

# HOMBRE Y MUERTE EN EL ISLAM

## O DE CÓMO LA MUERTE DE SÓCRATES FUE OBJETO DE CONSIDERACIÓN EN LA CIVILIZACIÓN ÁRABE-MUSULMANA.

Dr. Rafael Ramón Guerrero\*

RESUMO – A la muerte, que afecta a todo hombre, alude en numerosas ocasiones el Corán. Quizá por ello pronto se planteó en el mundo islámico la cuestión del suicidio y de la muerte voluntaria. Desde el siglo IX, este problema se convirtió en objeto de consideración, provocado por el impacto de la filosofía antigua: parece que la figura de Sócrates ejerció un cierto influjo a través de las versiones que de su muerte, aceptada voluntariamente, llegaron al mundo islámico y fue motivo de reflexión por parte de muchos pensadores.

PALAVRAS-CHAVE – Islam. Sócrates. Muerte voluntaria. Suicidio.

ABSTRACT – At several times, the Koran mentions the death that affects all men. Perhaps that was the reason why the question of suicide and of voluntary death arose very soon in the Islamic world. From the century IX, this problem became object of consideration, caused by the impact of the Ancient Philosophy: it seems that Socrates' figure exercised a certain influence through the versions of his death, accepted voluntarily, which arrived to the Islamic world. Socrates' death favoured the reflection among many Muslim thinkers.

KEY WORDS – Islam. Socrates. Voluntary death. Suicide.

Partiendo de la afirmación que el humanista italiano Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) hace en su *Oratio de hominis dignitate* de que ha leído en el “sarraceno Abdalah” la idea de que lo más admirable del mundo es el hombre,<sup>1</sup> señala en un artículo reciente<sup>2</sup> cómo el Islam podría haber sido una de las fuentes que sugirió a Pico su idea de la excelencia y dignidad del hombre y cómo Occidente pudo recuperar este concepto a través de algunos textos árabes e islámicos. Planteaba a continuación algunas cuestiones, tales como si el Islam ha sido entonces defensor de la grandeza y nobleza del hombre, si esta concepción colisiona con la idea general de que el hombre no es más que un ser sometido<sup>3</sup> a la volun-

\* Catedrático de Filosofía Medieval y Árabe Universidad Complutense. Madrid.

<sup>1</sup> Giovanni Pico della Mirandola: *Opere*, a cura di E. Garin, Firenze, 1942. Trad. esp. *De la dignidad del hombre*, trad. Luis Martínez Gómez, Madrid, 1984, p. 103.

<sup>2</sup> R. Ramón Guerrero: “La idea del ‘hombre perfecto’ en el Islam”, en José António de C. R. de Souza (org.): *Idade Média: Tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, EST, 2006, 347-354.

<sup>3</sup> Es lo que significa etimológicamente el participio activo de la forma cuarta de la raíz *s-l-m*, es decir, *muslim*, “musulmán”. El nombre de acción de la misma raíz y en la misma forma cuarta, *Islâm*, significa “sometimiento”.

VERITAS	Porto Alegre	v. 52	n. 3	Setembro 2007	p. 36-46
---------	--------------	-------	------	---------------	----------

tad de Dios, carente por tanto de libertad y autonomía, y, en fin, si el Islam fue una religión creadora de una cultura en la que la dignidad del ser humano se proclamó de manera firme y decidida. Mostraba a continuación de qué manera el Islam ha entendido, desde sus orígenes como religión revelada, al hombre y cómo propició la idea de que éste posee una dignidad superior a la de todas las demás criaturas, favoreciendo el desarrollo del concepto de “Hombre perfecto”.

Resumiendo lo expuesto en ese trabajo, quiero destacar que las ideas más importantes en relación al hombre expresadas por el Islam son las de que el hombre es el ser más excelente creado por Dios, que es considerado sucesor o vicario de Dios en la tierra por su capacidad intelectual,<sup>4</sup> que es libre y responsable de sus actos,<sup>5</sup> según se afirma en distintos pasajes coránicos, aunque otros sostengan la negación de la libertad y la consecuente afirmación de la predestinación humana.<sup>6</sup> El problema de la libertad humana se planteó en los mismos orígenes del Islam<sup>7</sup> y los propios filósofos contribuyeron a él afirmando el principio de la libertad humana. Pero no se trata de repetir aquí cuanto en aquel artículo ya se ha expuesto.

Vinculada a la cuestión del hombre está también la visión de la muerte. La muerte no es sino el momento en que el hombre deja la vida de este mundo (*dun-yâ*), una vida que no es «más que falaz y breve deleite»,<sup>8</sup> para retornar a la otra vida (*al-âkhira*): «Cada uno gustará la muerte. Luego, seréis devueltos a Nosotros».<sup>9</sup> Es el final del camino que el hombre recorre durante su vida como peregrinación hacia el más allá y por lo que el hombre se convierte en viajero,<sup>10</sup> como continuamente recuerda el Libro revelado: el hombre es un caminante al que hay que acoger con hospitalidad: «Te preguntan qué deben gastar. Di: “Los bienes que gastéis que sean para los padres, los parientes más cercanos, los huérfanos, los necesitados y el viajero. El bien que hacéis Dios lo conoce perfectamente».<sup>11</sup> El momento de la muerte es un instante que depende de Dios: «Dios da la vida y da

---

<sup>4</sup> “Él es Quien os ha puesto como sucesores (*khalâ'if*) en la tierra y Quien os ha distinguido en categoría a unos sobre otros, para probaros en lo que os ha dado” (*Corán*, 6:165).

