

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III**

**(HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA)**



**TESIS DOCTORAL**

**Abú Bakr Muhammad B. Zadariyyá Al Rázi: Vida, Pensamiento y  
Obra**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Santiago Escobar Gómez

DIRIGIDA POR

Rafael Ramón Guerrero

**Madrid, 2002**

ABŪ BAKR MUḤAMMAD B.  
ZAKARIYYĀ'  
AL-RĀZĪ: VIDA, PENSAMIENTO Y  
OBRA.

## INDICE.

Prólogo	1
Capítulo 1- Biografía	5
Capítulo 2- El pensamiento de al-Rāzī	21
Capítulo 3- La idea de la transmigración de las almas	29
3.1- La fuente griega	31
3.1.1- Los orígenes presocráticos	32
3.1.1.1- El pitagorismo y Empédocles	43
3.1.2- Platón	70
3.1.3- Von Alexandrien nach Bagdad	85
3.1.3.1- Plotino	85
3.1.3.2- Porfirio	96
3.1.3.3- Los caminos del saber	106
3.1.3.3.1- La herencia de Alejandro	108
3.1.3.3.2- De Atenas a Bagdad	126
3.2- Al-Rāzī y la transmigración de las almas: precisiones últimas	133
3.3- La tradición musulmana e irania	139
3.4- Al-Rāzī y el maniqueísmo	146

Capítulo 4- El mito rāziano	162
4.1- La materia	186
4.2- El tiempo y el espacio	194
Capítulo 5- El Timeo platónico	216
Capítulo 6- El origen iranio	223
Capítulo 7- Etica	239
- Apéndice I: Catálogo de las obras de Abū Bakr al-Rāzī según Ibn al-Nadīm	251
- Apéndice II: Catálogo de las obras de al-Rāzī según al-Bīrūnī	289
- Apéndice III: Catálogo de las obras de Abū Bakr al-Rāzī según Ibn Al-Qiftī	320
- Apéndice IV: Catálogo de las obras de al-Rāzī según Ibn Abī Uṣaybiʿa	343
- Apéndice V: Libro de la conducta filosófica de Abū Bakr al-Rāzī	404
- Bibliografía	426



## PROLOGO.

Lo primero que hemos de decir al inicio del presente trabajo es que nuestro principal objetivo en todo él ha sido, fundamentalmente - aunque no sólo- el de dar por primera vez en lengua castellana una amplia visión del personaje y la obra filosófica de Abū Bakr Zakariyyā al-Rāzī.

Ciertamente, son incontables las obras a él dedicadas desde el punto de vista médico e incluso alquímico, pero semejante sobreabundancia de escritos no se da en lo referente al tratamiento de su pensamiento filosófico. Las razones son varias; la primera de ellas es que la obra filosófica de al-Rāzī ha permanecido prácticamente desconocida y dispersa hasta la edición de sus escritos por Paul Kraus en 1939. Tal edición fue elaborada -en buena parte- a partir de escritos dispersos de nuestro pensador en diversos autores cuya gama abarca desde el biógrafo hasta el polemista. Tal dispersión de su obra y la desaparición de hecho de muchas de ellas se produjo precisamente por causa de una de las más marcadas y características cualidades del pensamiento rāziano: su fuerte contenido racional y racionalizador.

El pensamiento de al-Rāzī fue combatido en su tiempo por toda

clase de salvadores de la fe musulmana, y el éxito de esta lucha fue tal que hoy en día apenas nos han llegado desvaídos retazos de él. Esta es justamente la línea que deseamos seguir para, a partir de tal dificultad, dar cuenta de todo un pensamiento que se presenta como un todo bien ordenado, compacto y coherente, y cuyos intereses abarcan desde la cosmogonía y la metafísica hasta la ética y la física. Un pensamiento en cuyas profundidades sólo podemos hoy asomarnos y admirar en él un valor y una entrega que hacen que precisamente sean tales valores uno de sus principales puntos de interés para el lector actual.

Nuestro interés es, por tanto, únicamente filosófico, y por ello mismo a nadie debe extrañar que hallamos dado de lado -incluso en la bibliografía- al al-Rāzī médico. Nos han interesado y movido únicamente aquellas obras que presentan algún aspecto de interés desde el punto de vista filosófico. Partiendo de la edición de Kraus hemos tomado como excusa un aspecto de su pensamiento que, por lo peregrino y lo curioso -la transmigración de las almas- hemos creído que podría ayudarnos a dilucidar y descubrir las fuentes de su pensamiento y los posibles caminos que estas primitivas fuentes tuvieron que sortear hasta llegar a él. Es pues nada más una excusa, un pre-texto, y como tal debe de ser tomado, sin que nosotros le otorguemos por ello a la idea de la transmigración de las almas una posición central en el conjunto de su filosofía. En todo caso, si se desea

encontrar alguna idea básica en todo el desarrollo del presente trabajo búsquese más bien esta: nuestro convencimiento de que al-Rāzī, si bien siendo ya un individuo culturalmente islámico, es en su talante filosófico y vivencial todavía un individuo en el que perviven numerosas actitudes que le permiten entroncar con un pasado clásico (en un sentido helénico), y que es precisamente este convencimiento apoyado por las páginas que a continuación siguen los que nos permiten afirmar que, a pesar de todo, es al-Rāzī un filósofo -tal vez último- de una antigüedad tardía que, en sus últimos estertores, llega y pervive hasta él y en él.

El sistema de transcripción utilizado es el seguido por las revistas *AL-ANDALUS* y *AL-QANTARA*.

Por último quisiéramos agradecer al Instituto Hispano-árabe de Cultura la utilización de su biblioteca y de cuantas ayudas nos han facilitado, agradecimiento que se hace extensivo a Dña.Rosa Kuhne Brabant y D.Josep Puig Montada por habernos proporcionado material y consejo en todo momento. También queremos mostrar nuestra gratitud a Dña.María Jesús Carnicero Moreno, a D.Francisco Javier Montiel Alafont y a D.Fernando Escobar Gómez por su generosidad y paciencia a lo largo de estos años así como a Dña.Britta Bähr por su

continuo apoyo. Sin embargo, es a mi profesora de árabe, Dña.Rafaela Castrillo Márquez, y a mis maestros, D.Rafael Ramón Guerrero y D.Emilio Tornero Poveda hacia los que he de rendir toda mi admiración y deuda impagable, no sólo en el campo del arabismo y de la filosofía, sino, y sobre todo, en el de su elevada calidad humana, la cual se ha convertido en verdadero modelo ético a seguir. Por último hemos de terminar los agradecimientos refiriéndonos a Dña.María Dolores Gómez Fernández y a D.Santiago Gabriel Escobar González, mis padres, con respecto de los cuales sólo puedo parafrasear la famosa frase de M.Yourcernal al decir que aun la dedicatoria más extensa es una manera bastante incompleta y trivial de honrarles.

## CAPITULO 1.- BIOGRAFIA DE ABŪ BAKR ZAKARIYYĀ AL-RĀZĪ.

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī (el Rhazes latino), el más conocido médico del islam junto a Avicena y Averroes tiene también en común con estos dos grandes personajes el honor de ser uno de los más eminentes filósofos de su tiempo. Sin embargo, y debido a las características de su pensamiento, su filosofía ha llegado tardía y fragmentariamente a occidente. Sólo a partir de la reconstrucción de su corpus doctrinal desde obras de diversos autores en los que permanecen girones de la obra rāzīana, P.Kraus consiguió publicar en 1936 una certera aproximación a lo que pudo haber sido la filosofía de al-Rāzī.

Abū Bakr<sup>1</sup> nació en Rayy<sup>2</sup> a comienzos del mes de Sa‘bān del año

---

<sup>1</sup>- Para la elaboración de su biografía haremos uso de las siguientes obras: IBN AL-NADĪM: *Kitāb al-Fihrist*, El Cairo, al-Matba‘a al-Rahmāniyya, 1348/1929, pp.299 y ss. IBN ABĪ UṢAIYBĪ‘A: ‘*Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭṭibā’*’, ed. A.MÜLLER, El Cairo, al-Matba‘a al-Wahabiyya, 2 vols. 1299/1882, pp.309-21. BAR HEBREUS (ABŪ AL-FARAJ IBN AL-‘IBRĪ): *Mujtaṣar ta’rīj al-dawwal*, ed. A. ŠĀLHĀNĪ, p.291. IBN JALLIKĀN: *Wafayāt al-a‘yān*, ed. I. ABBAS,

251 de la Hégira (865 d.C.). Los biógrafos están en desacuerdo acerca de cual fue su primera profesión de tal manera que para Baihaqi fue en sus comienzos joyero, y cambista de moneda; para Uṣaybi<sup>c</sup>a, sin embargo, lo más probable es que se dedicara al canto y a tañer el laud<sup>3</sup>. En tal actividad permaneció hasta la edad de 30 ó 40 años, fechas en la que dejó de realizar tal oficio para dedicarse a la alquimia; la causa por la que según ibn Jallikān dejó la profesión de cantor parece ser que fue que consideró que nada hermoso podía salir "de entre el bigote y la barba".

---

Beirut, Dār al-Taḳāfa, 1972, vol.VI, pp.244-47. AṢ-SAFADĪ: *Nukat al-himyān*, Ed. ZAKĪ, El Cairo, 1911, pp.249-250. AL-BĪRŪNĪ: *Epitre de Beruni contenant le repertoire des ouvrages de Muḥammad ibn Zakariyya ar-Razi*, ed. por P.KRAUS, París, 1936. IBN AL-QIFTĪ: *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, eed.J.LIPPERT, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903, p.177. AL-DAHABĪ: *Sīyar a'lam al-Nubalā'*, Beirut, vol.14, 1985, pp.354-355. IBN ʿULYŪL: *Kitāb ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukkamā'*, ed. F. SAYYID, El Cairo, Inst. Français d'Archeologie Orientale, pp.77-78. AL-BAYHAQI: *Ta'riḥ ḥukamā' al-Islām*, ed. K. ALI, Damasco, 1946, editada anteriormente con el título *Tatimma ṣiṭwān al-ḥikma*, por M.SHAFI, Lahore, 1925. SA'ID aL-ANDALUSĪ: *Ṭabaqāt al-umam*, H. BU<sup>c</sup>ALWAN, Beirut, Dār al-Talī<sup>c</sup>a, p.33.

<sup>2</sup>- La antigua Rhaga de los griegos, en el Jurasán, a unos doce kilómetros del actual Teherán. Fue destruida definitivamente con la invasión mongola en el siglo XIII.

<sup>3</sup>- Ibn ʿUlyūl, Ṣā'id , Qiftī, ibn Jallikān, ibn Abī Uṣaybi<sup>c</sup>a y aṣ-Safadi.

La dedicación a la alquimia (ocupación misteriosa y esotérica donde las haya, que dicho sea de paso, parte de su carácter misterioso es también compartido por el laud en música) le ha granjeado a al-Rāzī numerosas anécdotas hirientes por parte de sus oponentes ideológicos (fundamentalmente de la šīʿa ismāʿīlī), pero que podemos considerar en su mayor parte como básicamente apócrifas. Tal es, por ejemplo, la relatada por Uṣaibīʿah según la cual un visir asistió a una comida ofrecida en casa de al-Rāzī, y tanto le gustó lo que allí comió que incluso sobornó al cocinero para que le dijera cómo había preparado los manjares para que hubieran resultado unos platos tan extraordinarios. El cocinero vino a responderle que ningún secreto había en su preparación, pues habían sido elaborados siguiendo las recetas al uso en la región; el único secreto consistía en que la totalidad de la vajilla empleada así como los pucheros cocineriles eran en su totalidad de oro y de plata, lo que otorgaba a los platos su especial sabor. El ministro entonces envió a buscar a al-Rāzī para demandarle el secreto alquímico por medio del cual había conseguido la reunión de tanta pieza de valor como para llegar hasta el punto de poderla gastar incluso para cocinar. Rāzī negó la posesión de tal secreto, por lo que el visir, enfurecido por su negativa, habría ordenado secretamente su estrangulamiento.

Sea como fuere, el caso es que también en la alquimia -como más tarde en medicina y en filosofía- al-Rāzī sólo encuentra parangón en el

islam en la figura de Jabir ibn Ḥayyān. De todas maneras algo vino a truncar su pasión alquímica y su sustitución por la actividad médica. Según Uṣaybiʿa en el transcurso de un viaje a Bagdad entró en el hospital ʿAzudī y allí topó con un médico que le explicó cómo reducir ciertas inflamaciones mediante la aplicación de una determinada planta. Esto avivó la curiosidad de al-Rāzī, la cual se vio aún más aumentada por una posterior visita en la que le mostraron a un niño que acababa de nacer y que con un sólo cuerpo poseía dos cabezas. Esto ya le determinó para que a partir de aquel momento dedicara ya el resto de su vida a la medicina.

Existe sin embargo otra versión que se nos aparece más verosímil. Es la transmitida por al-Bīrūnī y Baihaqī según la cual las repetidas experiencias alquímicas dañaron la salud de al-Rāzī, especialmente afectados parece que fueron los ojos, lo que provocó, en último término, que el mismo Abū Bakr tendiera a los estudios médicos. De hecho parece que ya en Rayy tuvo fama de ser un médico de prestigio dirigiendo allí mismo un hospital en los tiempos de al-Manṣūr ibn Ishāq ibn Aḥmad ibn Asad, que fue gobernador de Rayy del 290 al 296 de la Hégira (902-908 d.C.) en nombre de su primo Aḥmad ibn Ismāʿīl ibn Aḥmad, el segundo rey samanida. Es este Manṣūr ibn Ishāq ibn Aḥmad al que al-Rāzī dedica su *at-tibb al-Mansūrī*, como es atestiguado



por un manuscrito de este libro<sup>4</sup>, contra la afirmación de ibn al-Nadīm, repetida por al-Qiftī y Uṣaybi<sup>5</sup>, a saber, que este Manṣūr fue Manṣūr ibn Ismāʿīl, muerto en el 365/975.

En medicina se le hace discípulo de ʿAlī ibn Rabban aṭ-Ṭabarī<sup>5</sup>, médico y filósofo nacido en Marw en el 192 H./808 d.C.; pero es bastante dudoso que así sea, pues la fecha de su muerte se sitúa alrededor del 240 H./855 d.C.

De Rayy parece que se trasladó a Bagdad durante el califato de al-Muktafī (del 901 al 907) donde también dirige un hospital. Tradicionalmente este hospital se señala como el Azudī del que él mismo sería su primer director<sup>6</sup>. Según se cuenta ʿAzudu ad-Dawla preguntó a al-Rāzī acerca de la mejor ubicación en la ciudad para la construcción de un hospital. Abū Bakr entonces envió gentes a diferentes partes de Bagdad en busca de fresas frescas; la situación del hospital se eligió entonces en aquel lugar donde se habían recogido las fresas más sanas, indicando con ello la bondad del emplazamiento. Sin embargo, por muy bonita y vistosa que sea la historia debemos una vez más echarla por tierra por un problema de cronología, ya que ʿAzudu

---

<sup>4</sup>- Dar el kutub, El Cairo, Taimur, 129, medicina.

<sup>5</sup>- QIFTĪ y UṢAYBĪ<sup>5A</sup>.

<sup>6</sup>- A.R.NOWSHERAVI: "Muslim hospitals in the medieval period", *Islamic Studies*, 22ii, 1983, pp. 51-62.

ad-Dawla no nació antes del año 936. Debemos de colegir, por tanto, que el hospital que tan exitosamente dirigiera en Bagdad debió de ser, en todo caso, una primera versión del hospital antes del remozamiento de ʿAzudu. De todas formas, los intereses de Abū Bakr quedaron de manifiesto en la fuerte dotación de oftalmólogos con la que parece ser que contaba el hospital.

Todo indica que tras la muerte de al-Muktafī (m.907) al-Rāzī volvió a su ciudad natal porque "este era su lugar de nacimiento y el país de su familia"<sup>7</sup> y allí permaneció trabajando hasta el día de su muerte. Como el mismo al-Rāzī nos refiere<sup>8</sup>, así como la práctica totalidad de sus biógrafos, hacia el final de su vida debió de sufrir una cierta parálisis, cuando menos en la mano con la que escribía, y una ceguera que le impidió ya de forma definitiva continuar por sí mismo su trabajo. Sin embargo, se sirvió de un amanuense para continuar su labor. Se llamó a un médico para que le operase de sus cataratas, pero él rechazó tal ayuda bajo el pretexto de que "'ya ví de la vida hasta el aburrimiento". (...) Y permaneció en el infortunio satisfecho, y, durante algún tiempo con talento"<sup>9</sup>. Al decir de al-Nadīm y Qiftī, la ceguera

---

<sup>7</sup>- ʿUṢAYBĪʿA, op. cit..

<sup>8</sup>- AL-RĀZĪ, *Ṣirat*, p.110.

<sup>9</sup>- AL-QIFTĪ, op. cit..

fue provocada por su excesiva afición a las habas.

Algunos días más tarde moría en Rayy; era el 5 de Sa<sup>c</sup>bān del 313 H./27 de Octubre del 925 d.C.<sup>10</sup>.

De sus maestros conocemos a Īrānšahrī, del que hablaremos posteriormente, y a un tal al-Balḥī<sup>11</sup>, del que como señala Badawī<sup>12</sup> desconocemos hasta su nombre completo; si bien todo parece indicar que se trata de Abū Zayd al-Balḥī<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup>- Esta es la fecha dada por al-Bīrūnī. Las otras dataciones indicadoras del fallecimiento de al-Rāzī son: a) Hacia el 320/932 (ŠĀ'ĪD AL-ANDALUSĪ, *Tabaqāt*, p.83, El Cairo; repetido por AL-QIFTĪ, p.178, El Cairo; y por IBN ABĪ UŠAIBĪ<sup>c</sup>A, Vol.I, p.314, pero sobre la autoridad de BALMUZAFFAR IBN MA<sup>c</sup>RŪF); b) 295-300/907-912 (ABŪ AL-JAIR AL HASAN IBN SUWĀR, en B.ABĪ UŠAIBĪ<sup>c</sup>A, T.I, p.314); c) 311/923 (IBN AL-IMĀD, *Šadrat al-dahab*, Vol.II, p.263); d) 364/974 (*Historia de B.Šīrāz*, citado por QIFTĪ, p.178, El-Cairo.).

