriores buenas obras, pues confía en que nadie podrá despojarle, ni será responsable de las del prójimo. Dijo también: Busca lo que precisas y desprecia lo que no necesitas, pues abandonando lo que no te hace falta, te aseguras lo necesario [...]. Así mismo recomendó: Acuérdate en toda prosperidad de su menoscabo, y en toda angustia, de la esperanza en Dios, y así te conservarás en la felicidad y te librarás del pecado [...]. ¡Cuán superior es la pobreza a la riqueza!, exclamó”.

⁵⁰Avempace, *El Régimen del solitario*, op. cit. p. 7.

⁵¹Lomba, J., *Lectura de la ética griega por el pensamiento andalusí. Ibn Bāyṣa (Avempace)*, en “Bulletin of the Faculty of Arts, 54 (1992), El Cairo, p. 9-69.

⁵²Séneca, *De vita beata*, c. XXX.

⁵³Ibn Gabirol, *Selección de perlas*, op. cit., p. 130 y ss.

mó el sabio, pues jamás se ha visto que nadie para empobrecerse se rebelde contra su Creador, como para enriquecerse. La insatisfacción ante las vicisitudes de la vida se produce por las siguientes cuatro tendencias: 1ª, vano intento del pobre por enriquecerse; 2ª, preocupación ilimitada; 3ª, ansiedad que no consigue reposo; 4ª, anhelos no colmados. Quien valora en lo justo su propia dignidad, en poco estimará al mundo [...]. ¿Qué es lo que hace amable la vida y destierra la tristeza? La justa estimación de lo que al mundo debemos y el mundo nos debe. Ya se dijo: Al que le desprecia, él honra, y al que le honra, él desprecia, porque a la riqueza sucede la pobreza; a la grandeza, la humillación; y a la saciedad, la penuria. Dijo también [el sabio]: Considera este mundo como si hubieras de morar en él siempre, y el venidero, como si mañana hubieras de morir. Dijo el sabio a sus amigos: Mirad la muerte con indiferencia, pues su amargura se mide por su pavora. Morir con resignación requiere una vida ejemplar. Dos actitudes hay ante la muerte: aceptación voluntaria o forzosa; quien domina sus pasiones, hará de su muerte una vida duradera”.

Queda aquí apuntado un tema que resulta ser de suma importancia en la nueva concepción del sabio andalusí y de la Marca Superior, y que denota un fuerte y poderoso influjo del Pórtico, concretamente de Séneca. Se trata de la muerte, tal como lo caba de indicar Ibn Gabirol y que recuerda casi literalmente a Epicteto⁵⁴ cuando dice: “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” o a Séneca: “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 tu temor” y “Que no es la muerte lo que nos causa espanto, sino el pensar en ella”⁵⁵. Por lo demás, el tema de la espera de la muerte con tranquilidad de espíritu e, incluso, como liberación de esta vida y apertura hacia la otra, es constante en todos los autores que hemos visto hasta ahora.

Más todavía. No solo se trata de la muerte que sobreviene sin quererla, sino del suicidio mismo. Séneca es rico en consideraciones acerca de este tema, por ejemplo⁵⁶: “En nada debemos satisfacer tanto a nuestro espíritu como en la elección de la muerte; que salga por donde quiera, por el hierro, por la cuerda o por el veneno; ¡apresúrese y rompa los lazos de la esclavitud! Si debemos satisfacer a los demás en la manera de vivir, a

⁵⁴Epicteto, *Enquiridión*, Estudio, introducción, notas, texto griego y traducción de J.M. García de la Mora, Barcelona, 1991, cap. 5, p. 17-18.

⁵⁵Séneca, *Epistolae*, XXIV, 2.

⁵⁶Séneca, *Epistolae*, LXX p. 1237-1243

nadie debemos satisfacer más que a nosotros mismos en la manera de morir. La muerte que nos agrada, es la mejor [...]. La ley eterna no hizo nada mejor que haber dado muchas salidas a la vida, no habiéndole dado más que una entrada [...]. ¿Te agrada vivir? Vive. ¿No te agrada? Puedes volver al punto de donde saliste [...]. Varón notable es aquel que no solamente se condena a muerte, sino que sabe dársela”. Curiosamente, en la Marca Superior hay un autor, Avempace, que no duda en afrontar el tema directamente. Y así como Séneca y el Pórtico lo abordan bajo el punto de vista moral y material (es decir, defendiendo que hay que preferir la muerte a la vida moralmente mala y elegir matarse a sí mismo antes que lo hagan otros), Avempace defiende el suicidio solo desde el ángulo espiritual: cuando las formas espirituales faltan, cuando el hombre lleva una vida depravada, puede elegir el suicidio. Así lo expresa directamente⁵⁷: “el que no se preocupa en absoluto de esa [forma material] abrevia la duración de su existencia. Y de la misma manera que aquel se sale del orden natural, este también. Estos tales tampoco suelen encontrarse, sino que más bien se dan los que echan a perder su forma material en obediencia a la forma espiritual. Por eso dice Ta’abaṭ Šarran: «Tenemos una de estas dos suertes; o la esclavitud con beneficio o la sangre. Para el hombre libre es mejor la muerte». Y, tras citar ejemplos de Grecia y del Islam en que hubo casos encomiables de suicidio, concluye: “Hay 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”.

* * *

Basten las breves consideraciones que acabo de hacer para forjarnos una idea aproximada de la gran riqueza de contenido que este ideal de Sabio andalusí comporta, las cuales suponen, como se dijo al comienzo, una gran novedad respecto al pensamiento griego, a la vez que abren la puerta a futuros influjos sobre el mundo cristiano español y europeo posteriores.

⁵⁷Avempace, *El Régimen del solitario*, op. cit., p. 97-99.