<sup>5</sup> Frente a los demás seres creados, el sometimiento del hombre es considerado como algo voluntario por el propio Corán: “Quienes están en los cielos y en la tierra se someten (*aslama*) a Dios voluntariamente o a la fuerza” (*Corán*, 3:83). “Ninguna coacción en la religión” (*Corán*, 2:256). “[Oh gentes! Ciertamente la verdad os ha llegado de vuestro Señor. Por tanto, quien está en el buen camino no es más que por sí mismo; quien se extravía, no se extravía más que para su propio detrimento” (*Corán*, 10:108). “La verdad emana de vuestro Señor. Quien quiera que crea; quien quiera, que no crea” (*Corán*, 18:29).

<sup>6</sup> “Di: ‘Sólo podrá ocurrirnos lo que Dios haya predestinado’. Él es nuestro Dueño” (*Corán*, 9:51). “Quien posee el dominio de los cielos y de la tierra no ha adoptado un hijo, ni tiene asociado en el dominio, lo ha creado todo y lo ha determinado por completo” (*Corán*, 25:2).

<sup>7</sup> Cf. Chikh Bouamrane: *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (Solution Mu'tazilite)*, París, Vrin, 1978.

<sup>8</sup> *Corán*, 3:185.

<sup>9</sup> *Corán*, 29:57.

<sup>10</sup> Cf. R. Ramón Guerrero: “Caminos de conocimiento, caminos de salvación en el Islam”, *Filosofía del camino y el camino de la filosofía*, *Actas V Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, ed. M. Agís Villaverde y J. Ríos Vicente, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2003, pp. 145-161.

<sup>11</sup> *Corán*, 2:215.

la muerte». <sup>12</sup> «Cuando le vence a uno su plazo, Dios no le concede prórroga». <sup>13</sup> El *Corán* recomienda al hombre estar preparado para esa ocasión : «¡Hijos míos! Dios os ha escogido esta religión. Así, pues, no muráis sino sometidos a Él (*fa-lâ tamûtunna illâ wa-antum muslimûn*)». <sup>14</sup> «Cada uno gustará la muerte, pero no recibiréis vuestra recompensa íntegra hasta el día de la Resurrección (*yaum al-qiyâma*)». <sup>15</sup> Por esta razón, también el texto revelado pide al hombre que demande a Dios que le guíe por el camino recto, que, según muchos comentaristas, no es sino el Islam mismo: el hombre, si quiere salvarse, debe seguir la senda del Islam. La muerte, por consiguiente, no depende del hombre, sino que es dada por Dios.

Reflexión especial merece un determinado tipo de muerte, el que se podría llamar la “muerte voluntaria”, aquella que es aceptada libremente, bien cuando es impuesta desde fuera o bien cuando obedece a una decisión propia y personal. Esta cuestión se torna más actual cuando se piensa en los acontecimientos que en los últimos años tienen lugar en el mundo islámico, principalmente el ataque suicida contra las Torres Gemelas de Nueva York y los desesperados comandos que en Israel y Palestina con harta frecuencia realizan acciones suicidas, según recogen los medios informativos. A propósito de estos sucesos, se han oído voces preguntándose sobre el problema de la muerte en el Islam y si el suicidio es una acción no sólo permitida sino favorecida por la propia legislación religiosa.

Numerosos han sido los críticos que han recordado cómo una acción tal tiene una larga historia en el mundo islámico, especialmente entre la secta ismaelí de los Nizaríes, que se establecieron, a finales del siglo XI, en la montaña de Alamut <sup>16</sup> y en otros lugares de Irán y, más tarde, en el siglo XII, en distintas fortalezas de Siria, en especial en la de Missyaf. <sup>17</sup> De ellos se dice <sup>18</sup> que tomaban *hashîsh*, término del que habría derivado la palabra “asesinos” (*hashâshîn*, “los que toman *hashîsh*”) – según una etimología muy difundida, pero que ha sido puesta en duda <sup>19</sup> –, hierba que les inducía a la visión del paraíso, que les disponía para entregarse a la causa del grupo como mártires y que hacía surgir de ellos mismos la feroz determinación de utilizar el asesinato para alcanzar sus fines: son los *fi-dâ'iyûn*, los *fedayines*, “los que se sacrifican”, “los que dan la vida por algo”.

---

<sup>12</sup> *Corán*, 3:156.

<sup>13</sup> *Corán*, 63:11.

<sup>14</sup> *Corán*, 2:132.

<sup>15</sup> *Corán*, 3:185.

<sup>16</sup> Fortaleza en el norte de Irán, en los montes Elburz, cerca de la ciudad de Qazwin.

<sup>17</sup> Cerca de esta fortaleza, en la cima de una montaña, Rashid al-Din Sinan (m. 1193), jefe carismático de los nizaríes sirios, estableció su retiro y lugar de oración. Los Cruzados lo llamaban el “Viejo de la Montaña” y fueron cronistas cruzados los primeros en recoger información sobre estos nizaríes, quedando muy impresionados por la conducta de auto-inmolación de que hacían gala los *fi-dâ'iyûn*. Marco Polo hace referencia a ellos igualmente.