<sup>11</sup>- Al-Nadīm (*Fihrist*, El Cairo, p.416.) señala que tal individuo había viajado mucho, que era versado en filosofía y en ciencias antiguas.

<sup>12</sup>- A. BADAWĪ: Op. cit. p.579.

<sup>13</sup>- Abū Zayd al-Balḥī fue un célebre sabio principalmente conocido hoy día por su obra geográfica. Nació hacia el 236/850 en una villa próxima a Balḥ, en el Jurasán. Murió con más de 80 años en el 322/934. Estudió filosofía, astrología, astronomía y ciencias naturales.

En cuanto a sus adversarios cabe señalar entre los principales a Abū al-Qāsim al-Balḥī, el cual fue jefe de los muʿtazilíes de Bagdad<sup>14</sup>. Compuso numerosas refutaciones de los libros de al-Rāzī, sus controversias (sobre todo en el *Libro de la teología*) se centraron en el concepto de tiempo.

- Suhaid ibn al-Ḥusain al-Balḥī, con el que al-Rāzī tuvo numerosas polémicas. Murió hacia el 329/940.

- Abū Ḥātim al-Rāzī, uno de los más grandes misioneros ismaelíes; murió hacia el 322/ 933-34.

- Ibn At-Tammār, que Kraus cree pudiera tratarse de Abū Bakr Ḥusain at-Tammar. Fue médico y mantuvo controversias con Abū Bakr al-Rāzī.

- Al-Mismaʿī, un mutakallimín que compuso algunos libros contra los materialistas y contra el que al-Rāzī escribió un tratado.

- Jarīr el Médico, que presenta una teoría sobre el efecto de comer la mora después del melón.

- Al-Ḥasan ibn Mubārak al-Qummi, al que al-Rāzī dedica dos epístolas.

- Al-Kayyāh, un teólogo contra el que al-Rāzī escribió un libro sobre el Imām.

- Manṣūr ibn Ṭalḥah, que compuso un libro sobre el ser, refutado

---

<sup>14</sup>- Muerto en el 319/931.

por al-Rāzī.

- Muḥammad ibn al-Laiṭ al-Rasā ili, cuyo libro contra los alquimistas fue refutado por al-Rāzī.

- Aḥmad ibn al-Tayyib al-Sarajī (m. 286/899), escribió contra él acerca del gusto amatorio.

- Abū-l-ʿAbbās ibn Širšīr, conocido como al-Nāšī al-Akbar, era de Bagdad y fue famoso por sus luchas dialécticas. Murió en el 906 d. C..

La erudición de al-Rāzī en diversas materias y capacidad de trabajo fueron famosas en su tiempo, y prácticamente la totalidad de sus biógrafos se hacen eco de ellas. El mismo, en su *Libro de la conducta filosófica*, nos relata su amor al trabajo y los excesos que ello le llevaba a cometer contra su salud. También se cuenta que de noche solía apoyar el libro que estudiaba entre él y la pared, de tal manera que cuando el sueño le vencía el libro caía estrepitosamente al suelo, dándole con ello aviso de su falta de espíritu para el trabajo. A la hora de enseñar, tanto al-Nadīm como al-Qiftī, nos relatan que él disponía a los estudiantes en círculos en torno a él y que cuando él llegaba proponía una cuestión científica a los más próximos; si estos no daban con la respuesta adecuada la pregunta pasaba al segundo círculo, y así sucesivamente hasta que si, finalmente, ninguno de los asistentes

encontraba una solución al problema el mismo al-Rāzī respondía.

Los asistentes eran tanto discípulos suyos como simples curiosos, mostrando con ello una abierta y generosa concepción del concepto del aprendizaje del saber. De sus discípulos conocemos al menos dos nombres: Yusuf b. Ya<sup>c</sup>qūb, del que nada más sabemos que no sea su mismo nombre; y Abū Bakr ibn Qārin al-Rāzī, que llegó a ser médico<sup>15</sup>.

De su aspecto físico nos informa también al-Nadīm diciéndonos únicamente que tenía una gran cabeza (que era cabezón, vaya). Es sin embargo de su carácter del que tenemos más información y sobre el que todas las referencias señalan su gran generosidad, paciencia y bondad, llegando a pagar él mismo la cura de sus pacientes más necesitados, lo que indica que no era únicamente un médico de gentes adineradas, rasgo éste que le acerca también a la práctica de Maimónides. La bondad de su carácter no debe, sin embargo, extrañar dado el profundo cariño que por los animales sentía<sup>16</sup>, así como por su propia actividad médica y el profundo "humanismo" de su pensamiento que le lleva a una reflexión de los temas filosóficos apartado por completo de un planteamiento religioso.

En cuanto a la obra filosófica que nos queda de al-Rāzī cabe

---

<sup>15</sup>- IBN ABĪ UṢAIBI<sup>c</sup>A, op. cit., t.I, p.312.

<sup>16</sup>- Cf. con el *Libro de la conducta filosófica*.

señalar<sup>17</sup>:

- *El Libro de la medicina espiritual, Al-Ṭibb al-rūḥānī* (Brit. Mus. Add. Or, 25758; Vat. Ar. 182; Dār al-Kutub, El Cairo, 2241). En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.1-96. Existe traducción al inglés debida a A.J.ARBERRY: *The Spiritual Phisick of Rhazes*. Londres, 1950.

- *Libro de la conducta filosófica, Al-Ṣirat al-falsafīyya*. (Brit. Mus. Add. Or. 7473). En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp. 96-112. Existe traducción al inglés realizada por A.J.ARBERRY: *Revelation and reason*, Londres 1956; también al francés por P.KRAUS: "Raziana I". *Orientalia*, IV, 1935; la primera traducción al castellano se presenta al final del presente trabajo como apéndice.

- *Signos de la llegada del Estado, Amārā iqbāl al-dawla*. (Rāgib 1463, ff. 98a-99b, Estambul). En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.135-138.

Estas tres obras fueron publicadas originalmente por P.Kraus: *Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis: Opera Philosophica, fragmentaque quae supersunt*, collegit et edidit Paulus Kraus. Pars Prior.

---

<sup>17</sup>- Seguimos aquí muy de cerca la enumeración desarrollada por A.BADAWĪ en su *Histoire de la philosophie en Islam*, París, J.Vrin, 1972, Vol.II, p.582.

Cahirae MCMXXXIX<sup>18</sup>. En esta edición Kraus incluye también los libros siguientes recompuestos a partir de fragmentos dispersos:

- *Libro de los placeres, Kitāb al-ladda*. En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.139-164.

- *Libro de la Ciencia Divina, Kitāb al-ʿilm al-ilāhī*. En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.165-190.

- *Discurso sobre la metafísica, Maqāla fī mā baʿd alṭabīʿa*. En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.113-134. Esta última obra, en opinión de Badawī<sup>19</sup> y de Cruz Hernández<sup>20</sup>, es apócrifa, por lo que, estando de acuerdo con tales maestros, no hemos tratado de ella en el presente trabajo. En todo caso existe una traducción italiana debida a G.LUCHETTA: *La natura e la sfera. (La scienza antica e la sua metafore nella critica di Rāzī)*. Lecce (Italia), Milella Editore, 1977.

Kraus también expone fragmentos recompuestos a partir de diferentes autores sobre, a) los cinco eternos (ed.1977, pp.191-216); b)

---

<sup>18</sup>- En el presente trabajo citaremos la paginación de la presente obra a partir de la reimpresión realizada en Beirut en 1977.

<sup>19</sup>- A.BADAWĪ, íbid.

<sup>20</sup>- M.CRUIZ HERNANDEZ: *Historia del pensamiento islámico*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, Vol.I, p.156.



la materia (ed.1977, pp.217-240); c) el tiempo y el espacio (ed.1977, pp.241-280); d) el alma y el mundo (ed.1977, pp.280-290). Al final del volumen aparecen extractos del *A'lam al-Nubuwwa* de Abū Hātim al-Rāzi, del que existe traducción al francés realizada por F.BRION: "Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī: presentation et traduction des chapitres 1, 3-4 du Kitāb a'lam al-Nubuwwa d'Abū Hātim al-Rāzī". *Revue Philosophique du Lovain*, 87, 1989, pp. 139-164. Seguido de fragmentos del *Al-Aqwāl al-dhabyya* de Aḥmad ibn 'Abdullā al-Kirmānī.

El *Dudas* acerca de "*De eternitate Mundi*" de Proclo, al *Šukūk 'alā Prūklūs*, también ha sido considerado un libro apócrifo<sup>21</sup>.

Ninguno de estos libros fue traducido al latín. Todas las traducciones latinas se limitaron a las obras médicas y alquímicas.

Al final del presente volumen aparecen en forma de apéndices los catálogos de las obras de al-Razī según al-Nādim, al-Bīrūnī, al-Qiftī y Ibn Abī Uṣaybi'a; así como la traducción al castellano de el *Libro de la conducta filosófica*. En cuanto a la obra filosófica que nos queda

---

<sup>21</sup>- CRUZ HERNANDEZ,M; íbid. p.156.

de al-Rāzī cabe señalar<sup>22</sup>:

- *El Libro de la medicina espiritual, Al-Ṭibb al-rūḥānī* (Brit. Mus. Add. Or, 25758; Vat. Ar. 182; Dār al-Kutub, El Cairo, 2241). En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.1-96. Existe traducción al inglés debida a A.J.ARBERRY: *The Spiritual Phisick of Rhazes*. Londres, 1950.

- *Libro de la conducta filosófica, Al-Ṣirat al-falsafiyya*. (Brit. Mus. Add. Or. 7473). En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp. 96-112. Existe traducción al inglés realizada por A.J.ARBERRY: *Revelation and reason*, Londres 1956; también al francés por P.KRAUS: "Raziana I". *Orientalia*, IV, 1935; la primera traducción al castellano se presenta al final del presente trabajo como apéndice.

- *Signos de la llegada de el reino, Amārā iqbāl al-dawla*. (Rāgib 1463, ff. 98a-99b, Estambul). En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.135-138.

Estas tres obras fueron publicadas originalmente por P.Kraus: *Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis: Opera Philosophica, fragmentaque quae supersunt*, collegit et edidit Paulus Kraus. Pars Prior.

---

<sup>22</sup>- Seguimos aquí muy de cerca la enumeración desarrollada por A.BADAWI en su *Histoire de la philosophie en Islam*, París, J.Vrin, 1972, Vol.II, p.582.

Cahirae MCMXXXIX<sup>23</sup>. En esta edición Kraus incluye también los libros siguientes recompuestos a partir de fragmentos dispersos:

- *Libro de los placeres, Kitāb al-ladda*. En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.139-164.

- *Libro de la Ciencia Divina, Kitāb al-ʿilm al-ilāhī*. En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.165-190.

- *Discurso sobre la metafísica, Maqāla fī mā baʿd alṭabʿa*. En la reimpresión de la edición de Kraus de 1977, pp.113-134. Esta última obra, en opinión de Badawī<sup>24</sup> y de Cruz Hernández<sup>25</sup>, es apócrifa, por lo que, estando de acuerdo con tales maestros, no hemos tratado de ella en el presente trabajo. En todo caso existe una traducción italiana debida a G.LUCHETTA: *La natura e la sfera. (La scienza antica e la sua metafore nella critica di Rāzī)*. Lecce (Italia), Milella Editore, 1977.

Kraus también expone fragmentos recompuestos a partir de diferentes autores sobre, a) los cinco eternos (ed.1977, pp.191-216); b)

---

<sup>23</sup>- En el presente trabajo citaremos la paginación de la presente obra a partir de la reimpresión realizada en Beirut en 1977.

<sup>24</sup>- A.BADAWĪ, *ibid*.

<sup>25</sup>- M.CRUIZ HERNANDEZ: *Historia del pensamiento islámico*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, Vol.I, p.156.

la materia (ed.1977, pp.217-240); c) el tiempo y el espacio (ed.1977, pp.241-280); d) el alma y el mundo (ed.1977, pp.280-290). Al final del volumen aparecen extractos del *A'lam al-Nubuwwa* de Abū Hātim al-Rāzī, del que existe traducción al francés realizada por F.BRION: "Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī: presentation et traduction des chapitres 1, 3-4 du Kitāb a'lam al-Nubuwwa d'Abū Hātim al-Rāzī". *Revue Philosophique du Lovain*, 87, 1989, pp. 139-164. Seguido de fragmentos del *Al-Aqwāl al-dhabyiyya* de Aḥmad ibn ʿAbdullā al-Kirmānī.

El *Dudas acerca de "De eternitate Mundi" de Proclo*, al *Šukūk ʿalā Prūklūs*, también ha sido considerado un libro apócrifo<sup>26</sup>.

Ninguno de estos libros fue traducido al latín. Todas las traducciones latinas se limitaron a las obras médicas y alquímicas.

Al final del presente volumen aparecen en forma de apéndices los catálogos de las obras de al-Razī según al-Nādim, al-Bīrūnī, al-Qiftī y Ibn Abī Uṣaybiʿa; así como la traducción al castellano de el *Libro de la conducta filosófica*.

---

<sup>26</sup>- CRUZ HERNANDEZ,M; íbid. p.156.

## CAPITULO 2.- EL PENSAMIENTO DE AL RĀZĪ.

Sin duda alguna uno de los mayores problemas al enfrentarnos al pensamiento filosófico de al-Rāzī sigue siendo el de sus posibles fuentes; problema éste que Fabienne Brion ha dejado expresado en sus justos términos: "Abū Bakr no era más hombre de una escuela filosófica que de una religión y, en filosofía como en medicina, parece poder ser descrito como un práctico concienzudo, casi libre de prejuicios dogmáticos"<sup>1</sup>. Elementos todos que corrobora al final de su vida en esa apología pro vita sua<sup>2</sup> que es el *Ṣīrat*.

Miguel Cruz Hernández<sup>3</sup> describe así sus fuentes: "La común síntesis neoplatónica, incluido un pseudo-Proclo, el pseudo-Empédocles; el Pitágoras esotérico, mezclados con el dualismo mazdeo y algunas

---

<sup>1</sup>- Fabienne BRION: "Le temps, l'espace et la genèse du monde selon A.B. al-Rāzī". *Revue philosophique du Lovain*, 87(1989),p.143.

<sup>2</sup>- A.J.ARBERRY: *Aspects of islamic civilitation*. University of Michigan press, 1967, p.120.

<sup>3</sup>- Al igual que Badawī, hace a al-Rāzī discípulo de Alī ibn Rabban Tabarī (A.BADAWĪ: *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*. París, 1979, p.81.). Error ya señalado al hablar de su biografía y en el que parecen guiarse por el magisterio de Ṣāʿīd al-Andalusī (al-ANDALUSĪ: *tabakāt al-Umām*, Beirut, 1912, p.21. Trad. al francés de BLACHERE, París, 1935, p.119.).

aportaciones šābeas y brahamánicas"<sup>4</sup>. Puede que sea una de las enumeraciones de las posibles fuentes de nuestro pensador más comprensivas y omniabarcadoras de cuantas se hayan dado hasta el momento, pues, como también advierte el mismo Cruz Hernández, la exposición de su pensamiento suele hacerse desde diferentes posiciones determinadas<sup>5</sup>.

El propio al-Rāzī no da muchas facilidades para el rastreo de los orígenes de su particular filosofía y, aparte de la citación de sus maestros más cercanos, como Abū l-ʿAbbās al-Īrānšahrī, él apenas da como referencias a los presocráticos, concretamente a Demócrito, y a los šābeos.

Al-Nadīm en su Fihrist nos informa que estudió con Abū Zayd al-Baljī, del que ya hemos hablado anteriormente. De lo mismo nos informa Ibn Abī Uṣaybiʿa. Al-Bīrūnī empieza a ser más explícito al apuntar a Manī y a su doctrina como una de las posibles fuentes de las que bebió al-Rāzī:

"Y no se limitó en dureza en la puerta de la religión con el descuido, abandono y negligencia; sino que además estuvo ocupado con su minusvaloración por medio de

---

<sup>4</sup>- M.CRUZ HERNANDEZ; op. cit., Vol.I, p.157.

<sup>5</sup>- Ibíd. p.156.

espíritus malvados y las obras de Satán; hasta que le indujo aquello por la senda de los escritos de Manī y sus camaradas, los cuales son una trampa para la religión y el Islam".<sup>6</sup>.

Ya vemos, y veremos, cómo la presencia de Manī y sus ideas en los escritos de al-Rāzī es un punto realmente difícil de definir con precisión.<sup>7</sup>

Mas'ūdī<sup>8</sup> denuncia las tendencias pseudopitagóricas , y, en su apoyo Šā'id al-Andalusī en sus *Tabaqāt al-umam*<sup>9</sup> nos ha legado un precioso documento de ayuda en el establecimiento de los mojones del camino que nos llevarán al filósofo de Rayy:

---

<sup>6</sup>- P.KRAUS: *Epître de Berunī contenant le répertoire des ouvrages de M. ibn Z.al-Rāzī*, París, 1936, p.3.

<sup>7</sup>- En cualquier caso al-Bīrūnī se muestra comprensivo hacia semejantes tendencias: "No creo que sea un engañador, sino un engañado que a sí mismo se creyó. El está entre quienes se alejan de Dios por causa de ésto, pero no es lesionada su gracia, qué él ansiaba, pues las obras con intenciones (buenas) bastan". Ibíd. p.4.

<sup>8</sup>- 'Alī b. al-Husayn al-MAS'ŪDĪ: *K. al-tanbīh wa-l-išrāf*. Trad. Carra de Vaux, Frankfurt am Main, Institute für Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaften, 1986, VII, reimp. ed. 1896, p.162.

<sup>9</sup>- Op. cit. p.33.

"Los primeros filósofos griegos se aplicaron al estudio de la filosofía natural, aquella que profesaba la escuela de Pitágoras, Tales de Mileto y todos los şabeos".<sup>10</sup>

"Han compuesto un grupo de modernos unas obras sobre Pitágoras y sus partidarios, y se ayudan en ellas de la filosofía natural antigua. De entre los que están en esta clase se encuentra Abū Bakr Zakariyyā al-Rāzī".<sup>11</sup>

Así pues ya tenemos acusaciones de filopitagórico y filomaniqueo, además de poseer indicios que señalan a los şabeos. Continuando con b. Hazm de Córdoba y las acusaciones que contra él vierte en el *Fişal*<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>- Ibidem, p.32.

<sup>11</sup>- Ibidem, p.33.

<sup>12</sup>- IBN HAZM DE CORDOBA, *al-fişal fî l-milal wa-l-ahwâ wa-l-nihâl*, El Cairo, 1347 h., I, pp.3,24,32,34. Aquí seguimos y tomamos los textos traducidos por D. MIGUEL ASIN PALACIOS en su monumental obra *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, ed. Turner, 1984, 5 vols. En el presente caso nos referimos más concretamente a la página 127 del segundo volumen. La cita dice así:

"...Sin embargo, no es ésta la doctrina que los magos o zoroastras profesan. Antes bien, lo que parece que afirman es que el Creador, o sea *Ormuz*, y el diablo, o sea *Ahrimán*, y *Cam*, que es el tiempo, y *Cham*, que es el lugar y también el vacío, y *Num*, que es la substancia



se describe en él la doctrina de los cinco eternos (de la que pasaremos a ocuparnos más adelante) y pone en relación tal creencia zoroástrica con la teoría de al-Rāzī, y, en general, con todos aquellos "que afirman que el agente de el mundo y su ordenador es más de uno", es decir, magos, mazdeos y sabeos -nuevamente-; sin embargo lo importante es que aquí se establece otra filiación en las ideas rāzīanas: la tradición irania, tradición sobre la que ya señaló acertadamente S. Pines<sup>13</sup>. Sobre esta posible relación entre las creencias iranianas y el mismo al-Rāzī también se tratará más adelante.

Partiendo de esta última rama se encuentran en los escritos del propio al-Rāzī posibles signos de procedencia maniquea y evidentes de

---

y también la *hyle* o materia, el barro y el fermento, son cinco seres eternos; que asimismo *Ahrimán* es el agente de los males, *Ormuz*, el agente de los bienes, y *Num*, el sujeto en que bienes y males son hechos.

En refutación de esta creencia, nosotros hemos escrito un libro *ex profeso*, en el cual reunimos cuantas razones militan en contra de la doctrina enseñada por Mohámed, hijo de Zacarías Arrazí, el médico, en su libro titulado *La Ciencia divina o la Metafísica*".

<sup>13</sup>- S.PINES: *Beiträge zur islamische Atomonlehre*, Berlín, 1936, p.54. También del mismo autor en "Nouvelles études sur Awḥad Abu'l Barakāt al-Baghdādī", contenido en *Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī physics and metaphysics*, Jerusalem, 1979, p.58.

gnóstica como a menudo se ha mostrado, especialmente por Goodman<sup>14</sup>, así como también en sus doxógrafos, y tal es el caso de su feroz polemista Nāsir Jusraw en el *Kitāb-e jāmi' al-hikmatayn*<sup>15</sup>:

"/Rāzī/ ha dicho en su *Libro de la Ciencia Divina* que tal había sido la opinión de Sócrates, y que esta Ciencia Divina que había estado dispersa, él (al-Rāzī) la había reunido gracias a la asistencia celeste. El ha declarado que nadie sale de este mundo ni arriva al mundo superior sino por esta filosofía; nadie encuentra la liberación mas que por esta puesta en obra de la gnosis".<sup>16</sup>

Posteriormente, y en nuestros días, como ya se ha dicho, las tendencias sobre posibles orígenes de la filosofía de al-Rāzī son muy diversas: desde la ecuaníme visión de Cruz Hernández, la de Corbin<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup>- L.E.GOODMAN: "Rāzī's myth of the fall of soul: its function in his philosophy", State University of New York press, Albany, 1975, pp.25-40.

<sup>15</sup>- Nāsir JUSRAW: *Le livre réunissant les deux sagesses*, trad. del persa, introducción y notas por Isabelle de Gastines, París, ed. Fayard, 1990.

<sup>16</sup>- Ibid. en la trad. p.230.

<sup>17</sup>- H.CORBIN: *Storia della filosofia islamica*, Milán, Gli Adelphi, 1991.

que opina que es un criptomaniqueo con claras fuentes en la cosmogonía de la Šī'a ismā'īlī<sup>18</sup>, o el pensamiento iranio anterior a la llegada del Islam. Quedan, sin embargo, claras ciertas fuentes como son el conocimiento de Aristóteles y más concretamente la utilización de la *Física*<sup>19</sup> en su concepto de tiempo, así como la por él mismo siempre atribuida relación con los presocráticos<sup>20</sup> y Platón, autor sobre el que todos los investigadores están de acuerdo en atribuirle un papel fundamental en al-Rāzī por medio del *Timeo*. También se está de acuerdo en otorgar un papel fundamental a los sabeos de Harrān, sabeos que, tanto en opinión de Massignon como de Kraus no son sino

---

<sup>18</sup>- Asunto que, por otro lado, se presenta bastante dudoso dada la oposición que el ismā'īlismo mantuvo constantemente contra la figura de al-Rāzī y sus doctrinas.

<sup>19</sup>- Luchetta afirma que conocía el *De Coelo* y la *Zoología* de Aristóteles; A.LUCHETTA: *La natura e la sfera*, Italia, ed.Milella, 1987. Asimismo al-Rāzī señala al comienzo de su *tratado sobre metafísica* (KRAUS, op. cit. pp. 113-134) explícitamente cuatro textos clásicos: la *Física* de Aristóteles, el *De Semine* de Galeno; el *Comentario a la Física* de Juan Filópono (o el Gramático) y el *De Placitis Philosophorum* atribuido falsamente a Plutarco; pero también utiliza a Porfirio, Alejandro de Afrodisia, Plotino, Proclo (del que tiene una refutación), Galeno (largamente admirado por él y al que dedicó varias de sus obras), Metrodoro, Seleuco y un largo etc.

<sup>20</sup>- Mas concretamente b.Taimīyya afirma que la teoría de los cinco eternos la profesaban los presocráticos, y, en especial, Demócrito. AL-RĀZĪ, op. cit., p.194.

una invención literaria utilizada por al-Rāzī<sup>21</sup>.

Considerar lo que hay de cierto en todo ello, o cuando menos de probable, en algunas de estas posibles vías es el objetivo del presente trabajo, siempre, eso sí, teniendo en cuenta que estamos aún muy faltos de datos sobre al-Rāzī y los caminos del saber en un periodo todavía formativo como es el del islam del S.IX en Irán. En cualquier caso, según afirma Bazmee Ansari<sup>22</sup>: "Estamos aún en la oscuridad sobre las fuentes inmediatas del pensamiento filosófico de al-Rāzī".

Por último, señalar a dos de sus maestros directos. Uno es un Abū Zayd al-Baljī del que carecemos de datos, incluido su nombre completo pero del que se afirma que tomó varias obras al-Rāzī; y el otro es el ya citado Īrānšahrī. De su faceta escolar trataremos más extensamente a su debido tiempo.

---

<sup>21</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., pp.191 y 192.

<sup>22</sup>- B.ANSARI: "Abū bakr ibn Yahya al-Rāzī universal scholar and scientist", *Islamic Studies*, 15, 1976, pp.155-166.

### CAPITULO 3.- LA IDEA DE LA TRANSMIGRACION DE LAS ALMAS.

Brotado de la luz y de los dioses,  
heme aquí en el exilio y separado de ellos.

Los enemigos, arrojándose sobre mí,  
me han arrastrado entre los muertos.  
!Sea bendito y encuentre redención  
quien redima mi alma de la angustia!.

Soy un dios y he nacido de los dioses,  
brillante, rutilante, luminoso,  
radiante, perfumado y hermoso,  
pero ahora estoy reducido a sufrir.

Díablos sinnúmero me han asido.  
Repugnantes, que me han arrebatado mi fuerza.  
Mi alma ha perdido conocimiento.  
Ellos me han mordido, despedazado, devorado.

Demonios, yakshas y genios  
sombríos dragones inexorables,  
repugnantes, pestilentes y negros,  
me han hecho presenciar el dolor y la muerte.

Aúllan y se lanzan contra mí,  
me persiguen y me asaltan...<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup>- Fragmento de Turfān M7, en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1934, pp.874-875. Trad. castellana en *Entorno a la gnosis I*, de H.Puech, Madrid, ed.Taurus, 1982, p.306.

### 3.1.- LA FUENTE GRIEGA.

Una de las más originales, y extrañas ideas que se encuentran entre los escritos de al-Rāzī es la referente a su creencia en la transmigración de las almas. Tal creencia se halla en su formulación más clara en el *Ṣīrat*, y es esta una idea a la que, extrañamente, hasta ahora se ha prestado poca atención. Mas, ¿no es extraño acaso la manifestación tan a las claras de tal opinión en un medio musulmán tan manifiestamente hostil a semejantes ideas?. ¿No es acaso también extraño que tal profesión de fe en dicha creencia se manifieste, precisamente, en un texto redactado ya hacia el final de su vida, seguramente posteriormente al 922?. Por qué se decantó por esta, en apariencia, peregrina opinión, de donde pudo tomarla y por qué la manifestó precisamente al final de sus días son las tres preguntas que se tratarán de responder en el presente apartado.

### 3.1.1.- LOS ORIGENES PRESOCRATICOS.

La creencia en la metempsicosis surge en la antigüedad paralelamente y al mismo tiempo en dos lugares diferentes y, en principio, sin ningún contacto entre si: la India y Grecia; en ambos lugares en el siglo VI antes de Cristo<sup>24</sup>.

En lo referente al hinduismo el surgimiento de la creencia en la metempsicosis surge por primera vez en un conjunto de escritos redactados entre el 700 a.C. y el 500 a.C., tales escritos son llamados *Upaniṣads* o *Enseñanzas espirituales de los maestros*. En ellos, al igual que en el platonismo, la metempsicosis es concebida como un proceso enteramente malo, fruto de la ignorancia (*avidyā*), creadora de las estructuras del cosmos y de la dinámica de la existencia. El elemento liberador reside, por el contrario, en la gnosis (*jñāna*), la cual es capaz de desenredar el ovillo enredado de nuestras vidas. En tal situación, la privación ontológica es hecha responsable de una creación engañosa, mientras que la abundancia ontológica (la gnosis) libera del engaño destruyendo la creación. Se trata de una doctrina cósmica que busca la identidad humana en profundidades insondables, lejos de la esfera

---

<sup>24</sup>. Dejamos conscientemente de lado la aparición en otras culturas por su evidente falta de interés para nosotros, como es el caso de los indios de Norteamérica, que también creían en la transmigración del alma.



contaminada de la naturaleza<sup>25</sup>. Hemos de advertir, sin embargo, que aun no negando posibles filtraciones de el hinduismo a Irán<sup>26</sup>, los indicios señalan más bien a Platón en primer lugar y al maniqueísmo en segundo. Es más, como veremos, existe incluso la teoría de que la metempsicosis hindú es de procedencia griega.

Las primeras señales de la aparición de la creencia en la metempsicosis en la Grecia clásica<sup>27</sup> se pueden rastrear en Heródoto, al describir éste la religión de los getas tracios, los cuales eran famosos por su creencia en la inmortalidad. Pensaban que no morían realmente, sino que a su muerte eran llevados junto al dios Zalmoxis. Los griegos que vivían en la región del Mar Negro, poseían, sin embargo, una historia diferente sobre este Zalmoxis. Dicen que fue un ser humano que había

---

<sup>25</sup>- Mircea ELIADE y Ioan P.COULIANO: *Diccionario de las religiones*, Barcelona, ed.Paidós, 1992, p.169; R.GARBE: art. "Transmigration (indian)" en *Enciclopedia of religion and ethics*; Edimburgo, 1934, pp.434 y ss.

<sup>26</sup>- R.C.ZAEHNER: *Inde, Israël, islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, París, 1965, p.76.

<sup>27</sup>- Seguimos aquí fundamentalmente las ideas expresadas por W.K.C.GUTHRIE en su *Historia de la filosofía griega*, Madrid, ed.Gredos, seis Vols., y la obra clásica sobre el tema de E.ROHDE: *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Barcelona, ed.Labor, 2 Vols. 1973; sin que ellos nos impida separarnos de su magisterio en numerosos puntos o utilizar otras traducciones del griego, las cuales se indicarán oportunamente.

sido esclavo de Pitágoras en Samos. Después de obtener su libertad y regresar a su pueblo natal, como lo encontrara primitivo y estúpido, decidió reformarlo. Puesto que había adquirido un conocimiento de la forma de vida jonia y de sus hábitos más civilizados que la de los tracios, por haber vivido entre griegos y, sin lugar a dudas, con uno de los pensadores griegos más profundos, Pitágoras. Acondicionó una sala en la que recibía a los ciudadanos principales y, durante el desarrollo de un banquete, les enseñó que ni él, ni sus huéspedes, ni sus descendientes morirían, sino que irían todos ellos a un lugar en el que podrían vivir eternamente y disfrutar de todos los bienes. El relato sigue hablando de que para convencerlos Zalmoxis se retiró a una gruta durante tres años volviendo posteriormente, tras haberse creído que había muerto, demostrando así su inmortalidad<sup>28</sup>.

Parece ser -según relata Dodds<sup>29</sup>- que tales relatos y otros semejantes eran habituales en la Grecia de aquel tiempo gracias a un influjo chamanístico proveniente del norte. Del norte vino, por ejemplo, Abaris, según se decía, en una flecha, predicando la doctrina de su dios nórdico, a quien los griegos dieron en denominar como Apolo Hiperbóreo. Del norte volvió Aristeas, cuya alma en forma de

---

<sup>28</sup>- HERODOTO, libro IV, caps.93-4 y GUTHRIE, op.cit. I, p.159.

<sup>29</sup>- E.R.DODDS: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, ed.Alianza, 1986, pp.136 y ss.

pájaro podía abandonar su cuerpo a voluntad; murió o cayó en trance en su ciudad del Mar de Mármara, pero se le vió en Cyzico; muchos años después reapareció en Metaponto; poderes que también compartió otro griego: Hermótimo de Clazomene.

Dichas tradiciones reaparecen en Sófocles, y también -y no por casualidad- en Platón. Esta característica chamánica que rodea a tales nortehios personajes<sup>30</sup> afecta como ya hemos visto a Pitágoras -al que la tradición hace sirviente del filósofo- y a Empédocles, que pretende enseñar a sus discípulos a detener los vientos y a resucitar a los muertos siendo él mismo un dios encarnado<sup>31</sup>. No en vano, el mismo Orfeo proviene de Tracia, y, a su vez, es despedazado por mujeres tracias; no es tampoco casualidad que tanto Orfeo como Zalmoxis fuesen del mismo pueblo. De los libros órficos que circularon se sabe poca cosa, pero sí que afirmaban que el cuerpo es la prisión del alma y que el vegetarianismo es una regla esencial de la vida; sobre que defendieran la transmigración de las almas no tenemos de la época clásica testimonio alguno<sup>32</sup>. Comencemos, sin embargo, a señalar ya ciertas

---

<sup>30</sup>- Dodds añade que tal vez el influjo se viese favorecido por la apertura de nuevas vías de acceso para el comercio en semejante dirección.

<sup>31</sup>- Frs.111.3.9; 112.4.

<sup>32</sup>- E.R.DODDS, *op.cit.*p.146.

conductas que aparecerán posteriormente en el *Šīrat*<sup>33</sup> de al-Rāzī, como cuando afirma que al comienzo de su vida Sócrates no comía carne alguna.

Volviendo a la interpretación que aporta Dodds sobre estos balbuceos de la transmigración de las almas entre los griegos, la divide en dos periodos, uno primero todavía chamánico, con ideas traídas desde Siberia o Asia Central y cuya influencia también se dejará sentir en el Irán antiguo, y mas concretamente en la doctrina zoroástrica<sup>34</sup>, en la que la transmigración todavía es concebida como fuente de poder; y una segunda, más generalizada, en la que la transmigración supone una forma de respuesta al problema del mal en el mundo y sus sufrimientos en él, ya que viene a completar una teoría como la del *hades* o el infierno en los que se paga una culpa y se exime el mal cometido en vida, pero que deja entonces sin respuesta el porqué de los sufrimientos

---

<sup>33</sup>- ABŪ BAKR AL-RĀZĪ: *Opera philosophica*, ed. por P.KRAUS, Beirut, 1977 (Séptima reimpresión), pp.97-112. Existe traducción al inglés debida a A.J.ARBERRY en *Aspects of islamic civilitation*, University of Michigan Press, 1967, pp.120-131. También hay una traducción al francés realizada por el primer editor de la obra, es decir, Paul KRAUS, esta traducción se encuentra en "Raziana I", *Orientalia*, IV, París, 1935, pp.322-334. En el presente trabajo se puede hallar la primera traducción al castellano.

<sup>34</sup>- P.GIGNOUX: "Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien". *Journal Asiatique*, Vol. CCLXVII, 1979, pp.41-79.

en la vida presente; la transmigración no supone ya una fuente de poder sino casi de expiación. Añade Dodds:

"Podemos creer que existía una necesidad psicológica más profunda (...). Los hombres, supongo, eran oscuramente conscientes -y según Freud, con razón- de que tales sentimientos tenían sus raíces en una experiencia pretérita sumergida y largo tiempo olvidada".<sup>35</sup>

Explicación que, acertada o no, resulta en cualquier caso sumamente atrayente y bella. Hace recordar, cuando menos, a aquellas largas tablas que en la medicina meda contenían innumerables listas de pecados y faltas y que el sacerdote-médico mostraba al atribulado fiel que cargando con algún dolor se acercaba a ellas, para, escrutándolas, descubrir en ellas, o poder recordar viéndolas alguna acción que consciente o inconscientemente hubiera cometido, y por la cual estaba siendo castigado. Una vez encontrado el error ya podía dedicarse a expiarla y a poner en práctica las acciones necesarias por medio de las cuales cesaría el castigo al que estaba siendo sometido. Lo inexplicable llegaba cuando tras haber repasado una y otra vez la lista de faltas el fiel no encontraba nada en ellas que le pudiera ser aplicado, la pregunta era

---

<sup>35</sup>. DODDS: op. cit., pág.148.

entonces evidente e inevitable, ¿Por qué estaba siendo castigado?. A preguntas como esta venía a dar respuesta la teoría de la transmigración y por estas mismas causas seguramente se difundió entre los griegos; es decir, constituiría un intento de explicación al problema del mal. Por lo tanto, siendo como es esta vida, y más concretamente este cuerpo, lugar de penitencia y castigo, a la vez que instrumento para el pecado ello conllevó, al igual que sucedió en el caso de los indus, la concepción pesimista y denigradora del propio cuerpo, de lo material por extensión, que vitalmente se reflejó en una rigurosa doctrina de vida en la que se encuentra especialmente estigmatizado el concepto de placer y todo lo con él relacionado:

"El placer es malo en todas las circunstancias; porque vinimos aquí para ser castigados y deberíamos ser castigados".<sup>36</sup>

Empédocles parece que no aplicó el término *psyché* sino *daimon* a ese yo que perdura a través de sucesivas reencarnaciones. La forma de liberar al *daimon* de este inacabable proceso era por medio de la

---

<sup>36</sup>- IAMB. Vit. Pyth.85 (= Vorsokr. 58C 4).