<sup>18</sup> Como leyenda ha sido considerada por F. Daftary: *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*, Londres, I. B. Tauris, 1994. donde trata de mostrar cómo se trata sólo de una leyenda creada por los cruzados.

<sup>19</sup> Cf. H. Corbin: *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964, p. 137.

Otras interpretaciones de *fedayín* los convierten en una especie de guerrilleros, de pequeño ejército muy disciplinado, dedicado a enfrentarse a ejércitos superiores.<sup>20</sup>

La cuestión del suicidio en el Islam fue estudiada hace ya tiempo por F. Rosenthal,<sup>21</sup> con gran profusión de datos y menciones de casos de suicidio. Incluía una lista cronológica, que se inicia con el primer hecho conocido en el Islam, durante el año 644, en el que el califa 'Umar fue matado y su asesino se quitó la vida con su propia cimitarra, aunque de éste se ha dicho que era cristiano o mago y no musulmán. F. Rosenthal hace un estudio de diversos pasajes coránicos que parecen contradecir una opinión común según la cual la actitud del Islam hacia el suicidio sería totalmente negativa. Estos pasajes, interpretados por algunos como aceptación del suicidio, son los siguientes: «Moisés dijo a su pueblo: “¡Pueblo! Habéis sido injustos con vosotros mismos al coger al becerro. ¡Volveos a vuestro Creador y mataos a vosotros mismos (*fa-aqtulû anfusa-kum*)! Esto es mejor para vosotros a los ojos de vuestro Creador. Así se aplacará. Es el Indulgente, el Misericordioso”». <sup>22</sup> «Si les hubiéramos prescrito: “¡Mataos a vosotros mismos (*uqtulû anfusa-kum*)!” o “¡Salid de vuestros hogares!””, no lo habrían hecho salvo unos pocos de ellos». <sup>23</sup> F. Rosenthal concluye, sin embargo, que no hay ninguna evidencia de que Mahoma se hubiera ocupado del problema del suicidio por medio de la revelación divina. <sup>24</sup> Estudia a continuación algunos *hadices*,<sup>25</sup> cuya autoridad no dejan lugar a dudas sobre la actitud religiosa oficial del Islam, según la cual el suicidio es un acto ilegal, reconocido así por la tradición teológica: quien se suicide será condenado y repetirá continuamente en el infierno la acción por la que él mismo se había matado. <sup>26</sup> Reúne después algunas referencias que encuentra en colecciones de proverbios o en literatura, donde la idea de matarse aparece en expresiones figurativas, que indican que el suicidio no estaba ausente de la mente musulmana,<sup>27</sup> y señala que desde el siglo IX el problema del suicidio se convirtió en objeto de consideración y de reflexión, provocado por el impacto de la filosofía antigua y por la correspondiente disminución de la influencia religiosa. Aquí es

---

<sup>20</sup> Cf. B. Lweis: *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, Londres, 1967, p. 130.

<sup>21</sup> “On Suicide in Islam”, *Journal of the American Oriental Society*, 66 (1946) 239-259.

<sup>22</sup> *Corán*, 2:54

<sup>23</sup> *Corán*, 4:66.

<sup>24</sup> F. Rosenthal: Art. cit., p. 243.

<sup>25</sup> Dichos atribuidos a Mahoma.

<sup>26</sup> Recoge el maestro Asín Palacios una tradición del siguiente tenor: «Al que se mata a sí mismo con un cuchillo acuchillarle han los ángeles en los valles del infierno con aquel mismo cuchillo, durante toda la eternidad, sin esperanza de salvación... A cada cuchillada, al ser degollado, una sangre más negra que el alquitrán brotará y fluirá de su garganta; pero en seguida, su cuerpo tomará a integrarse como era, para ser de nuevo degollado eternamente», M. Asín Palacios: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 3ª ed., Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1961, p. 161. Sobre el suicidio en la España musulmana, cf. H. Pérès: *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, traducción [del original francés] de M. García-Arenal, Madrid, Hiperión, 1983, pp. 467-469, donde recoge el caso del intento de suicidio frustrado realizado por 'Abd al-Rahmán Sanchol, el hijo del caudillo Almanzor, y de la idea expresada (“¡Un veneno me sería más fácil de tragar que tal vergüenza!”) por al-Mu'tamid de Sevilla cuando los almorávides conquistaron su reino.

<sup>27</sup> F. Rosenthal: Art. cit., p. 247.

donde aparece la figura de Sócrates, que no dejó de ejercer un cierto influjo a través de las versiones que de su muerte llegaron al mundo islámico.<sup>28</sup> Ciertamente, la muerte de Sócrates no fue un suicidio, sino una muerte voluntaria en el sentido antes apuntado de haber aceptado lo decidido por un tribunal y haber renunciado a rebelarse contra esa sentencia.