*kátharsis* con la que se conseguía una eventual liberación<sup>37</sup>. Del éxito de esta idea da cuenta de hecho la historia misma del pensamiento, pasando por Platón y el gnosticismo hasta llegar al mismo Abū Bakr Zakariyyā'al-Rāzī al que Nāsir Jusraw (del 394 al 464/1004-1072) hace partidario y defensor de tales creencias:

"Después Dios hizo aparecer a algunos sabios filósofos a fin de que adviertan aquí abajo al alma cautiva en la forma humana y le revelen que ella ha sido perdida y dejado seducir por la materia corporal, que hay para ella otro mundo al que puede acceder por el renunciamiento a los placeres de los sentidos y por el estudio de la filosofía.

Ellos dicen: los sabios han informado a los hombres de este secreto a fin de que las almas, por la filosofía, salgan de este mundo, y de que el alma, al fin, sea enteramente liberada. Y entonces toda la substancia del alma, por esta gnosis, se separará de la substancia material; el alma, por la gracia de Dios, retornará al mundo que es suyo. (...) /Al-Rāzī) ha dicho en su libro de la *Ciencia Divina* que que tal había sido la opinión de Sócrates y que esta Ciencia Divina que había estado dispersa él (al-Rāzī) la había

---

<sup>37</sup>- DODDS, *íbid.* p.150.

reunido gracias a la asistencia celeste. Ha declarado que nadie sale de este mundo ni arriba al mundo superior sino por esta filosofía; nadie encuentra la liberación más que por esta puesta en obra de la gnosis"<sup>38</sup>.

Por lo tanto, transmigración de un alma inmortal que constituye el verdadero yo y que se encuentra encerrada en sucesivas cárceles materiales y de la que debe liberarse por medio de unos determinados conocimientos -el primero de los cuales es reconocer su propia naturaleza y verdadero destino- para llegar a una completa liberación de esta cárcel material. En cualquier caso se ha de advertir asimismo que al-Rāzī mantiene ciertas precisiones en lo referente a la concepción pesimista del cuerpo y del placer; y en esta ocasión los textos que tomamos no son ideas atribuidas a al-Rāzī, sino de al-Rāzī mismo<sup>39</sup>. En el *Sīrat* afirma que el error de Sócrates<sup>40</sup> al comienzo de su vida -en el que le confunde manifiestamente con Zenón el Cínico, confusión por otro lado muy común entre los árabes<sup>41</sup>- fue precisamente darse al

---

<sup>38</sup>- NĀSIR JUSRAW, op.cit., cáp.XX. pp.229 y 230.

<sup>39</sup>- Existe a este respecto también una amplia exposición en su *Libro de la medicina espiritual*, ed. P.Kraus, op.cit.,pp.1-97.

<sup>40</sup>- En el *Tibb al-Rūhānī (La Medicina espiritual)*, op. cit. , p.31, se le denomina "el divino hermitaño".

<sup>41</sup>- Confusión que ya tuvo comienzo en el helenismo con Antístenes.



ascetismo, mortificando su cuerpo y no engendrando hijos, poniendo con ello en peligro el futuro de la especie humana<sup>42</sup>. Según al-Rāzī el cuerpo se debe mantener, cuidar y permitir todos aquellos placeres que no impidan el ejercicio de una vida filosófica basada en la justa medida y conducente a la liberación definitiva del alma de las necesidades materiales para que llegue a su verdadero hogar espiritual; de esta manera el imam Sócrates, personaje modélico en toda su conducta acabó engendrando hijos, asistiendo a fiestas y saraos, tomando vino y frecuentando a altos personajes sin perder por ello el muy elevado y estimado título de filósofo; y puesto que tal hizo Sócrates el propio al-Rāzī se escuda en dicha conducta para defender su propia causa y su propio título.

En la transmigración hindú el espíritu de un ser humano pasa, a su muerte, al cuerpo de otro ser humano o al de un animal según los méritos conseguidos en vida; después de un ciclo de muertes y renacimientos pueden al fin estas almas escapar del mundo físico en que han estado atenazadas; otras, sin embargo, permanecen siempre atrapadas en el mundo físico. El principal estudioso de estas doctrinas

---

<sup>42</sup>- Al-RĀZĪ, op. cit. p.99.

hindúes en el islam clásico fue al-Bīrūnī en su *Tahqīq mā lil-Hind*<sup>43</sup>. En él se da detallada cuenta de las creencias hindúes sobre la transmigración de las almas y también señala a Platón<sup>44</sup> y a los pitagóricos -como maestros de Platón. También al-Bagdādī en su libro sobre sectas musulmanas<sup>45</sup> incluye un capítulo sobre los aṣḥāb al-tanāsuj (como son llamados en árabe los partidarios de tal creencia) en el que adscribe la opinión a favor de la transmigración de las almas a algunos filósofos, especialmente Sócrates y Platón; los detalles los consignó en un segundo libro desgraciadamente perdido. Al-Bagdādī sostiene que la fuente primaria son los hindúes, pero los filósofos no son menos peligrosos e incluso parece que corrió la idea de que fue Pitágoras el creador de tal idea y que luego un discípulo suyo la llevó a la India donde tomó carta de naturaleza<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup>- Abū Rayḥān AL-BĪRŪNĪ (m.440/1048): *Kitāb fī taḥqīq lil-Hind*; editado por Edward SACHAU bajo el título de *Al-Bīrūnī's India*, Londres, 1887; revisado y reimprimido, Hyderabad, 1958; traducción inglesa debida a SACHAU, Londres, 1888. Sobre este tema véanse los capítulos cinco y seis, 38-44; traducción 50-67.

<sup>44</sup>- Paul E.WALKER: "The doctrine of metempsychosis in Islam", *Islamic Studies*, Leiden, Brill, 1991, pp.219-238.

<sup>45</sup>- AL-BAGDĀDĪ: *Kitāb al-milal wal-niḥal*, traducción al inglés realizada por Abraham S.HALKIN, Tel Aviv, 1935.

<sup>46</sup>- P.E.WALKER, op.cit.,p.222.

### 3.1.1.1.- EL PITAGORISMO Y EMPEDOCLES.

Ya habíamos comenzado anteriormente a vislumbrar la importancia de Pitágoras en el surgimiento y génesis de la creencia en la transmigración de las almas entre los griegos; pero los testimonios de al-Bīrūnī y al-Bagdādī nos obligan a recalar un poco más en su figura, máxime cuando ya vimos en el capítulo anterior que al mismo al-Rāzī se le tacha de Pitagórico.

El mismo Pitágoras parece contener en sí el ya apuntado carácter chamánico que hace participar su pensamiento por igual de la filosofía y de la religión. Entre las prescripciones de sus sentencias, llamadas *acúsmata* o *symbola* se encuentran numerosos rasgos que harán recordar a nuestro autor; entre ellos y aunque pudiera atribuirse a una curiosa paradoja se nos aparece el hecho de las habas; porque, sea cual sea el motivo por el que Pitágoras (o los pitagóricos) prohibieran el consumo de dicha legumbre en su famosa sentencia de "abstente de comer habas", ya sea por el hecho de que recuerdan a los testículos, a las puertas del *hades*, al universo entero<sup>47</sup>, o, como afirma Porfirio, se pueden relacionar con el regreso de las almas de debajo de la tierra<sup>48</sup> o, como para Plinio, tengan una naturaleza como el viento o la respiración y,

---

<sup>47</sup>- W.K.C.GUTHRIE, op.cit. Vol.I,p.182.

<sup>48</sup>- Antr.Nymph.19.

por ello, estén plenas de fuerza vital conteniendo el alma de los muertos<sup>49</sup>. El caso es que curiosamente uno de los datos mas precisos que nos dan los biógrafos de al-Rāzī es su afición a las habas, que, sorprendentemente, le llevó hasta la ceguera<sup>50</sup>. ¿Paradoja del tiempo que convirtió un alimento prohibido en precisamente todo lo contrario?. Puede ser, pero no tenemos ningún dato que nos resuelva la duda; sólo que así es y que no consideramos un elemento meramente decorativo esta mención de su afición por las habas. Si fue cierto, mucha querencia tuvo que tenerlas para que semejante afición fuera puesta como colofón de su historia (pues es evidente que las habas nunca a nadie han dejado ciego). Si tal afición tuvo, ¿fue simplemente por gusto por lo que al parecer tan notoriamente dio a conocer su aprecio por ello o fue mas bien llevado por dar a conocer su aprecio por la leguminosa símbolo de toda una concepción filosófica?. Y en el caso de que el dato, falsamente inventado por los entonces mendaces al-Nadīm y al-Bīrūnī, sólo reflejase la atribución a al-Rāzī del símbolo pitagórico por excelencia, ello querría decir que o bien tal filiación filosófica era pública y notoria, patente y manifiesta a los ojos de las gentes o que tanto al-Nadīm como al-Bīrūnī -y con ellos hay que presumir que muchos otros a lo largo de los tiempos- reconocieron su afición a la

---

<sup>49</sup>- PLINIO, N.H. XVIII,118.

<sup>50</sup>- AL-NĀDIM y al-BĪRŪNĪ, obras citadas.

filosofía del huidizo pensador de Samos, es decir, que reconocieron elementos claramente pitagóricos en al-Rāzī. En cualquier caso, y sea como sea, descartamos la vía de que la atribución, sin más, de la afición a las habas sea un elemento anecdótico e inocente coriosamente repetido<sup>51</sup>.

El tema gastronómico, nos lleva a poner nuestra atención sobre otro aspecto disciplinario que, al contrario que el anterior, esta vez no ha sido tergiversado: la abstención de comer carne. Las citas que poseemos al respecto son bastante explícitas:

"...no sólo abstenerse de los seres vivos, sino también no acercarse nunca a los carniceros y cazadores".<sup>52</sup>

"Onesícrito fue un filósofo cínico que acompañó a Alejandro a la India, y nos cuenta su encuentro con un gimnosofista indio quien le preguntó sobre la doctrina griega. Onesícrito le dijo, entre otras cosas, que Pitágoras "ordenó a los hombres que se abstuvieran de comer

---

<sup>51</sup>- NAJMĀBĀDĪ cree, sin embargo, que la historia de las cataratas no es cierta, sino que es apócrifa. Ver su *Sharh-i ḥāl-u maqām-i Muḥammad-i Zakariyyā-i Rāzī Pizishk-i Nāmi-i*, Teherán, 1939.

<sup>52</sup>- PORFIRIO, *Vita Pythagorae*, 7(DK 14,9).

comida animal".<sup>53</sup>

Es este rasgo de abstenerse de comer carne de animales un gesto que nos acerca más patentemente la figura de al-Rāzī al pitagorismo; así podemos leer en el *Ṣīrat*: (Que Sócrates) "ni adquirió (bienes), ni engendró niños, ni comió carne...<sup>54</sup>" en la primera parte de su vida, asunto que se nos aclara un poco más abajo, tampoco hizo más tarde<sup>55</sup>. Otras sentencias del mismo texto apoyadoras de su, en principio, filopitagorismo son las siguientes: "...Que no debemos causar dolor a un ser animado...<sup>56</sup>". Que "la caza, la persecución, el exterminio y la destrucción procede que sea contra los animales que no se alimentan sino con carne...<sup>57</sup>". "Hay desacuerdo de los filósofos en este asunto, y opinan algunos de ellos que puede alimentarse el hombre con carne, y lo niegan algunos otros filósofos. Sócrates estuvo entre los que no permitieron tal cosa<sup>58</sup>".

La importancia de este precepto, tanto en los pitagóricos como en al-Rāzī dista mucho de ser baladí, pues es claro que se encuentra

---

<sup>53</sup>- ESTRABON, XV, 716; Cambridge University Press, 1989.

<sup>54</sup>- AL-RĀZĪ, op.cit.,p.99.

<sup>55</sup>- Ibid., p.99.

<sup>56</sup>- Ibid., p.103.

<sup>57</sup>- Ibid., p.104.

<sup>58</sup>- Ibid., p.105.

entroncada con la idea de la transmigración de las almas. Sobre su origen en Pitágoras bien podemos apuntar y repetir lo ya dicho para el pensamiento griego en general y sólo nos resta añadir una cita de Porfirio en la que se señala el carácter extranjero de dicha doctrina:

"Llegaron a hacerse especialmente famosas las (manifestaciones) siguientes: en primer lugar su afirmación de que el alma es inmortal; en segundo lugar, que se cambia en otras clases de seres vivos, que, además, vuelven a ocurrir cada ciertos periodos y que no hay nada absolutamente nuevo; finalmente, que todos los seres vivos deben de ser considerados parientes. Parece en efecto, que fue Pitágoras el primero en introducir estas creencias en Grecia".<sup>59</sup>

Idea esta de que todos los seres vivos tan hermosa como interesante tanto en si misma como para nuestro objetivo presente, pues es cierto que tanto Pitágoras como al-Rāzī creyeron en la transmigración de las almas pero con una sutil e importante diferencia. La diferencia a la que nos referimos es que ya puestos a transmigrar la volandera alma humana tiene dos posibles opciones: o bien andar en

---

<sup>59</sup>- PORFIRIO, Vita Pythagorae, 19(DK.14,8a).

perpetua danza de un cuerpo a otro, ya sea o no humano, ya sea pasando de muchacho o muchacha a mudo pez del mar o al contrario, es decir, un alma que se eleva o denigra en la misma escala ontológica de lo vivo repitiendo, una y otra vez, -máxime en el caso pitagórico- lo realizado; desarrollando un eterno, perfecto, divino y circular retorno que, en frase de El Oscuro, harán el mismo camino arriba y abajo. Sólo el hecho de que las almas de los hombres y de los animales son de la misma familia podría hacer posible que la misma alma entre, ora en el cuerpo de un hombre, ora en el de un animal terrestre o de un pájaro. Partidario de tal opción fue Empédocles. O bien una opción más reducida -de la que es partidario al-Rāzī- en la que el alma humana sólo puede transmigrar a otra alma humana hasta que se consigue liberar de la pasión material en que se halla encerrada, mientras que el alma de los animales *no podría encontrar jamás liberación sino con la muerte de su propio ser, no ya sólo material, sino en su totalidad.*

Son numerosos los textos en los pitagóricos que nos hablan de su concepción de la transmigración abarcante de todas las clases y especies de animales, tanto racionales como irracionales:

"Sobre el asunto de la reencarnación aduce Empédocles un testimonio adicional en una elegía, que comienza: "Ahora paso a otro tema y mostraré el camino". Lo que sobre él



(Pitágoras) dice es lo siguiente: "Dice que al pasar él, en una ocasión, junto a un cachorro que estaba siendo maltratado, sintió compasión y dijo: "Cesa de apalearlo, pues es el alma de un amigo la que reconocí al oírle gritar".<sup>60</sup>

Es también este hermanamiento y comprensión hacia las almas inferiores la que lleva no únicamente a la abstención del consumo de carne, sino también, como veremos en el caso oriental, y más específicamente en el caso de al-Rāzī, el cuidado y protección con mimo de los animales, buscando su bien y evitándoles todo mal y dolor innecesarios:

"Hay bajo esta suma también un detallado número de casos que se insertan en ella, en su totalidad injustos. Como es el deleite de los reyes al cazar a los animales y el exceso de trabajo que las gentes imponen a los animales domésticos".<sup>61</sup>

"El trabajar penoso de los animales debiera ser un trabajo

---

<sup>60</sup>- DIOGENES LAERCIO, VIII, 36; Barcelona, Iberia, 1986.

<sup>61</sup>- AL-RĀZĪ, *Ṣīrat*, op.cit, p.104.

con una intención, y no áspero y duro, a no ser en el caso en que se apele a una necesidad para la rudeza, y la razón y la justicia la hagan necesaria".<sup>62</sup>

Heródoto nos proporciona la noticia de que fueron los egipcios los primeros en sostener la doctrina de la transmigración; sin embargo las informaciones que poseemos sobre la religiosidad egipcia en lo referente a la vida de ultratumba no nos dicen nada sobre reencarnaciones, empezando por *El libro de los Muertos*, que, como se sabe, no es sino un manual para el otro mundo; y acabando con los datos arqueológicos de las inhumaciones con todo su arsenal de alimentos, enseres y riquezas que ayuden al viaje. En todo caso nada se nos dice de reencarnación<sup>63</sup>:

"Los egipcios son, además, los primeros en sostener la doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando el cuerpo perece, se introduce en otro animal que esté naciendo entonces; después de recorrer todos los animales de tierra firme, los del mar y los volátiles, se introduce de nuevo en el cuerpo de un hombre en

---

<sup>62</sup>- Ibid. p.104.

<sup>63</sup>- Si exceptuamos el caso de Osiris.

nacimiento y su ciclo se completa en un periodo de tres mil años. Hay griegos que adoptaron esta doctrina unos antes y otros más tarde, como si fuera de su propia invención; aunque conozco sus nombres no los escribo".<sup>64</sup>

Tampoco hace falta que nos dé sus nombres, nosotros ya los conocemos. Sin embargo, si es digno de resaltar ciertos aspectos de el texto. Para empezar habla de ciclos que se han de cumplir, exactamente de tres mil años, una cifra ésta que parece revestir un cierto aspecto catártico y purificador, manténgase si no en la memoria para cuando se hable del mazdeismo y del maniqueísmo. En segundo lugar aparece la figura de los animales marítimos y volátiles, figuras que, a no ser que se esté realmente exento y desposeído de cualquier sentido poético, nos conduce a la más bella cita empedóclea:

"Antes de ésto yo he sido un muchacho y una muchacha,  
una planta y un pájaro y un mudo pez del mar".<sup>65</sup>

Es Empédocles otro filósofo poseedor del arrebatador carisma del chamán así como del visionario de pasadas y futuras vidas. Parece ser

---

<sup>64</sup>- HERODOTO, *Historia*, II, 123.

<sup>65</sup>- Fr.117, Diógenes Laercio, VIII 77.

que en su ciudad natal, Agrigento, la religión tuvo siempre un importante papel, hasta el punto de que a Píndaro<sup>66</sup> le pareció adecuado advertir al tirano de la ciudad sobre los peligros del éxito y la doctrina de la transmigración<sup>67</sup>. Citemos a continuación el pasaje fundamental en que se menta la idea de transmigración que tenía Empédocles:

"Hay un oráculo de la necesidad, antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado con amplios juramentos: cuando uno peca y mancha sus propios miembros con la sangre del sacrificio, o siguiendo a la Discordia emite un falso juramento, éstos -espíritus que tienen asignada una larga vida- deben vagar errantes durante tres o diez mil estaciones lejos de los bienaventurados, naciendo a través del tiempo bajo todo tipo de formas de criaturas mortales que van hollando sucesivamente los turbulentos senderos de la vida. Los poderosos cielos los acosan empujándolos hacia el mar, el mar los arroja escupiéndolos hacia el suelo terrestre, la tierra a los rayos del sol resplandeciente, y este los lanza a los cielos que giran en torbellino. Uno los recibe del otro, pero todos los rechazan. Yo también soy

---

<sup>66</sup>- PIND., *Ol.* II, 56 y ss; Madrid, Cátedra, 1988.

<sup>67</sup>- Véase W.K.C.GUTHRIE, *op. cit.*, Vol. II, p.142.

ahora uno de estos, exiliado y bagabundo por decreto divino, a causa de haber puesto mi confianza en la furiosa Discordia".<sup>68</sup>

Culpa, expiación, ciclo de muertes y renacimientos de una misma alma en diferentes cuerpos; todo ésto no son sino lugares comunes tempranamente expresados de la transmigración de las almas; éstos elementos ya nos los hemos encontrado y volveremos a encontrarlos más tarde; es en este sentido que Empédocles apenas nos aporta nada nuevo como no sean su bello lenguaje y el ser un importante eslabón más en la continuada cadena que lleva a al-Rāzī. Ejemplos de este eslabonamiento son los "tres o diez mil años" que reaparecen en Platón, para el cual, las almas especialmente meritorias pueden liberarse después de tres reencarnaciones, aunque, normalmente, el ciclo desde cada nacimiento al siguiente ocupa 10000 años y deben completarse diez de ellos antes de que un alma caída pueda recuperar la compañía de los dioses de la que gozaba antes de su caída:

"Porque allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años -ya que no le salen alas antes de ese

---

<sup>68</sup>- Fr.115, HIPOLITO, ref.VII, 29; y PLUTARCO, *De Exilio*,17, 607c.

tiempo-, a no ser en el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía".<sup>69</sup>

Para Guthrie<sup>70</sup> tal coincidencia no se puede dar a no ser que ambos relatos procedan de una fuente común, que él señala como la tradición órfica.

Tal ciclo de purificaciones, rehabilitantes de el alma "caída", se afirma que fue provocada, -y con ello volvemos a pasar por otro lugar común- por el derramamiento de sangre y la ingestión de carne dando como resultado la pérdida de la edad de oro:

"¿No cesareis con la horrible matanza? ¿Es que no veis que os estais devorando recíprocamente en vuestra insensata locura?".<sup>71</sup>

"El padre, pobre necio, levantando en alto a su propio hijo querido, que ha cambiado de forma, lo degüella en actitud de oración; están perplejos cuando sacrifican a su víctima implorante; y él, sordo a sus gritos, la degüella y prepara

---

<sup>69</sup>- PLATON, *Fedro*, 248e.

<sup>70</sup>- W.K.C.GUTHRIE, op.cit., Vol.II, p.263.

<sup>71</sup>- Fr.136, SEXTO, *Adv. Math.*, IX, 129. Cambridge University Press, 1987.

en sus mansiones un macabro festín. Del mismo modo el hijo coge a su padre y las hijas a sus madres y, después de quitarles violentamente la vida, se comen las carnes de sus seres queridos".<sup>72</sup>

"Ay de mí, que no me destruyó el día sin compasión antes de que maquinara la funesta acción de comer carne con mis labios".<sup>73</sup>

En el mito órfico el pecado original lo cometieron los titanes, que despedazaron y se zamparon o comieron a Dionisio niño<sup>74</sup>. En las Purificaciones de Empédocles se podía leer:

"No humedecía el altar la sangre pura de los toros, sino que se consideraba como una gran abominación entre los hombres el quitar violentamente la vida (a los demás seres) y devorar sus nobles miembros".<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup>- Fr.137, SEXTO, *Adv.Math.* IX, 129. Cambridge University Press, 1987.

<sup>73</sup>- Fr.139, PORFIRIO, *De Abstinencia*, II, 31. Madrid, ed. Gredos, 1984; edición a cargo de M.PERIAGO LORENTE.

<sup>74</sup>- G.S.KIRK y E.R.RAVEN: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, ed.Gredos, 1981, p.490.

<sup>75</sup>- Fr.128, PORFIRIO, *De Abstinencia*, II, 21.

El alma caída se encuentra por tanto exiliada por decreto divino en "esta cueva sin techo" que es el cuerpo material, y entonces afirma:

"Lloré y gemí cuando vi el lugar  
desacostumbrado".<sup>76</sup>

"Vestida con una extraña túnica de carne".<sup>77</sup>

Se debe recordar que en este sentido el cuerpo era una tumba para el alma en las ideas órficas; tema que también se repite en Platón (Fedón, 81d). Esta alma prisionera que habrá de transmigrar es también considerada como *daimon*, verdadera parte inmortal de todo nuestro ser, penitente viajera en un esforzado viaje de vuelta purificante a su auténtica morada. El camino de regreso en Empédocles se alcanza por medio de una auténtica gnosis, conocimiento y reconocimiento de nuestra verdadera naturaleza, y, una vez conseguido dicho propósito, identificar este elemento divino nuestro, aunque no podamos aprehenderlo por los órganos corpóreos.

En al-Rāzī la liberación definitiva del alma caída sólo puede darse en el ser humano:

---

<sup>76</sup>- Fr.118, CLEMENTE, *Strom.*, III, 14, 2.

<sup>77</sup>- Fr.126, CLEMENTE, *Strom.*III.



"No se liberan las almas de cuerpos de animales muertos, sino únicamente las de los cuerpos humanos.

Y puesto que es así el asunto, es la liberación con método y facilidad. Y, en tanto que alcanzan (estas razones) a los que no se alimentan sino con carne, conduce todo a la necesidad de su exterminio tanto como sea posible. Pues en ello está la disminución del dolor de estos animales y tener la esperanza de que entren sus almas en cuerpos mejores".<sup>78</sup>

En este caso se está refiriendo a las almas de los animales carnívoros; mientras para el caso de los animales herbívoros afirma lo siguiente:

"Y si no fuese con el objeto de liberar unas almas que no están en cuerpos humanos para que salgan, el juicio de la razón impediría su inmolación"<sup>79</sup>.

Se plantean varias dudas sobre ambos pasajes. En primer lugar, ¿qué es lo que impide transmigrar las ánimas bestiales a cuerpos

---

<sup>78</sup>- AL-RĀZĪ, *Ṣīrat*, op. cit, p.105.

<sup>79</sup>- Ibid, p.105. Véase también de A.J.ARBERRY, op. cit. 1956, pp.38 y 39.

humanos?, en segundo, ¿pueden, por el contrario, pasar las almas humanas, si continúan contumazmente pecando, caer más bajo de su actual y ya de por sí caída naturaleza y reencarnarse en cuerpos de bestias?, en tercer lugar, ¿qué es ésto de "liberar" las almas de los animales mediante su inmolación -caso por el que se permite su asesinato- o sacrificarlos -en el supuesto de los que se alimentan con carne- para que tengan la posibilidad de pasar a cuerpos mejores, y se entiende que, en sentido literal, a mejor vida?.

Bien, vayamos por orden: si quedamos en que la verdadera liberación sólo se da por medio de una *katharsis*, es decir, un periodo de tiempo dedicado a la purificación, a la búsqueda del camino de regreso a la divinidad perdida, el despojamiento de esta tumba de carne que son los cuerpos, al conocimiento de la filosofía y de la gnosis que son la vía y el camino que nos conduce a ello, a la observancia de unas determinadas reglas, a la "iniciación" como primer paso hacia nuestra redención; está claro que ello únicamente puede ser realizado por: a) un ser racional que puede comprender y aprehender la necesidad de todo ello así como tomar conciencia de su naturaleza caída y pecadora, o dicho en otras palabras, para levantarse uno debe reconocer con anterioridad que ha caído. b) Un ser que con su racionalidad participa de la sabiduría divina, y es en esta participación donde el alma caída encuentra su filiación y familiaridad con lo divino; es esta razón la que

le hace merecedora de poder volver y sólo por ella puede regresar, es el elemento y el único vehículo que conduce a la liberación de este otro elemento material al que se encuentra temporalmente unido. Temporalidad y materialidad son los estigmas, el lodazal en que se encuentra el verdadero yo espiritual y eterno.

Así pues, ¿pueden conseguir las almas bestiales, negadas de razón, llegar a ser realmente liberadas, es decir, llegar a participar de la divinidad algún día de la misma manera que los hombres?. De ninguna manera, ni siquiera llegar a pasar por la categoría de ser humano. Los animales al estar carentes del intelecto no pueden ni reconocer su estado de caimiento, ni llevar a cabo unas purificaciones que les eleven en la escala que se alza hacia la libertad. No contienen, ni siquiera, el elemento divino en ellos que es la razón. Este es el vacío ontológico existente entre nosotros y ellos. Nosotros, hermanados con lo divino por la razón, no podemos caer más abajo de nuestra propia humanidad, que bastante castigo y pena es ya. Mientras que ellos, carentes del apellido del intelecto, no participan, y por tanto, no pueden traspasar el umbral de la participación divina que abre las puertas de la libertad. El hombre, a su vez, puede liberarse, mediante el ejercicio de la filosofía y de la sabiduría, pero también puede enfangarse aún más en el pecado y en la desgracia abandonándose a lo material: comiendo carne, asesinando a sus semejantes o arrojándose a toda clase de placeres y

gozos corporales que le alejan, ciegan y nublan su verdadero destino, abotargan una conciencia que debiera haber sido despertada y, en definitiva, se "animalizan". Sin embargo, en el caso del ser humano, siempre permanece una última chispa de lo divino en la que, potencialmente, siempre puede volver a despertar inundando de luz hasta la oscuridad más impenetrable; y si no es en esta tal vez lo sea en otra vida futura. El castigo del hombre si no cumple con su destino en la presente existencia no estará en degradarse reencarnándose en una especie inferior de animal en otra vida futura sino en seguir transmigrando, vagando como alma de Caín por los senderos del tiempo.

Pero es evidente asimismo que se habla de que las almas de los animales, digamos, "malvados", pueden mejorar su situación pasando a habitar cuerpos de animales no dañinos. ¿Cómo puede ocurrir esto?. En esta jerarquía animal, las almas de los carnívoros, se supone, sufren más que las de las demás especies; su muerte constituye para ellos más un bien que un mal, ya que entonces tienen la posibilidad de mejorar su actual situación. Esta mejora puede ser debida bien a la casualidad o bien respondiendo a un elemento de justicia.

Sí es por casualidad consistiría tal proceso, básicamente, en que una vez que fallece el animal carnívoro en cuestión, su alma, liberada de su pernicioso caparazón material transmigra hasta conseguir

"colarse" en el cuerpo de un animal no dañino que en este momento nazca; al-Rāzī habla de "tener la esperanza de que entren sus almas en cuerpos mejores"; este "tener esperanza" parece indicar un elemento de indeterminación, de confianza incausada en el futuro, en el acaso, o, en todo lugar, en un mirar con los ojos puestos en el cielo. La otra posibilidad es que el animal carnívoro realmente haya merecido su promoción, mas, ¿cómo un animal irracional y carente de verdadera voluntad y libertad puede llegar a "merecer"? Ciertamente es realmente un problema. Puede que este merecimiento se deba a que, dentro de lo que cabe, el animal en cuestión no fue excesivamente sanguinario para con el resto de los seres animados, o que fue liberado por muerte en su infancia antes de que cometiese crímenes; pero también puede ser que realmente cumpliera verdaderamente y bien con su auténtica función sanguinaria; es decir, que fue virtuoso para con su naturaleza realizando y poniendo en práctica aquello en que consistía su naturaleza de carnívoro, en este sentido nadie puede negar que habría actuado "bien" como carnívoro. No parece que esta sea, sin embargo, la idea de al-Rāzī, y, particularmente, nos inclinamos más por la teoría de la casualidad.

También está permitida la matanza de animales -carnívoros o no- para liberarlas. En este segundo supuesto la muerte parece llevarse a cabo de una forma definitiva, sin posterior reencarnación, ya que,

¿mataríamos a un animal con el objeto de liberarlo sabiendo que a continuación va a volver a caer en otra cárcel material?. Sinceramente, flojo favor le haríamos a dicho animal. ¿A qué se refiere entonces al-Rāzī?. Tal vez sea a que existe la posibilidad de que si dicho animal ha cumplido ya su ciclo de transmigraciones, de muertes y renacimientos, mediante su inmolación adelantaremos el momento de su definitiva liberación; liberación que no conduce a un estado de pura espiritualidad, sino simplemente a la liberación del lastre corporal, lanzando al alma simplemente a la nada, a su disolución. Al contrario que una gratuita crueldad, tal acción se constituye en un beneficio, una especie de eutanasia aplicada a un ser que sufre y que no tiene remedio posible; algo así como el sacrificio de los caballos con una pata destrozada. Lo contrario es crueldad y regodeo en el sufrimiento.

De todas maneras al-Rāzī reconoce una hermandad de los hombres con el resto de los seres vivos, y la muerte de éstos sólo se debe producir cuando su número sea excesivo<sup>80</sup>. A su vez, es claro que si tales almas estuvieran "en cuerpos humanos" tal inmolación estaría rigurosamente prohibida<sup>81</sup>. Esta hermandad tiene dos posibles razones de ser, una de origen maniqueo, la cual ordena el buen trato a los animales, y otra en que, al fin y al cabo, los animales también son seres

---

<sup>80</sup>- Ibid. p.105.

<sup>81</sup>- Ibid., p.105.

penados, compañeros de cárcel que merecen toda nuestra compasión:

"A los animales domésticos y herbívoros no se les debe exterminar ni destruir como a ellos (los carnívoros), sino tratar benévolamente con domesticidad, según lo que hemos dicho".<sup>82</sup>

Su trato duro sólo debe darse en casos justificados, como es el de salvar la vida de un ser superior y participante de lo divino como es el hombre; a su vez también se da una gradación entre los propios hombres según su proximidad a lo divino. A este respecto relata el caso de los dos hombres que encontrándose en el desierto únicamente poseen agua para la supervivencia de uno de ellos<sup>83</sup>. Esta gradación humana no viene dada por ningún carisma religioso, sino por una categoría genuinamente utilitarista. Tiene precedencia aquel que sea más útil para la humanidad, cuya existencia conlleve mayores ventajas, y, de esta manera, en buena lid, incluso el desfavorecido debiera de ceder voluntariamente, y de buena gana, su agua para que su útil compañero salve su valiosa vida. O lo que es lo mismo, en frase cervantina: un

---

<sup>82</sup>- Ibid., p.105.

<sup>83</sup>- Véase el artículo de S.PINES: "Deux hommes cheminaient dans le desert", (en hebreo), en su libro *Studies in the history of Jewish Philosophy*. Jerusalem, 1977, p.10, n.9.

hombre vale más que otro cuando hace más que otro. En ello no hay contradicción con lo que se afirma en el *Munāẓarāt*<sup>84</sup> pues lo que allí se afirma es que todos los hombres son iguales en preeminencia por la fuerza de su intelecto y que no se precisa necesariamente de guía instituida de forma sobrenatural. La desigualdad la da el propio individuo por el uso que el mismo da a su intelecto.

Aparte del texto del *Ṣīrat* en el que estamos centrándonos actualmente, al-Rāzī manifiesta sus ideas sobre el destino de las almas fundamentalmente en tres textos más: en el *Kitāb al-ʿilm al-Ilāhī (Libro de la ciencia divina)*<sup>85</sup>, *al-qawl fī al-nafs wa l-ʿālam (sobre el alma y el mundo)*<sup>86</sup> y en el *kitāb at-tibb ar-rūḥānī (libro de la medicina espiritual)*<sup>87</sup>. El segundo de ellos -sobre el alma y el mundo- contiene posibles elementos maniqueos y por tanto lo analizaremos más pormenorizadamente al tratar de las influencias propiamente iránias en nuestro autor; en cuanto al tercero -el libro de la medicina espiritual- se aparta de la teoría de la transmigración, ya veremos porqué. En lo tocante al primero -el libro de la ciencia divina o libro de la metafísica- plantea algunos problemas de cierto calibre. Para empezar son varios

---

<sup>84</sup>- AL-RĀZĪ: *Opera philosophica*, pp.291-316.

<sup>85</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., pp.165-191.

<sup>86</sup>- Ibid., pp.281-291.

<sup>87</sup>- Ibid., pp.1-96.



los portadores del mismo título que los doxógrafos nos han legado en los catálogos de sus obras; por ejemplo existe un *Libro de la ciencia divina* y un *Gran libro de la ciencia divina*, pero que seguramente deben de referirse a un mismo libro, o, cuando menos, a diferentes extensiones de un mismo libro. Asimismo aṭ-Ṭūsī y al-Jurjānī hablan de un libro titulado *al-qawl fī-l-qudamā al-jamsa* (*opiniones sobre los cinco eternos*) que Bausani<sup>88</sup> afirma que se trata también de este *Libro sobre la ciencia divina*<sup>89</sup>.