Según el testimonio de Platón, Sócrates accedió voluntariamente a su condena a muerte, rechazando incluso la propuesta que le hizo Critón cuando Sócrates se encontraba en la cárcel y aquél le había visitado muy de mañana.<sup>29</sup> A la exigencia de Critón, que le pide que se salve,<sup>30</sup> para lo cual le propone sobornar a los calumniadores,<sup>31</sup> Sócrates responde con el argumento de que lo importante no es sólo vivir, sino vivir bien, lo que implica actuar justamente, acatando las leyes de la ciudad y la decisión del jurado.<sup>32</sup> Lo que obliga a Sócrates a aceptar voluntariamente la muerte a la que ha sido condenado es un pacto con la ley.<sup>33</sup> En otro diálogo, el *Fedón*, Platón narra la conversación que tuvo lugar en la prisión de Atenas el día de la ejecución de Sócrates, centrada en el problema de la inmortalidad que, admitida por Sócrates, significa para él la obtención de mayores bienes si quien muere se ha dedicado a la filosofía.<sup>34</sup> La aceptación de la muerte queda patente en una de sus últimas frases: «Pienso que nada voy a ganar bebiendo un poco más tarde, nada más que ponerme en ridículo ante mí mismo, apegándome al vivir y escatimando cuando ya no queda nada»,<sup>35</sup> pero, sobre todo, en la gran templanza y serenidad de ánimo que mostró cuando increpó a sus amigos y discípulos, en el momento en que éstos prorrumpieron en llantos: «He oído que hay que morir en un silencio ritual. Conque tened valor y mantened la calma».<sup>36</sup>

La muerte voluntaria de Sócrates fue conocida en el mundo árabe. El filósofo fue considerado, además de padre de la filosofía y de la sabiduría, como un paradigma de conducta religiosa y ética. Se cree que las obras de Platón, a diferencia de lo que ocurrió con Aristóteles, cuyos textos fueron vertidos al árabe y se han conservado hasta hoy, no lo fueron, por el hecho de que ninguna de ellas se haya conservado en árabe. Sin embargo, hoy se sabe que algunos diálogos, entre ellos

---

<sup>28</sup> Sobre Sócrates en el mundo árabe véase la obra de I. Alon: *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*, Leiden, Brill, 1991.

<sup>29</sup> *Critón*, 43 a.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 44 b: «Querido Sócrates, todavía en este momento hazme caso y sálvate».

<sup>31</sup> *Ibidem*, 45 a-b: «Tampoco es mucho el dinero que quieren recibir algunos para salvarte y sacarte de aquí. ¿No ves qué baratos están estos sicofantes y que no sería necesario gastar en ellos mucho dinero? Está a tu disposición mi fortuna que será suficiente, según creo».

<sup>32</sup> *Ibidem*, 48 b – 54 d.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 50 c: «¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad?».

<sup>34</sup> *Fedón*, 63 e – 64 a: «Quiero daros a vosotros, mis jueces, mis jueces, la razón de por qué me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera».

<sup>35</sup> *Ibidem*, 117 a.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 117 d-e.

los dos antes citados, el *Critón* y el *Fedón*, fueron traducidos al árabe.<sup>37</sup> Pero, además, los biógrafos<sup>38</sup> han relatado la muerte de Sócrates, en narración basada en esos dos diálogos, pues la exposición parece ser una combinación de partes del *Fedón*, de una paráfrasis del *Critón* y de alguna otra fuente griega.<sup>39</sup>

Además de las informaciones que proporcionan los biógrafos, existe un texto que tuvo amplia difusión y contribuyó al conocimiento de la muerte voluntaria de Sócrates. Se trata del escrito atribuido en algunos manuscritos a Aristóteles, pero en otros a Sócrates, titulado en árabe *Risâlat al-tuffâha*<sup>40</sup> y conocido en su versión latina medieval como *Liber de pomo*,<sup>41</sup> esto es, *Libro de la manzana*, que tiene como modelo el *Fedón* platónico. El título deriva de la manzana que Aristóteles sostiene en la mano, cuya fragancia es aspirada por el filósofo en su lecho de muerte, dándole vigor y permitiendo que su vida se prolongue, manifestando así su fe en la creencia popular de que la fragancia de la manzana posee una fuerza especial para fortalecer y sostener la vida. Al final del diálogo, simbolizando que todo acabó, la manzana cae de sus manos y Aristóteles muere.<sup>42</sup>

En el libro se habla del suicidio, pero con notables diferencias entre la versión árabe y la latina. En la árabe, el suicidio es recomendado como medio para precipitar el logro de la sabiduría en el hombre perfecto y se habla de que para el verdadero filósofo la muerte no es algo perjudicial: Abraham es nombrado como ejemplo de hombre que podría haberse matado de manera justificada. Sin embargo, en la versión latina – y también en la hebrea – se argumenta que el hombre no pertenece a sí mismo sino a los dioses y que el alma está en nuestro cuerpo como

---

<sup>37</sup> Cf. A. Badawi: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1968, pp. 35-37.

<sup>38</sup> Ibn al-Qiftî: *Ta'rikh al-hukamâ'*, ed. J. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlag, 1903, pp. 199-206; Ibn Abî Usaybi'a: *'Uyûn al-anbâ' fi tabaqât al-atibbâ'*, ed. N. Rida, Beirut, 1965, pp. 73-75.

<sup>39</sup> Cf. I. Alon: *O. c.*, pp. 75-76.