Se debe sumar a este hecho otro aún de más gravedad, y es que el libro mismo de *La ciencia divina* ha desaparecido, eso sí, dejando rastro. Este rastro ha sido seguido una vez más por el infatigable P.Kraus, de tal manera que ha conseguido recomponer con extractos y citas que nos dan diversos autores lo que debió de ser el pensamiento - o parte de él- que expresaba dicho libro. Los autores que nos proporcionan las citas son: Ibn Ḥazm con cuatro textos<sup>90</sup>, Ibn Saʿīd al-

---

<sup>88</sup>- A.BAUSANI: *un filosofo 'laico' del medioevo musulmano*, Abū Bakr Muḥammad ben Zakariyyā Rāzī, Roma, Instituto di Studi islamici, 1981, p.27.

<sup>89</sup>- Humildemente nos quedamos un tanto perplejos ante tal afirmación, pues ¿no hay acaso un libro, por completo diferente de éste y recogido en la edición de P.Kraus y que lleva por título "*Opiniones sobre los cinco eternos*"; pp.191-216?.

<sup>90</sup>- Pertenecientes a su *Fiṣal*.

Andalusī<sup>91</sup>, al-Bīrūnī<sup>92</sup>, el Picatrix<sup>93</sup>, al-Masʿūdī -con dos textos<sup>94</sup>-, al-Ŷurʿānī<sup>95</sup> y Nāsir Jusraw<sup>96</sup>. Los párrafos que de todos los reunidos por la edición de Kraus más nos interesan para el tema de la transmigración de las almas son los de Ibn Ḥazm.

En el *Fiṣal*<sup>97</sup> se nos habla específicamente de los defensores de la transmigración de las almas, entre los que se encuentra al-Rāzī con su *Libro de la Teología*, y continua:

"Si no fuese porque no existe otro medio que la muerte violenta y el degüello para liberar a los espíritus sacándolos de los cuerpos que tienen formas de bestias y trasladándolos a los cuerpos que tienen formas humanas,

---

<sup>91</sup>- IBN SAʿĪD AL-ANDALUSĪ, op. cit., p.33.

<sup>92</sup>- Véase en este mismo trabajo las referencias a sus libros sobre Mānī.

<sup>93</sup>- Del PSEUDO-MAJRĪTĪ, ed.Ritter, 1933, p.206. Existe traducción castellana en Madrid, Editora Nacional, 1983.

<sup>94</sup>- AL-MASʿŪDĪ: *Kitāb al-tanbīh wa-l-iṣrāf*, Leiden, 1893, p.162; y el *murūʿ ad-dahab*, París, 1865, pp.67-68.

<sup>95</sup>- AL-ŶURʿĀNĪ: *Šarḥ al-mawāqif*, Estambul, 1311, Vol.I, p.438.

<sup>96</sup>- NĀSIR JUSRAW: *Zād al-musāfirin*, Berlín, 1927, pp.52-53; y el *Libro de los doce sabios*, op. cit., en la traducción francesa p.156.

<sup>97</sup>- IBN ḤAZM: *Fiṣal*, Ed.Cairo 1347; 1, 76-77. En la traducción de Asín Palacios, II, 198 y ss.

no sería jamás lícito degollar animal alguno".

Esta cita que, en palabras de b.Hazm, se encuentra "en uno de sus libros" (de al-Rāzī) recuerda lejanamente al *Ṣīrat*, pero es claro que es más bien su contrario, pues entra en clara confrontación con lo allí dicho; pues mientras que en el *Ṣīrat* las almas bestiales no pasan a cuerpos humanos, en b.Hazm al-Rāzī se hace defensor de una posición más puramente presocrática.

Continúa b.Hazm su relación afirmando que la metempsicosis se da únicamente a modo de pena y premio, pues el espíritu del malvado va a cuerpos de bestias innobles destinadas a muertes violentas y a trabajos duros. Posteriormente separa por grupos los sostenedores de la transmigración entre humanos y bestias, y los que apoyan sólo la transmigración entre seres humanos, separada ésta de la de los animales; pero no vuelve a especificar en cual de ellos incluye a al-Rāzī, que, dado lo dado, parece que queda finalmente -y con patente error por parte de b.Hazm- englobado en el grupo contrario al que le es propio.

El otro párrafo que en el *libro de la Teología* nos interesa es de Nāsir Jusraw, el *Kitāb-e jāmi al-hikmatayn*<sup>98</sup>, en él se afirma:

"Las almas de los ignorantes y de los maléficos que se

---

<sup>98</sup>- N.JUSRAW, op. cit., en la trad. pp.156 y 157.

separan de sus cuerpos permanecen en este mundo. Esto es porque, en efecto, ellos dejan sus cuerpos con pena de las alegrías sensibles, este deseo las retiene y las atrae, y por ello son incapaces de pasar más allá de las cosas naturales. Un alma de esta especie entra en un cuerpo que es feo, circula a través del mundo, ilusiona a los humanos y les enseña a hacer el mal, les pierde en los desiertos para que perezcan. Como ha dicho Muhammad-e Zakarīyyā-e Rāzī en su *Libro de la Ciencia Divina*: las almas maléficas que devienen en demonios se manifiestan a algunos bajo ciertas formas y les dan esta orden: ¡Ve!. Anuncia a los hombres : Un ángel a venido a mi, él me ha dicho: "Dios te ha elegido para la función de profeta, yo soy el ángel a ti enviado". Y he aquí porqué la discordia se eleva entre los humanos; las masas de las gentes vienen a matarse entre ellas, todo ello porque lo han dispuesto así estas almas devenidas en demonios".

La última parte se refiere a la más conocida de las tesis filosóficas de al-Rāzī: su feroz antiprofetismo; por ahora ésto no nos interesa. Lo que en estos momentos ha de atraer nuestra atención es que las almas que penan acaban siendo demonios -para más señas proféticos, lo cual

es el más sutil de los males razianos- y que, a pesar de la distancia temporal de los presocráticos y su cambio de carácter, estas almas siguen siendo, mal que bien, el *daimon* de Pitágoras, de Empédocles y de Platón.

### 3.1.2.- PLATON.

El paso siguiente, y fundamental, en el somero recorrido que estamos dando por la idea de transmigración de las almas entre los griegos lo encontramos en Platón<sup>99</sup>. La influencia del pensador griego

---

<sup>99</sup>- Sobre Platón y su relación con al-Rāzī véase: M.FAKHRY: *A history of islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1970, pp.94-106; F.BRION, op.cit.; S.PINES: "Nouvelles etudes sur Awhad al-Zamān Abūl-Barakāt al-Bagdādī", en *Studies in Abū l-Barakāt al-Baghdādī physics and metaphysics*, Jerusalem, 1979, pp.55-61; MEIR M.BAR ASHER: "Quelques aspects de l'éthique D'Abū-Bakr al-Rāzī et ses origines dans l'oeuvre de Galien", *Studia Islamica*, Vol.69, 1989, pp.5-38, y, (parte segunda), Vol.70, 1989, pp.119-147; A.BADAWĪ: *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, París, 1979, pp.79-94; M.MOHAGHAGH: *Notes on the "Spiritual Physics" of al-Rāzī*, París, 1967, pp.34-59; E.CORBIN: *Histoire de la philosophie islamique*, París, 1986, pp.197-204; M.MEYERHOF: *Legacy of islam*, pp.311-337; M.MEYERHOF: "The philosophy of the physician ar-Rāzī", *Islamic Culture*, Vol.XV, New York, 1941, pp.45-58; S.PINES: *The Cambridge History of islam*, Vol.II, Cambridge, 1970, pp.801-804; S.PINES: *Beiträge zur islamische Atomonlehre*, Berlín, 1936; G.Monnot: "La transmigración et l'immortalité", *MIDEO*, 14, 1980, pp.149-166; R.WALZER: *Greek into arabic*, Vol.I, Oxford, 1962, pp.15-17 y 142-163; A.BAUSANI: op. cit.; B.ANSARI: "Philosophical and religious views of Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī", *Islamic Studies*, 16, 1977, pp.157-177; B.ANSARI: "Abū Bakr Muḥammad ibn Yahya al-Rāzī, universal scholar and scientist", *Islamic Studies*, 15, 1976, pp.155-166; LENN E.GOODMAN: "The epicurean ethic of Muḥammad ibn Zakariyyā ar-Rāzī", *Studia Islamica*, Vol.34, París, 1971, pp.5-26; LENN E.GOODMAN: *Rāzī's myth of the fall of soul, its function in his philosophy*, State University of

en al-Rāzī está entre las más claras y manifiestas, extendiéndose a prácticamente todo el conjunto de su obra filosófica, tanto en lo referente a su concepción del tiempo, como a su cosmogonía, la ética, o la teoría de la transmigración de las almas. ¿Porqué esta atracción por Platón rechazando de plano el magisterio de Aristóteles, que, por otro lado, hubiera sido más lógico en un medio fuertemente proaristotélico hasta el punto de denominársele en el pensamiento árabe como "el primer filósofo" o "el Maestro"?.

Sin embargo, y muy por el contrario, al-Rāzī rechaza de plano y explícitamente el magisterio del filósofo de Estagira para abandonarse y caer en los brazos del filósofo de Atenas. Tal es así que Ibn Šā'id al-Andalusī nos ha legado un pasaje -a la vez incluido en el *Libro de la Teología* editado por Kraus- bastante aclaratorio sobre la opinión que del maestro de Alejandro el Grande tenía nuestro príncipe de la zāndaqa:

"...(En al-Rāzī) Hay un fuerte rechazo de Aristóteles, le

---

New York Press, Albany, 1975, pp.25-40; P.E.WALKER: "The doctrine of metempsychosis in islam", *Islamic Studies*, Leiden, Brill, 1991, pp.219-238; P.E.WALKER: "The political implications of al-Rāzī's philosophy", en *The political aspects of Islamic Philosophy, Essays in honor M.Mahdi*, edited by Charles E.Butterworth, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp.61-94.

reprocha el haberse separado de su maestro Platón y de los anteriores filósofos en muchas de sus opiniones. Afirma que corrompió la filosofía y alteró muchos de sus principios. Pero yo no creo que al-Rāzī se irritase contra Aristóteles sólo por hablar mal de él, sino que menciona Aristóteles y persigue su refutación al-Rāzī en su *Libro de la Teología*, en su *Libro de la Medicina Espiritual* y en otros libros mostrando su preferencia por la doctrina dualista sobre el politeísmo y las ideas brahamánicas, sobre la derogación de la profecía y la creencia de todos los sabeos en la transmigración de las almas..."<sup>100</sup>.

Continúa a partir aquí Ibn Šā'id mostrando las excelencias de el padre e hijo de Nicómaco rechazando -o intentando rechazar- con ello la animadversión de al-Rāzī hacia él. Pero no por ésto hemos de dejar a un lado el dato por el que se nos informa de que el rechazo a Aristóteles no es un simple capricho o antipatía, sino que fue llevado a ello más por descartamiento que por neutro y desapasionado análisis de sus doctrinas. Efectivamente, nosotros también estamos de acuerdo en que al-Rāzī fue conducido al discipulado de Platón por prejuicios

---

<sup>100</sup>- ŠA'ID AL-ANDALUSĪ, op. cit., pp.75 y 76.



e ideas predeterminadas. ¿Qué cuales fueron estas ideas predeterminadas que le hicieron arriar bajo la sombra de las doctrinas platónicas o de corte platónico?. Casi con seguridad podemos afirmar que aquellas ideas que ya poseía y traídas a Bagdad todavía en su periodo formativo. Recordemos que su tornadez hacia temas "serios" se da a los treinta o cuarenta años y, la verdad, se nos hace muy difícil pensar que hasta entonces un personaje de la fuerza intelectual y el carácter de al-Rāzī llegase de vacío a la capital imperial. Quedan, por supuesto otras posibilidades; que al-Rāzī fuese educado desde su juventud en medios fuertemente platonizantes en el mismo Rāyy, y que, durante su época de cantor hubiese madurado tales ideas hasta decidirse a ir a Bagdad y comenzar allí a plasmar y expresar su antiaristotelismo y proacademicismo. Puede ser. ¿Quién puede con seguridad introducir la mano en un saco tan roto por el tiempo como es son los siglos nueve y diez y afirmar de algo que sí o que no tajantemente?. Sin embargo, nos parece que dicha posibilidad es bastante remota, no tanto porque sea de un todo imposible que se produjera tal conocimiento en Rāyy, sino porque se nos aparece mucho más plausible la opción bagdadí. Sí, en efecto, en Rāyy bien pudo existir un grupo fuerte y animadamente platonizante que le indicaran el camino a seguir; pero, desgraciadamente, ninguna noticia tenemos de ello; sin embargo tal grupo sí existía en Bagdad, ¡y proveniente de Harrān!.

Aún con todo, todavía hemos de dilucidar que tipo de ideas tenía en mente al-Rāzī que le llevaron al llegar a Bagdad y arrumbar en medio de un hervidero de ideas y creencias a optar precisamente por el platonismo. Nuevamente recurrimos a Ibn Šā'id para conocer que sus preferencias iban por el dualismo y la teoría de la transmigración, ideas que sí se encontraban en su natal medio iranio. Que una vez llegado a Bagdad encontrara que sus creencias y preferencias casaban en los medios cultos, médicos, alquímicos y filosóficos con el platonismo, que este le sirviera además para arrojar y, hasta cierto punto, ocultar al tiempo sus particulares y sincréticas ideas es una tesis que no podemos dejar de lado. Pues, aun siendo evidente que muchas de sus opiniones son coincidentes con las del filósofo griego, muchas otras manifiestamente se separan de ellas y van más allá, ¿a quienes endosárselas?, ¿a quienes recurrir para otorgarlas la antigüedad, el cariz, la enjundia, el peso y la legitimidad de la tradición que embelesa a los legos y hace callar a los doctos?. Al-Rāzī recurre allí ni donde su imam Sócrates ni su querido Platón pueden llegar, y para ello echa mano de dos fuentes: Los presocráticos (Pitágoras, Tales, Empédocles y los atomistas), y los "antiguos" šabeos, que son también, a la postre, platónicos.

La no recurrencia a otras tradiciones como modo de validación y legitimación de sus ideas, como pudieran ser las mismas fuentes de las

que brotan muchas de estas preferencias, es decir, estas indeterminadas creencias de las que estamos hablando y que al-Rāzī portó como atillo de vestimenta ideológica parece que se impone por, llamémosle, sentido común: ¿Sería sensato mostrar a las claras, con nombres y apellidos, que tal idea la tomó de los maniqueos y tal otra de los mazdeos?. No lo creemos. Aparte, tales creencias debieron ser substancialmente modificadas en el periodo de creación bagdadí de al-Rāzī, hasta el punto de que, conservando el cotiledón originario deviniera el resto irreconocible por sucesivas superposiciones y transformaciones; mutación y cambio, variación del tema, reconstrucción en definitiva de toda una estructura de ideas, surgimiento de su eclecticismo al fin y al cabo.

Pero, a la postre, y aunque no hablara de estas otras tradiciones el caso es que acabó hablando, de todas maneras, de temas sumamente delicados en un tono extremadamente crítico. Y así partiendo de posiciones prudentes, sin manifestar en un principio las creencias más arriesgadas como propias, pasa posteriormente a manifestarlas ya como de él mismo, a discutir por ellas ante gobernadores y doctos en diversas ciencias, a hacerlas públicas arrojando de esta manera lejos el velo del ocultamiento. No en vano el libro más extenso que de él nos ha llegado ha sido precisamente una de estas obras "prudentes": el *Libro de la Medicina Espiritual*.

Creemos que esto se produjo por dos razones; la primera es que cuando por fin se decidió a expresar abiertamente su pensamiento las fuentes originarias que pudiera haber traído de su ciudad natal ya estaban diluidas e irreconocibles por la transformación. Todo ello si es que alguna vez fue claramente consciente de ellas; bien pudo haberlas adquirido de una forma más difusa, inconsciente, como parte de un bagaje cultural en el que se le crió y que se le legó, como parte de una formación que adquirió de una forma tan natural como el habla en el mero contacto con sus allegados de infancia y juventud. Bien podemos pensar que hacia el año 864 en la ciudad de Rayy, en el Jurasán, todavía muchas creencias antiguas pervivían junto con la nueva religión. No sabemos el origen de su familia, ni la religión que profesaban, así como tampoco el grado real de musulmanización que entonces poseía la ciudad, así pues, todo queda en conjeturas.

Un segundo argumento consiste en que para cuando ya se decidió a expresarse abiertamente era ya una persona de prestigio, un médico áltamente reputado que bien pudo permitirse arropar con el escéptico ropaje de la filosofía sus ideas y mostrarlas bajo dicha vestimenta en tolerantes y cultos ambientes intelectuales. Después, nunca se olvide, volvió a Rayy donde murió.

La influencia de Platón propiamente dicho en al-Rāzī parece

haberse dado por medio de, fundamentalmente, un único diálogo: el *Timeo*. No es extraño que así haya sido. El *Timeo* reúne en si mismo una cantidad de elementos tal que lo hicieron sumamente atrayente a los intereses razianos: la ética, la cosmogonía, la transmigración de las almas, la temporalidad; todos ellos elementos del *Timeo* y todos ellos elementos a los que al-Rāzī sacó el conveniente partido aplicados y modificados según sus propios intereses y fines.

El *Timeo* ya ejerció una notable influencia en la antigüedad, sobre todo en la más tardía. Su traducción al árabe fue realizada hacia el 205/820 por Yahya ibn Bitrīq(m. 215/830). Pero hay que tener asimismo en cuenta que el conocimiento de la obra platónica, tanto por al-Rāzī como por sus contemporáneos, no se produce únicamente por la lectura directa de sus obras, sino que éste conocimiento se produce en igual medida por la lectura de sus comentadores. Conocemos algunos de estos comentadores y de los comentarios que llegaron a caer en las ávidas manos del infatigable lector que fue al-Rāzī. Entre ellos se encuentra el *Compendio de Galeno sobre el Timeo*, que fue llevado al árabe por Hunayn ibn Isḥaq(m. 873) alrededor del 246/860, y sobre el cual el mismo al-Rāzī realizó un comentario a su vez. La tradición neoplatónica consideró el *Timeo* como el más importante trabajo de Platón.