<sup>40</sup> Existen los siguientes manuscritos de la obra: 1) El Cairo, atribuido a Sócrates e interrumpido bruscamente al final del diálogo, ha sido editado por A. S. al-Nashâr y A. al-Shirbîni: *Fidûn wa-Kitâb al-tuffâha al-mansûb li-Suqrât*, El Cairo, 1974, p. 6, 218-231. 2) El segundo, en una obra manuscrita de D. Santillana, atribuido a Aristóteles, también ha sido editado por los anteriores, pp. 6, 218-220, 233-249. 3) Damasco, *Kitâb Suqrât al-hakîm al-ma'rûf bi-l-tuffâha qâla-hu 'inda wafâti-hi* (*Libro de Sócrates el sabio, conocido por La manzana, pronunciado en la hora de su muerte*), editado por A. Z. Jayrallah: "Kitâb al-tuffâha", *Al-Muktataf*, 55 (1919, 475-484, y 56 (1920) 18-22, 105-110, 217-221, 295. 4) Istanbul Köprülü 1608, versión completa titulada *Al-risâla al-ma'rûfa bi-l-tuffâha li-Aristâtâlis*. 5) El más completo y digno de fe es el de la biblioteca Nuri Osmaniye, n.º 4931, fechado en 674/1275. Comienza. *Haqîhi al-risâla al-mawsûma bi-l-tuffâha*. Le siguen las palabras: *balaga-nâ anna-hû lammâ hadara Aristûtâlis al-mawta...* ("Hemos sabido que cuando Aristóteles se encontraba a punto de morir..."). 6) Kabul, *Risâlat al-tuffâha li-Aristâtâlis al-hakîm*, sin más datos.

<sup>41</sup> Pseudo-Aristóteles: *The Apple or Aristotle's death (De pomo sive De morte Aristotilis)*, translated from the Latin by M. Rousseau, Milwaukee, Wisc., Marquette University Press, 1968. Reciente traducción al portugués: Pseudo-Aristóteles: *De pomo sive De morte Aristotelis. Sobre a maçã ou Sobre a morte de Aristóteles*, Apresentação, introdução, revisão técnica e notas de Jan G. J. Ter Reegen. Tradução de Jan Gerard Joseph ter Reegen e Nabupolosar Alves Feitosa, Fortaleza, Ed. UECE, 2006. En esta obra se traducen al portugués las dos versiones existentes, la hebraico-latina, pp. 69-95 y la árabe-persa, pp. 97-124.

<sup>42</sup> Trad. portuguesa citada, pp. 95 y 124, según la distinta versión.

un guardián, por lo que no se debe buscar la muerte voluntariamente<sup>43</sup> y que, como el propósito de esta vida es alcanzar gradualmente la perfección filosófica a través de la negación de sí, el imperfecto debe vivir toda su vida.<sup>44</sup>

El mismo *Fedón* influye también en la breve referencia a la vida de Sócrates que hace Abû l-Hasan al-‘Âmirî, escritor del siglo X (m. 992), en su obra *Kitâb al-amad ‘alâ l-abad (Sobre la eternidad)*,<sup>45</sup> en la que se ocupa de la actitud que ha de mantener el hombre inteligente ante la muerte, basándose en la discusión socrática del *Fedón*: «¿Por qué a quienes han obtenido la sabiduría se les prohíbe aniquilar sus espíritus y dar muerte a sus cuerpos?».<sup>46</sup> La respuesta que da es que nadie tiene derecho a romper o destrozarse lo que otro ha hecho: el hombre está sometido al decreto del Señor, su Creador, por lo que el suicidio no es correcto.

En la tradición de los filósofos árabes, también Sócrates fue objeto de consideración. Se sabe que al-Kindî (m. ca. 870) fue de los primeros que en el mundo árabe se ocupó de Sócrates y consagró a éste algunas obras, mencionando los biógrafos un cierto número de tratados, de los que sólo han subsistido dos muy breves, *Fî Alqibiâdis wa-Suqrât (Alcibiades y Sócrates)*, sólo conservado en un manuscrito en Estambul,<sup>47</sup> y *Alfâz Suqrât (Palabras de Sócrates)*,<sup>48</sup> en el que mezcla dichos atribuidos a Sócrates en la tradición literaria con supuestos pensamientos de Diógenes el Cínico y donde el miedo irracional a la muerte es subrayado, pues se pone en boca de Sócrates que la muerte voluntaria lleva a la vida: «La muerte es de dos clases: natural y voluntaria. Respecto a quien se mata a sí mismo con una muerte voluntaria, la muerte natural le es vida».<sup>49</sup>

Al-Fârâbî (m. 950) aborda el problema de la muerte voluntaria cuando expone la filosofía de Platón en su obra titulada *Falsafat Aflâtûn (La filosofía de Platón)*, basándose en la *Apología de Sócrates* y en el *Fedón*. Según al-Fârâbî, Platón investiga en estos textos si el hombre debe preferir el bienestar y una vida de ignorancia, con un comportamiento vil y unas malas acciones, o no; si tal modo de vida en el hombre se distingue del modo de vida de los animales, etc., en fin, si el hombre debe preferir la vida o la muerte: «Investigó estas cosas en dos de sus libros, uno es el *Alegato de Sócrates contra los atenienses* y el segundo es su libro llamado *Fedón*. Ha explicado que ante esta vida es preferible la muerte y que de esta vida no le adviene al hombre más que dos condiciones: o por medio de ella