S.Pines<sup>101</sup> afirma que el platonismo de al-Rāzī deriva de el *Timeo* y no de la *República* ni de las *leyes*; mientras que Bar-Asher<sup>102</sup> defiende que su conocimiento de Platón y del *Timeo* en particular está basado fundamentalmente en la paráfrasis de Galeno. Bazmee Ansari cree que al-Rāzī estuvo tan influido por éste diálogo que incluso adoptó su cosmogonía negando la creación ex-nihilo y adoptando la preexistencia a partir de una materia eterna; de hecho al-Rāzī cita explícitamente a Platón en las *Nubuwwa* al hablar de su teoría del tiempo y del espacio<sup>103</sup>. Por último Fakhry señala la teoría -de quien no la hemos tomado- de que la adscripción de al-Rāzī a Platón es por mera convención<sup>104</sup> y que le sigue en la afirmación de que el vacío es posible, en su concepción del espacio y en lo tocante a las purificaciones.

Respecto a este último punto -las purificaciones- ya hemos apuntado algo más arriba. Platón va a retomar el tema de la caída y la transmigración de los filósofos presocráticos, especialmente de los pitagóricos, y le va a dar una nueva fuerza tratándola en diversos pasajes y lanzándolo a una exitosa carrera en la que uno de los últimos eslabones será el mismo al-Rāzī.

---

<sup>101</sup>- S.PINES: *The Cambridge history...*, op.cit, p.801.

<sup>102</sup>- BAR-ASHER, op.cit., part.II, p.119.

<sup>103</sup>- F.BRION, op.cit., pp.143 y 144.

<sup>104</sup>- FAKHRY, op.cit., pp.100 y ss.

Los textos donde Platón habla de la transmigración de las almas y su reencarnación en diferentes animales y bestias según el pago de que se han hecho merecedoras en su anterior vida aparecen precisamente en los diálogos más emblemáticos del pensamiento platónico, lo que da idea de la importancia que a tal creencia concedía Platón. Así aparecen discursos que tienen por objeto el estudio del destino de las almas y sus sucesivas reencarnaciones en *Fedón*, 81c-82b; *Fedro*, 248c-249b; *República*, 617d-620e; y *Timeo*, 90e-92c; siendo este último el que manifiestamente más interés tiene para nosotros dejaremos los restantes de lado, si bien muy a nuestro pesar.

En *Timeo* se habla del origen divino del alma, pero también de que puede llegar a ser olvidado este origen divino e incluso echarse a perder por el deseo, la ambición y su apego a lo mortal:

"Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y nuestra raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta. Por necesidad, el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado".

Destino completamente diferente al de aquel que, por el contrario, cultiva lo inmortal y divino que hay en él "y tiene en buen orden al dios que habita en él". Obsérvese asimismo que motivo de apego a la mortalidad es el deseo. Deseo, elemento éste siempre funesto, junto con la impaciencia (que unida al deseo) que también veremos aparecer, por curiosa coincidencia, en el mito mazdeo y en el mito raziano referente a la caída del alma. "Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros"; la armonía por lo tanto a la que pertenecemos por nuestro elemento divino tiene una dimensión cósmica que va más allá de lo moral. Aquí se encuadra la concepción platónica de los niños: "más difíciles de tratar que cualquier animal"<sup>105</sup>; el proceso de nacimientos conlleva un torrente de sensaciones y de trastornos que convierten este aparecer en, eminentemente, un olvido; será por el paso del tiempo y el aprendizaje en él cuando éste estado silvestre se vaya aquietando y el alma vuelva a tener la tranquilidad de reconocerse a si misma, su naturaleza divina, su pasado hogar y vuelva su interés no ya a lo corporal -fuente de olvido-, sino a lo espiritual, -fuente de saber.

Platón da al final del *Timeo* la exposición de la sucesiva caída en distintos y cada vez más inferiores cuerpos de "todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable";

---

<sup>105</sup>- PLATÓN: *Leyes*, 808d.



el paso primero es de varón a mujer en la siguiente encarnación, o como afirma más precisamente en 76e: "las mujeres y las restantes bestias". El paso siguiente se da en aquellos hombres "que, a pesar de no ser malos, eran superficiales"; estos pasan a ser en la siguiente generación pájaros, "que echó plumas en vez de pelos". La especie "terrestre y bestial" se produjo de aquellos que ya no practicaban la filosofía ni observaban nada de los fenómenos celestes, surgiendo los cuadrúpedos y los de pies múltiples, pues dios les dio más puntos de apoyo dado su apego a la tierra. Los más cerriles de entre ellos incluso carecieron de estos puntos de apoyo y, simplemente, se arrastraron por el suelo dada ya su total vocación por lo meramente terreno. La especie acuática surgió de los más ignorantes, "a los que quienes transformaban a los hombres no consideraron ni siquiera dignos de aire puro, porque eran impuros en su alma (...). Así nació la raza de los peces, los moluscos y los animales acuáticos en general (...). De esta manera, todos los animales, entonces y ahora, se convierten unos en otros y se transforman según la pérdida o adquisición de inteligencia o demencia".

Un par de breves apuntes: existe otro corto pasaje también en Timeo que no suele citarse, en que se habla también de la transmigración y que es el 42b-e; bien es verdad que, a la postre, viene a decir lo mismo; sin embargo, hemos juzgado indicado, cuando menos,

señalarlo. Lo segundo que se quisiera señalar es, como indica Guthrie<sup>106</sup>, que aunque el pasaje más parecido a éste presente del *Timeo* sea el de *Fedón* 81d-82b, no repite allí el insulto contra las mujeres ni su tan negativa visión de ellas que -y continuamos siguiendo a Guthrie-, por otro lado, concuerda bastante mal con la alta estima que alcanzan sin embargo en *República* o en *Leyes*. Para Guthrie la respuesta se halla en que quizás Platón haga hablar a *Timeo* como un pitagórico, lo que explicaría su posición negativa ante las mujeres; y, de hecho en *Fedón* las mismas especies degeneradas son las abejas, las avispas, las hormigas, los burros, los lobos y las aves de presa.

El propio al-Rāzī nos muestra el conocimiento que sobre este asunto tiene de Platón y, citándolo, afirma:

"Si el alma deja el cuerpo sin haber adquirido estas ideas (filosóficas) y sin haber reconocido la verdadera naturaleza de el mundo físico, sino además añorando tras ello y más impaciente por existir allí dentro, no dejará su presente morada sino que continuará unida con alguna porción de ello; no cesará -por la generación y la corrupción del cuerpo donde está alojada- de sufrir continuas y

---

<sup>106</sup>- W.K.C.GUTHRIE, op.cit., Vol.V, p.322.

reduplicadas penas"<sup>107</sup>.

El proceso de *Katharsis*, de purificación de la parte realmente divina e inmortal que en el hombre reside, "siendo la naturaleza humana doble, la parte superior es la llamada luego 'hombre'" (*Timeo*, 42a), se produce al igual que en el texto ya expresado de Nāṣir Jusrāw por medio del camino filosófico y de la gnosis, que como también se ha dicho, se da en el proceso de maduración, cuando ya el joven y fogoso en su ignorancia alma del niño se ha serenado en su nueva cárcel corpórea. En resumen, que la toma de elementos platónicos en al-Rāzī nos parece directa y al vez la más clara de las influencias en el tema de la transmigración de las almas que se puede rastrear en él.

Deben de ser tratados adyacentemente al problema de la transmigración en Platón otros problemas que la transmigración misma plantea como son el problema de la caída del alma, la temporalidad, el mundo, etc..., pero haciendo un pequeño paréntesis dejaremos apartados estos problemas para más adelante.

A partir de Platón la creencia y el sostenimiento de la metempsicosis sufre una muy diversa y desigual fortuna, es difícil de

---

<sup>107</sup>- AL-RĀZĪ: *K. al-ṭibb al-Rūḥānī (la medicina espiritual)*, op.cit.

rastrear su vigencia, y, en el fondo no nos interesa en exceso<sup>108</sup>, pues nuestro mayor interés actualmente se centra en, sabiendo y conociendo su conocimiento directo de Platón, como le pudo llegar esta influencia no ya del texto mismo (que al fin y al cabo como sabemos era ya encontrable en árabe en su época) sino del platonismo, del influjo platónico que le llevó a tomar a Sócrates como modelo, al conocimiento de su filosofía como patrón para el tejimiento de su propio pensamiento -o, como hemos señalado- cuando menos el perfecto molde para dar forma a su no mostrable o no consciente influjo de ideas orientales. ¿Qué elementos platónicos pudo encontrar en Bagdad que le hicieran decantarse por el divino Platón en lugar de por el sabio Aristóteles?. Dar cuenta de el camino del platonismo desde el bajo imperio romano hasta al-Rāzī es el objeto de las siguientes líneas.

---

<sup>108</sup>- Se encuentra dispersa en muchas ocasiones, por ejemplo, en obras literarias que utilizan de una forma o de otra mitos de origen órfico, como es el caso del libro sexto de la *Eneida* de VIRGILIO.

### 3.1.3.- VON ALEXANDRIEN NACH BAGDAD.

#### 3.1.3.1.- PLOTINO.

En Plotino se podría sospechar la presencia de la idea de la transmigración de las almas sobre todo en la *Eneada* cuarta<sup>109</sup>:

"Pasando el alma de los demás animales, todas aquellas que, por ser almas caídas, bajaron hasta encarnarse en cuerpos de bestias necesariamente son, también ellas, inmortales; y si hay alguna otra especie de alma, ni aun ésta debe provenir de otro principio que de la naturaleza viviente, pues éste es también causa de vida para los animales; más aún lo mismo vale del alma de las plantas".

Hasta aquí el texto, pero, realmente si se lee con atención bien se puede ver que, *sensu stricto*, no se puede hablar verdaderamente de metempsicosis sino simplemente de caída. Tal ha sido la posición tradicional al considerar la posición de Plotino con respecto a este

---

<sup>109</sup>- PLOTINO: *Eneada IV*, trat.7 (14); Madrid, ed.Gredos, 1985, Vol.II; trad. de J.Igal.

tema; sin embargo Audrey N.M.Rich a aportado ya hace tiempo<sup>110</sup> textos de las *Eneadas* en los que Plotino se destaca como afirmador de la idea de transmigración de las almas. Entre los párrafos que vienen a darle la razón se encuentran los siguientes:

"Y lo de que 'toda alma se cuida de lo inanimado', se aplica principalmente a ésta; las otras lo hacen de otro modo. "Y recorre todo el cielo revistiéndose ora de una forma, ora de otra", sea de una forma sensitiva, sea de una racional, sea de la vegetativa misma".<sup>111</sup>

"Además, ya hemos dicho que las almas son una sola a la vez que muchas; hemos explicado cómo es la diferencia de la parte con respecto al todo y hemos hablado, en general, de la diferencia entre alma y alma. Ahora resumámosla diciendo que puede suceder que las almas difieran por causa del cuerpo y sobre todo por sus caracteres morales, por sus actos racionales y como resultado de las vidas

---

<sup>110</sup>- AUDREY N.M.RICH: "Reincarnation in Plotinus, *Mnemosine*, serie IV, Vol.X, 1957.

<sup>111</sup>- PLOTINO: *Eneada* III.4.2.

vividas anteriormente".<sup>112</sup>

La opinión según la cual Rich Plotino defiende tal posición es porque, a su entender, aparte de otras numerosas razones, la transmigración de las almas parece satisfacer el deseo de justicia de Plotino. En todo caso la degradación del alma vendría a hermanarse con el tema presocrático y genuinamente platónico de la caída del alma, material altamente fecundo en toda la antigüedad tardía y que será retomado con especial cariño por el gnosticismo como más adelante veremos.

Es, efectivamente, el tema de la caída un mito que da explicación al problema del mal y que a su vez auna espiritualidad y razón, mística y filosofía en un periodo en que tiene asegurado su éxito entre los hombres de una época de angustia, parafraseando el título de la famosa obra de Dodds<sup>113</sup>. El cristianismo no ha conseguido en la época de Plotino y de arraigo del gnosticismo todavía su éxito definitivo; y, a su vez, los antiguos dioses quedan ya momificados, ajados y vetustos, impotentes ante las nuevas ansiedades espirituales de un mundo saturado de creencias y a la vez vacío de esperanzas. La filosofía y la

---

<sup>112</sup>- PLOTINO: *Eneada* IV.8.1.

<sup>113</sup>- E.R.DODDS: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, trd. esp. de J.VALIENTE MALLA.

teurgia se unirán para alimentar las aspiraciones racionales y el deseo en un futuro mejor de los intelectuales helenísticos en un mundo de inseguridades políticas, escepticismo intelectual e individualismo moral que se verá reforzado con la aparición del elemento bárbaro dentro de los hasta entonces seguros y límpidos limes del imperio y de la pax romana. Como afirma Momigliano<sup>114</sup> ni siquiera la llegada del cristianismo fue suficiente para calmar las angustias escatológicas de muchos individuos educados en la alta cultura helenística, es más sobre todo de estos; y no sólo entre paganos más o menos soñadores de la restauración de los antiguos ritos paganos y semiabandonados a sus propios recuerdos de los grandes y viejos tiempos en que se rendía culto y veneraba a los antiguos dioses; sino que incluso tampoco fue capaz de apaciguar las atormentadas almas de muchos cristianos para los que el mensaje de Cristo resultó demasiado sencillo, casi pueril, apto para mentes sencillas pero que sin duda escondía una verdad más sutil para los espíritus más avezados. El gnosticismo cristiano no es sino el descubrimiento de esta otra y verdadera realidad del mensaje mesiánico. Y ésto por no hablar de lo intragable, para una mente cultivada de la

---

<sup>114</sup>. MOMIGLIANO y otros: *Cristianismo y paganismo en el s.IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1983. También, H.I.Marrou: *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?*, Madrid, ed.Rialp, 1980; P.BROWN: *El mundo en la antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, ed.Taurus, 1989.



época, del mensaje cristiano en su forma literaria. Como M.Jones<sup>115</sup> señala, nosotros ya estamos habituados a la lectura y estilo literario bíblico, pero, en una época en que los modelos son Cicerón, Demóstenes, Horacio o Platón ¿qué puede pretender ante ellos la Biblia?. Pobre, muy pobre fue incluso para los cristianos como modelo a la hora de escribir. El cristianismo fue en sus primeros siglos una religión vulgar y así "cuando Juliano prohibía a los cristianos que enseñaran los clásicos y, despreciativo, les ordenaba 'ir a las iglesias de los galileos y exponer a Mateo y Lucas' sólo dos profesores cristianos aceptaron el reto. Pero incluso ellos se percataron de que las escrituras cristianas, en su forma tosca, no eran un vehículo de educación adecuado y procedieron a reescribirlas en forma de poemas épicos, tragedias áticas y diálogos platónicos. En esta atmósfera mental era difícil para cualquier hombre culto aceptar la nueva fe"<sup>116</sup>.

Es claro que en ciertas partes del imperio el cristianismo se asentó con más rapidez y más fácilmente que en otras. A partir de Constantino el Grande el proceso se acelera y entra en su recta final con Teodosio que prohíbe oficialmente el culto pagano e instaura oficialmente el cristianismo como religión del estado. Es claro que hubo resistencia por parte del paganismo a aceptar semejante edicto y

---

<sup>115</sup>- MOMIGLIANO y otros, op.cit. pp.31 y ss.

<sup>116</sup>- A.H.M.JONES, op.cit., p.35.

abandonar de la noche al día los antiguos dioses que habían sido la herencia de sus padres y protectores de las antiguas glorias del imperio. En algunos casos, como ya en el siglo VI, hubo que recurrir a respuestas traumáticas por parte del imperio, como en el caso del cierre de la Academia platónica por Justiniano en el 529, dando fin con ello al secular bastión del paganismo (identifíquese con filosofía como opuesto e irreconciliable a la nueva religión).

En otros casos el paganismo consiguió sobrevivir, incluso vigoroso, no sólo a los embates del imperio y del proselitismo cristiano, sino también al cambio de religión y fronteras como es el caso de Harrān que siguió siendo un importante centro pagano-platónico<sup>117</sup>. Los centros paganos consiguieron conservar su fuerza y su independencia en muchos casos incluso más allá de la llegada del islam sobre ellos; de hecho Harrān el siglo X todavía puede atestiguar su fuerza ideológica y su independencia religiosa. Al-Rāzī debe ser considerado asimismo como poseedor de este antiguo talante pagano, orgulloso y altivo, conocedor de las alturas a las que llegó la tradición clásica; no en vano Vesalio, que sólo le conoció por sus escritos médicos, le admiraba como el último representante de la tradición griega en la edad media.

---

<sup>117</sup>- Véase "Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino" en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el s.IV*, op.cit., pp.145-170.

Asimismo nosotros, en un escrito anterior<sup>118</sup>, no hemos dudado en encuadrarlo y considerarlo más como un filósofo de la antigüedad tardía que como un filósofo medieval. Pues, si seguimos la clasificación que establece Wolfson de considerar como filosofía medieval todo aquel pensamiento que toma como punto de partida y base alguna de las tres escrituras, ya sea ésta la cristiana, la judía o la musulmana; es claro que al-Rāzī se queda más allá (o más acá, según se mire) de dicha clasificación.

Al-Rāzī es un filósofo que por su talante, espíritu, fuentes, estudios y método, debe ser considerado como uno de los más eminentes y últimos representantes de la tradición clásica tardía. Al-Rāzī fustiga de forma parecida a como lo hicieron los últimos paganos romanos a la nueva religión que, en éste caso, se asentó en la antigua tierra del Irán; eleva por encima de la perpetua y nociva guerra de banderías teológicas el supremo poder de la razón a la que reconoce como único árbitro válido a seguir:

"El creador nos ha concedido la razón para obtener y alcanzar las cosas útiles que podamos lograr. Por la razón

---

<sup>118</sup>- S.ESCOBAR GOMEZ: "Abū Bakr Zakariyya al-Rāzī: un filósofo de una antigüedad tardía", *actas del congreso de filosofía medieval*, Vol.II, Zaragoza, 1990.

somos superiores a los animales, comprendemos todo lo que nos honra y nos es conveniente, alcanzamos nuestros anhelos y deseos, logramos las artes, conocemos la figura de la tierra y de las esferas celestes, el tamaño del sol, de la luna y demás astros, sus distancias y movimientos. Debemos volvernos en todo hacia la razón, ponderar todo por medio de ella y confiar en ella para todo"<sup>119</sup>.