---

<sup>43</sup> Pseudo-Aristóteles: *The Apple or Aristotle's death (De pomo sive De morte Aristotilis)*, p. 63: «Aristóteles: Mi debilidad de vida no me induce a convocar a la muerte yo mismo, antes de que ella venga a mí. – Zenón: Sabemos que los amigos se esfuerzan por ver al amigo a quien no han visto; si tú amas la muerte, ¿qué te impide su buscarla antes de que ella te busque a ti? – Él contestó: La muerte no es una amiga, sino un puente que los hombres deben pasar antes de llegar a lo que desean y aman».

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>45</sup> La traducción literal exacta sería *La duración para siempre*.

<sup>46</sup> *Kitâb al-amad*, ed. E. K. Rowson: *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate*, New Haven, 1988, p. 98.

<sup>47</sup> Ms. Köprülü 1608, fols. 21v-22r. Cf. I. Alon: *O. c.*, p. 178.

<sup>48</sup> Editado por M. Fakhri: “Al-Kindî wa-Suqrât”, *Al-Abhâth*, 16 (1963) 23-34.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 30.

sólo obtiene acciones bestiales o acciones que son peores que las acciones bestiales...<sup>50</sup> Por eso vio que la vida y el vivir de quien no investiga no es la vida de un hombre y que es indiferente morir o elegir la muerte a la vida, tal como hizo Sócrates. Pues cuando éste supo que no podía vivir en el futuro sino según opiniones falaces y comportamientos viles, prefirió morir a vivir».<sup>51</sup> Este pasaje, según sugiere F. Rosenthal,<sup>52</sup> debió estimular la discusión sobre el suicidio en el Islam.

A lo largo del siglo X, dos autores muy unidos entre sí, al-Tawhîdî (932-1023) y Miskawayh (ca. 936-1030), afirmaron la ilicitud del suicidio, tanto desde el punto de vista religioso como lógico, pues quien se estrangula o mata por temor a una vida indigente merece más ser llamado cobarde que no valiente.<sup>53</sup>

Pero conviene detenerse en un grupo de pensadores, conocidos por el nombre de *Ikhwân al-Safâ'* o *Hermanos de la Pureza*, que vivieron en el siglo X y que fueron autores de un conjunto de escritos, agrupados bajo el título de *Rasâ'il*, esto es, *Epístolas*, que constituyen una auténtica enciclopedia del saber, cuyo contenido va desde las matemáticas, la música, la mineralogía y la botánica hasta la lógica, la filosofía y la teología. Está compuesta por cincuenta y una epístolas, que suelen comenzar con las expresiones "Sabe, ¡oh hermano!", o "Sabed, ¡oh hermanos!", a las que se les ha añadido posteriormente una más, dedicada a la magia y a los talismanes, resultando con ello un total de cincuenta y dos epístolas.<sup>54</sup>

Tomando como punto de partida las opiniones, a veces contradictorias, de diversos autores musulmanes medievales,<sup>55</sup> se ha discutido bastante sobre la personalidad de los autores de estas *Epístolas*, que son de procedencia shî'î, ismaelíes para unos e imamíes para otros.<sup>56</sup> Se ha creído también que constituyeron una secta secreta y esotérica, cuya doctrina estaría expuesta en esas *Epístolas*, que habría inspirado el ideal de los Nizaríes de Alamut, por sus doctrinas sobre el gobierno del Imâm, en lugar del Califa sunní. El autor antes mencionado, al-Tawhîdî, los describe como formando una asociación que se dedicaba al cultivo de las artes y las ciencias; menciona los nombres de los "asociados" y la define como una agrupación vinculada entre sí por una relación armoniosa que se profesó «amistad sincera, se reunió por la santidad, la pureza y el buen consejo. Se dieron a sí mismos una doctrina; sostuvieron que por medio de ella llegarían a obtener el favor de Dios y su paraíso. A saber, dijeron que la Ley religiosa ha sido mancillada

---

<sup>50</sup> En *Kitâb al-siyâsa* y en *Kitâb al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa'âda*, al-Fârâbî habla del hombre bestial, cf. Al-Fârâbî: *Obras filosófico-políticas*, trad. e introd. R. Ramón Guerrero, Madrid, Debate - CSIC, 1992, p. 55. Al-Fârâbî: *El camino de la felicidad*, trad. e introd., R. Ramón Guerrero, Madrid, Ed. Trotta, 2002, p. 62.

<sup>51</sup> *Falsafat Aflâtûn*, ed. A. Badawi: *Aflâtûn fî -l-Islâm*, Teherán, 1974, pp. 21-23.

<sup>52</sup> Art. cit., p. 248.

<sup>53</sup> Cf. Miskawayh: *Traité d'éthique*, trad. française. M. Arkoun, Damasco, Institut Français de Damas, 1969, p. 169. El traductor indica en nota que Tawhîdî planteó la cuestión del suicidio a Miskawayh y éste respondió que era el resultado de una impulsividad procedente de la facultad irascible, que la facultad racional no es capaz de refrenar.

<sup>54</sup> Edición: *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*, Beirut, 4 vols., 1957.

<sup>55</sup> Cf. A. L. Tibawi: "Ikhwân as-Safâ' and their Rasâ'il", *Islamic Quarterly*, 2 (1955) 28-46.

<sup>56</sup> Cf. A. Baussani: *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 1978, pp. 13-18.



por necedades y confundida por errores y que la única manera de purgarla y purificarla era por medio de la filosofía; es decir, porque ella contiene la sabiduría propia de la creencia y la exigencia propia del dictamen basado en las fuentes. Afirmaron que, cuando la filosofía griega (*al-falsafa al-yûnâniyya*) y la Ley religiosa árabe (*al-sharî'a al-'arabiyya*) se unan, se alcanzará la perfección. Compusieron cincuenta *Epístolas* sobre todas las partes de la filosofía, la teórica y la práctica; hicieron un índice exclusivo para ellas y las llamaron *Epístolas de los Hermanos de la Pureza y de los Amigos de la Lealtad*. Mantuvieron ocultos sus nombres, pero las difundieron entre los copistas y las mostraron a la gente. Declararon que no hacían esto sino para buscar la faz de Dios, loado y ensalzado sea, y conseguir su favor, a fin de librar a los hombres de las opiniones corruptoras que perjudican a las almas, de las creencias perniciosas que dañan a sus poseedores y de las acciones reprehensibles que llevan a la desgracia a quienes las hacen. Llenaron estas *Epístolas* de proposiciones religiosas, de parábolas referentes a la Ley religiosa, de palabras tolerables y de caminos que provocan ambigüedad». <sup>57</sup>

La doctrina, además de una gran aportación islámica, está compuesta eminentemente de elementos filosóficos griegos y gnósticos, a los que se añaden otros de origen iranio e indio, con citas y narraciones bíblicas y textos rabínicos. La filosofía griega está presente a través de Pitágoras y los pitagóricos, Platón, Aristóteles y, sobre todo, los neoplatónicos, cuyo pensamiento es fuente fundamental y predominante <sup>58</sup> en la doctrina de las *Epístolas*, aunque ningún autor de este movimiento sea citado, salvo Porfirio y su *Isagoge*. Hay también una clara influencia del hermetismo y del neopitagorismo. <sup>59</sup>

La cuarta parte de la obra está consagrada a las ciencias jurídicas y religiosas (*al-'ulûm al-nâmûsiyya wa-l-shar'iyya*). La tercera epístola de esta cuarta parte, correspondiente a la epístola número cuarenta y cuatro del total, está dedicada al estudio de la creencia (*al-i'tiqâd*) de los Ikhwân y de la doctrina de los "divinos" (*maḍhab al-rabbâniyyîn*). Esencial en la fe es seguir los preceptos de los Profetas y sus leyes; éstos son médicos del alma. Todos ellos han dado ejemplos que hay que imitar, en especial al Profeta Muhammad y su familia (*ahl bayt nabîna*), <sup>60</sup> quienes aceptaron la opinión de la permanencia del alma, para lo cual no dudaron en «entregar sus cuerpos a la muerte el día de Karbalâ». <sup>61</sup> El fundamento de esta opinión se encuentra a lo largo de todas las *Epístolas*: la idea de que el hombre es un prisionero en este mundo, del que debe liberarse a través del conocimiento.

Los Ikhwân mostraron una actitud positiva hacia la herencia de la antigüedad, considerando que en la sabiduría de los antiguos había una cierta expresión válida

<sup>57</sup> Abû Hayyân al-Tawhîdî: *al-Imtâ' wa-l-mu'âna* («Para disfrute y solaz»), ed. A. Amin y A. al-Zayn, El Cairo, 3 vols., 2ª ed., 1953, vol. II, p. 5.

<sup>58</sup> I. R. Netton los llama "neoplatónicos musulmanes" en *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Londres, George Allen & Unwin, 1982.

<sup>59</sup> Cf. Y. Marquet: "Sabéens et Iḥwân as-Safâ'", *Studia Islamica*, 25 (1976) 77-109.

<sup>60</sup> Literalmente, "la gente de la casa de nuestro Profeta", *Rasâ'il*, vol. IV, p. 33.

<sup>61</sup> *Ibidem*. Hace alusión a la muerte de al-Husayn, nieto del Profeta Muhammad e hijo del Califa 'Alî, en la batalla de Karbalâ en el año 680.

de la verdad. Por ello, en su jerarquía, a los grandes Profetas sucedieron los filósofos y sabios “divinos” (*al-falâsifa al-hukamâ’ al-muta’allihîn*), principalmente Pitágoras y Sócrates, que dieron ejemplos similares a los de los Profetas por sostener la misma opinión acerca de la subsistencia del alma. Es lo que explica la amplia referencia a Sócrates que hacen, muchas veces para apoyar doctrinas propias. El estudioso de estas Epístolas Y. Marquet ha señalado cómo en algunas de ellas, tras una primera lectura, se percibe un eco lejano del *Fedón*, obra que es citada dos veces por su título, y ha constatado la fascinación que los autores de la obra sintieron por Sócrates, puesto como ejemplo de hombre que se somete a la Ley y que mostró con su actitud final cómo la muerte del cuerpo representa la vida del alma.<sup>62</sup>

En efecto, en esa Epístola tercera de la cuarta parte se subraya el valor de Sócrates al enfrentarse a la muerte: «Sócrates entregó su cuerpo a la destrucción (*talaf*), que obtuvo bebiendo el veneno (*al-summ*) de manera voluntaria (*ijtiyâ-ran*)». <sup>63</sup> Tras ofrecer un relato de su muerte, la Epístola expone cómo Sócrates fue condenado por sus jueces y se negó a huir para no infringir la ley,<sup>64</sup> aceptando la muerte. «Se le dijo: ‘Tú has sido tratado injustamente; podrías librarte de la muerte por medio de un rescate con riquezas o huyendo’. Él expresó: ‘Temo que la ley me diga mañana: ¿Por qué has huido de mi juicio, Sócrates?’. Le dijeron: ‘Respóndele: Porque me has tratado injustamente’». <sup>65</sup> Entonces, «Sócrates se dejó llevar a la muerte por esa razón. Luego dijo: ‘La Ley mata a quien desprecia la ley’». <sup>66</sup> Lo que Platón expone en el *Critón* y en el *Fedón*, se une aquí. Cuando iba a tomar el veneno, los filósofos allí presentes comenzaron a llorar; les pidió que no lloraran, porque iba a reunirse con los filósofos y sabios que habían muerto antes que él, pero, sobre todo, porque estaba yendo hacia «nuestros sabios, virtuosos y nobles Hermanos»,<sup>67</sup> en evidente referencia a los autores de las *Epístolas*. «Lloramos por nosotros mismos, porque nos vemos privados de un padre sabio como tú», le respondieron los discípulos.<sup>68</sup>

La muerte de Sócrates representa para los Ikhwân el cumplimiento de algunas de las condiciones que fijan para la fe: la aceptación del destino divino (*al-ridâ’ bi-l-qadâ’*)<sup>69</sup> y la renuncia al mundo y el deseo de la otra vida (*al-zuhd fi l-dunyâ wa-l-ragba fâ l-âkhira*).<sup>70</sup> Apoyan también la misma opinión, según ellos, Pitágoras, Platón y Aristóteles, especialmente en su *Risâla al-tuffâha*, esto es, en el *Libro de*

<sup>62</sup> Y. Marquet: “Socrate et les Ikhwân as-Safâ”, *Journal Asiatique*, 286 (1998) 409-449.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>64</sup> Los autores identifican los términos *nâmûs*, que no es más que una transcripción del griego *nomos*, y *sharî’a*, término que designa con más especificidad la Ley musulmana, religiosa por tanto, *ibidem*, p. 35, línea 5.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 81.

la manzana, atribuido aquí, como se ve, a Aristóteles.<sup>71</sup> Los Ikhwân afirman la huida de este mundo, porque es fuente de males y vicios que alejan del mundo verdadero y de la otra vida: «Has de saber, hermano, que el hombre se ve inclinado por naturaleza a no abandonar el bienestar presente que es pasajero y a no renunciar a él, y a buscar la oculta vida futura y a desearla sólo después de que se le haya mostrado la excelencia de la vida futura sobre la presente. Has de saber que los creyentes, los sabios y los profetas ciertamente renuncian al mundo, abandonan sus efímeros apetitos, desean la otra vida y buscan el paraíso futuro de ella, puesto que se les ha hecho evidente la verdadera realidad (*al-haqīqa*) de la otra vida, pues conocen la excelencia de su paraíso sobre el paraíso de este mundo. Dan testimonio de ella con los ojos de sus corazones, la luz de sus intelectos, tal como los profetas dan testimonio de los asuntos de este mundo por medio de sus sentidos».<sup>72</sup> Así, parece que los Ikhwân sostienen que la muerte es un bien, porque el sacrificio de los cuerpos, su destrucción y aniquilamiento, será útil para la religión y para la propia comunidad de hermanos: «Ésta es la opinión de nuestros virtuosos y nobles hermanos acerca de la ayuda de unos respecto a otros para asistencia de la religión y búsqueda de los medios de vida, pues saben que el perecer de sus cuerpos es una utilidad para sus hermanos en el asunto de la religión y de este mundo».<sup>73</sup>

La muerte voluntaria es, al menos, deseada como liberación de este mundo para alcanzar el otro. ¿Hay que ver en ello una defensa del suicidio? De ser cierta la afirmación de que inspiraron a los nizariés y de que éstos, al menos en Alamut, promovieron el suicidio en pro de la comunidad y de los ideales de ésta, los Ikhwân, en efecto, podrían haber admitido la realidad de la muerte voluntaria. Hay, sin embargo, voces que, como he dicho antes, desmienten esta afirmación y que no ven en toda la historia de Alamut sino una patraña. Lo único cierto es que los fedayines existen aún hoy en el Islam, tanto shí'í como sunní.<sup>74</sup> Por ello, parece que en la historia aún queda mucho por saber y por investigar.

\*\*\*

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 23-23.

<sup>74</sup> Cf. An.M. Delcambre: *L'Islam des interdits*, París, Desclée de Brouwer, 2003, chapitre 3: "L'Islam et l'assassinat politique?".