Al fin y al cabo ¿para qué?. Como a otros muchos de lo único que les sirvió mantener semejante postura fue para ser anatemizado, execrada su obra filosófica y perdida para siempre por las bandadas de advenedizos que devinieron en los mayores fanáticos. A la cabeza de estos se encuentran Abū Ḥatim al-Rāzī y Nāsir Jusrāw; el ismailismo šī'ī nunca le perdonó semejante sinceridad en sus palabras. Gusanos misioneros recorrieron el cadaver del clasicismo iraní ultrajando su nombre y el de todo aquel que defendiera otra doctrina que no fuese la suya allí donde lo encontraran. Pues, efectivamente, al-Rāzī no fue el único que se enfrentó a la marea más o menos dogmática de una

---

<sup>119</sup>- AL-RĀZĪ: K. *al-ṭibb al-Rūhānī*, op. cit; trad. del texto presente en el libro R. Ramón Guerrero: *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid, ed. Cincel, 1985, p.60.

religiosidad sin fisuras<sup>120</sup>. Fue, eso sí, el príncipe de todos ellos, y, parafraseando a Aristóteles, si fue el principal quiere decir que no fue el único. Perteneció al-Rāzī al grupo que se ha llamado de la zandaqa, "término que proviene de la palabra iraní zindiq<sup>121</sup>, aplicada allí a maniqueos y mazdeístas, es decir a quienes hacían profesión de dualismo original (...). En general, designó toda actitud intelectual que amenazó la integridad de la doctrina islámica.

La zandaqa se caracterizó por la crítica enérgica y mordaz que dirigió a la raíz misma del islam, a sus estructuras, al carácter profético de la revelación y la unidad de Dios. Por ello el islam se vio obligado a realizar una defensa apologética y doctrinal, ejercida por mediación de los teólogos"<sup>122</sup>.

Otros egregios representantes de semejante movimiento fueron Ibn al-Rawandī (m.910), (cuya figura, de todas maneras, en este aspecto heterodoxo debe ser seriamente revisada tras los últimos estudios sobre él realizados por Van Ess<sup>123</sup>) y Ibn al-Muqaffa: excepcional literato de

---

<sup>120</sup>- Por suerte para él vivió la mayor parte del tiempo en Bagdad, en los límites de un islam sunní ampliamente tolerante (al menos para lo que se hiciera en privado).

<sup>121</sup>- Véase de G.MONNOT: "Pour le dossier arabe du mazdeisme zurvanien", *Journal Asiatique*, París, 1980, pp.233-257.

<sup>122</sup>- R.RAMON GUERRERO, op. cit. 1985, p.59.

<sup>123</sup>- VANN ESS: "Skepticism in Islamic religious thought", en *God and man in contemporary islamic thought*, American University of

su tiempo llegó a redactar una obra que, según él, era superior al Corán; con esta actitud de superioridad étnica de las gentes del Irán (él era iraní) y sus tradiciones sobre las traídas por los musulmanes recuerda la misma postura adoptada por los paganos del siglo IV frente al cristianismo. Desgraciadamente, esta altivez le costó morir en crueles circunstancias.

El movimiento de los caldeos, que bajo la dirección de los Julianos (padre e hijo) se formó entre los siglos I y II d.C. contiene referencias más explícitas a la transmigración de las almas que lo dicho con posterioridad por Plotino, pero que se mantiene en la misma línea de transmigración mantenida por Ammonio Sakas y por Porfirio. El pasaje es el número 160 de los *Oráculos Caldeos*, y reza así:

"...Es ley indisoluble de parte de los bienaventurados que (el alma) atraviere de nuevo una vida entre los hombres y no en los animales"<sup>124</sup>.

---

Beirut, Beirut, 1982, pp.82-98.

<sup>124</sup>- *Oráculos Caldeos*, trad. de F.GARCIA BAZAN, Madrid, ed.Gredos, 1991, p.92.

Es claro que la visión de la transmigración se decanta ya más por la postura sostenida por al-Rāzī que por la más amplia y omniabarcadora de Platón y los presocráticos.

### 3.1.3.2.- PORFIRIO.

En cuanto a Porfirio es su obra *Sobre la abstinencia*<sup>125</sup> la que presenta un especial interés para nosotros. *De Abstinencia* tal vez incida menos en el tema de la transmigración de lo que sería deseable para la buena marcha de nuestro recorrido; incluso el pasaje que extractaremos para mostración cabría calificarlo hasta de dudoso. Pero, sin embargo, es Porfirio y su presente obra de un alto interés por otros aspectos: su doctrina de la privación del consumo de carnes, del parentesco entre los animales y los hombres, el cuidado que se debe otorgar a los animales domésticos y falta de daño al resto, su seguimiento de la teoría de la purificación del alma, que no es sino seguimiento de la doctrina pitagórica, y, sobre todo ello, el conocimiento que de su obra tuvo al-Rāzī, acerca de la cual redactó algún escrito.

Ya el mismo comienzo de *De Abstinencia* denuncia su filiación acusando a Firmo Castricio el abandono de la doctrina de Empedocles y Pitágoras acerca de la abstención del consumo de carne. Para condenar la muerte de los animales recuerda la prohibición de asesinar a un ser humano, bajo pena de una grave sanción, en la organización de las primeras comunidades. Refuta el argumento que afirma que si

---

<sup>125</sup>- PORFIRIO: *Sobre la abstinencia*, Madrid, ed.Gredos, 1984. Edición a cargo de M.Periago Lorente.



nos abstenemos de la carne "el mar, los ríos y los lagos se llenarán de peces, el aire de pájaros y la tierra se verá repleta de animales de todas clases"<sup>126</sup>. Este es un tema sobre el que vuelve varias veces a lo largo del libro y que refuta afirmando que tal cosa no sucede, pues se ve que mucho animales a los que no atacamos ni comemos no se reproducen en exceso ni causan mal alguno. En ésto al-Rāzī discrepa de la argumentación porfiriana y parece ponerse de parte de sus refutados, en tal sentido afirma en el Libro de la conducta filosófica:

"En cuanto a los animales domésticos y herbívoros no se les debe exterminar ni destruir como a ellos (los animales nocivos), sino tratar benevolamente con domesticidad, según lo que hemos dicho, y limitar su alimento tanto como sea posible así como su generación, para que no sea su número tal que se haga necesario inmolarlos en gran número"<sup>127</sup>.

Continuando con la breve relación del libro I del *De Abstinencia*, defiende Porfirio un régimen alimenticio no ya sólo ausente de carne sino liviano y ascético para con todo lo demás pues este es el medio de

---

<sup>126</sup>- Ibid., I, 16, 2.

<sup>127</sup>- AL-RĀZĪ, op.cit., p.105.

liberar el alma de pasiones<sup>128</sup> y de innumerables servidumbres<sup>129</sup>. El filósofo conseguirá su fin "clavándose...con la divinidad y desclavándose con el cuerpo"<sup>130</sup>.

El libro II está fundamentalmente dedicado a la matanza de animales para uso sacrificial. Estima Porfirio que para los sacrificios se ha de echar mano en primer lugar de los frutos que las plantas nos dejan caer, o que nos proporcionan cuando ya están muertas, sólo posteriormente debemos tomar las plantas que están vivas. Como consecuencia de las hambres y las guerras, se introducen los sacrificios con víctimas y se llenan de sangre los altares; lo cual recuerda cercanamente el canto empedócleo:

"Tan pronto como el suelo ha bebido la sangre oscura del sacrificio, ¿Quién puede proporcionar una purificación?  
¿Quién puede lavarlo?".

Todo ésto dio lugar a que los hombres se hicieran ateos y realizaran sacrificios indignos<sup>131</sup>. Tampoco debemos sacrificar animales

---

<sup>128</sup>- Posición que parece recordar al primer Sócrates expuesto en *Śīrat*.

<sup>129</sup>- PORFIRIO, *De Abst.*, I,47,1.

<sup>130</sup>- Ibid, I, 57, 1.

<sup>131</sup>- Siguiendo en ello el *Sobre la Piedad* de TEOFRASTO.

no sólo por seguir la antigua ley que nos prohibía hacerlo, sino también porque son muchos los animales que nos ayudan y conviven con nosotros.

El libro III es más atractivo aún, pues en él intenta Porfirio por muy interesantes, ingeniosos y aun divertidos argumentos demostrar la racionalidad de los animales. Los animales con sus sonidos se comunican y ésto implica un conocimiento por su parte que se pasan de unos a otros:

"Los hombres hablan, por su parte, de acuerdo con las leyes humanas, y los animales a tenor de las leyes de los dioses y de la naturaleza que a cada uno le tocó en suerte"<sup>132</sup>.

Nosotros no comprendemos el lenguaje de los animales de la misma manera que no entendemos las lenguas que nos son extranjeras, pero no por ello tachamos de irracionales a quienes las hablan; asimismo hay, y ha habido, quienes si han entendido el lenguaje de los animales, como Melampo, Tiresias o Apolonio de Tiana. Por lo mismo, los animales muchas veces comprenden lo que les decimos y de esta manera obedecen nuestras órdenes. También los animales demuestran

---

<sup>132</sup>- PORFIRIO, De Abst. III, 3, 3.

su racionalidad en sus rasgos de fidelidad, solidaridad, afecto, dolor, etc...así como los monos (por lo que en los bestiarios medievales pasaron a ser representaciones del diablo), o los cuervos, loros y otras aves en la reproducción de la voz humana; todo ello, sostiene Porfirio, sólo se puede dar concediendo a los animales la capacidad del raciocinio.

Hay que esperar hasta el número 16 de éste libro tercero para que Porfirio haga suya la tradición mítica de "que los animales tienen un alma semejante a la nuestra: son hombres que, por la cólera divina, se transformaron en animales".<sup>133</sup> La idea del parentesco universal, es decir, los lazos de consanguinidad entre animales y hombres aparece en III,25,3:

"De la misma manera también, consideramos a todos los hombres emparentados entre sí, y por supuesto con todos los animales, porque los orígenes de sus cuerpos son los mismos, pero no me estoy refiriendo, al hablar así, a los primeros elementos, pues de ellos también provienen las plantas, sino en concreto a la piel, a las carnes y a esa especie de humores connatural a los animales; y mucho

---

<sup>133</sup>- Ibid., III, 16, 7.

más todavía por el hecho de que las almas que hay en ellos no son diferentes por naturaleza, y particularmente me refiero a los apetitos y a los arrebatos de cólera, e incluso a sus razonamientos y, por encima de todo, a sus sensaciones. Mas como ocurre con los cuerpos, también tienen almas perfectas unos animales, otros menos; para todos ellos, por supuesto, se dan por naturaleza los mismos principios. El parentesco de las afecciones lo demuestra".

Debe señalarse aquí la idea de amistad universal que ya se da en Aristóteles cuando afirma:

"(La amistad) parece darse de un modo natural en el padre para con el hijo, y en el hijo para con el padre, no sólo entre los hombres, sino también entre las aves y la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, y especialmente, entre hombres; por eso, alabamos a los filántropos"<sup>134</sup>.

Acabaremos también este somero resumen del libro tercero de

---

<sup>134</sup>- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, VIII,1, 1155a,15 y ss., Madrid, ed.Gredos, 1988, trad.J.Pallí Bonet.

Porfirio simplemente añadiendo dos párrafos en los que claramente el recuerdo de al-Rāzī viene a la memoria. Se trata respectivamente del III,26,4 y del III,26,7: Dicen así:

"Por consiguiente, el que ha estimado su parentesco con el animal, no cometerá injusticia contra un animal concreto, pero el que circunscribe el derecho al hombre está dispuesto, como si estuviera atrapado en unos límites estrechos, a quitarse de encima la precaución de cometer injusticia".<sup>135</sup>

"Y realmente cometemos una gran injusticia, si damos muerte a los animales pacíficos, tal como a los feroces e injustos, y si nos comemos unos a otros".<sup>136</sup>

En cuanto al cuarto y último libro de *Sobre la Abstinencia* lo pasaremos en su mayor parte por alto, ya que básicamente consiste en una relación de los pueblos que siguieron el precepto defendido de abstenerse de carne. Únicamente señalar que el capítulo 17 y parte del 18, y basándose en Filostrato, se habla de los samaneos y gimnosofistas

---

<sup>135</sup>- PORFIRIO, *De Abst.*, III, 26, 7.

<sup>136</sup>- Ibid, III, 26, 4.

indios, que viven en estado de pureza intelectual sin preocuparse de engendrar otros seres humanos ni de ninguna otra cosa que no sea su propia alma, a lo que sus detractores oponen la pregunta: "¿Qué pasará, si todo el mundo imita a tales personas"<sup>137</sup>. Es semejante pregunta parecida a la que se hace al primer Sócrates del *Ṣīrat*, al que se acusa de que su actitud ascética "se opone al cauce natural, al mantenimiento de la civilización y la raza humana, y es heraldo de la ruina del mundo, la perdición de la humanidad y su muerte"<sup>138</sup>. Ante tal postura opone al-Rāzī la del segundo Sócrates y la suya propia, y, a la vez, explícitamente rechaza los excesos del ascetismo, como un desvío de la razón alejada del justo medio para con todo y peligroso como cualquier exceso, venga de donde venga:

"...Hay también una muchedumbre de casos que rechaza el juicio de la razón. Como lo que hacen los hindues para aproximarse a Dios con el abrasamiento de sus cuerpos<sup>139</sup> y ponerse sobre hierros afilados. O como los maniqueos, mutilándose cuando tienden a la unión sexual<sup>140</sup>,

---

<sup>137</sup>- Ibid., IV, 18.

<sup>138</sup>- AL-RĀZĪ, *Ṣīrat*, op. cit., p.99

<sup>139</sup>- Cfr.con PORFIRIO, op.cit. IV, 18.

<sup>140</sup>- Recordemos que también esta costumbre se hizo no poco habitual entre los cristianos en sus primeros tiempos, justo hacia los

consumiéndose por el hambre y la sed, y ensuciándose con la evitación del agua utilizando la orina en su lugar<sup>141</sup>.

Entre lo que también entra en esta categoría -aunque su gravedad es menor que los usos precedentes- es (entre los cristianos) el monacato y retirarse en cenobios, y de muchos musulmanes aferrarse a las mezquitas, abandonar los medios de ganarse la vida y reducir a lo exiguo la comida -que es desagradable y perjudicial- y utilizar vestidos ásperos".<sup>142</sup>

Que al-Rāzī conocía la filosofía porfiriana se deduce fácilmente

---

mismos años de la fundación del maniqueísmo: adviértase el caso de ORIGENES si no.

<sup>141</sup>- La utilización de orina por parte de los habitantes del antiguo Irán se debía, fundamentalmente, a la consideración del agua como un elemento sagrado, que sólo debía ser utilizado para beber y regar con ella. El uso de orina de buey para el aseo es una de las muchas costumbres iránias que escandalizaron -y para ello echamos mano de Christiansen (A.CHRISTIANSEN: "L'Iran sous les sasanides", Copenhague, 1942.)- a los llamados siete sabios que al cierre de la Academia platónica en el 529 emigraron a Irán acogidos por Cosroes el Grande; y que, al final, decidieron regresar a tierras griegas.

Por otro lado, la orina dado su fuerte contenido de amoníaco que posee, ha sido ampliamente utilizada con tal fin así como para cerrar heridas en todo el mundo y en toda época.

<sup>142</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., pp.105 y 106.



por alguno de los títulos de sus obras, como *Sobre la refutación de el libro a Anebón de Porfirio* que nos da al-Nadīm, Ibn Abī ʿUṣaybiʿa y al-Bīrūnī. Al-Masʿūdī en su *K. at-tanbīh wa l-ishrāf*<sup>143</sup>, contenido en la recopilación de P.Kraus de el *Libro de la Teología*, afirma después de haber mencionado las ideas de los ṣabeos de Ḥarrān y la polémica entre Porfirio y el sacerdote egipcio Anebón, que al-Rāzī escribió un libro en defensa de las creencias pitagóricas. Al-Rāzī, seguramente, conoció las opiniones de Porfirio, y, simplemente, las asimiló al centón que ya tenía de los pitagóricos, de aquí que también este conocimiento de Porfirio sirva una vez más para haberle acusado de pitagorizante, y, ciertamente, con razón.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup>- AL-MASʿŪDĪ, op, cit., Leiden, 1893, p.162.

<sup>144</sup>- Debemos, asimismo dar cuenta, cuando menos, de que JAMBLICO escribió un libro que llevaba por título *Que la metempsychosis no tiene lugar de los hombres a las bestias irracionales o de las bestias irracionales al hombre, pero si de las bestias a las bestias y de los hombres a los hombres*.

### 3.1.3.3.- LOS CAMINOS DEL SABER.

A estas alturas volvemos a plantearnos la pregunta que ya más arriba nos hicimos y que es fundamental a la hora de intentar explicar el filoplatonismo raziano: ¿Cómo pudo llegar la influencia directa de Platón, mejor dicho, del platonismo a al-Rāzī?. la respuesta que intentaremos dar a la pregunta no tiene, ni muchísimo menos, por objeto el dar cuenta de cómo penetró el pensamiento griego en general en la cultura islámica; este fin se sale por completo de nuestras pretensiones y de nuestras limitadas fuerzas. Así pues, lo que debe quedar claro ante todo es que sólo se busca señalar algunos puntos de contacto entre el pensamiento griego y el islámico que puedan ser útiles para el fin que nos proponemos; por ello mismo la investigación no se centrará única y estrictamente en filosofía, siendo como es Abū Bakr al-Rāzī el más grande médico del islam necesario será que hagamos también alguna referencia al camino que también siguió la medicina desde Grecia u otros puntos, como Irán, hasta su recepción por el islam; máxime cuando en la antigüedad medicina y filosofía se hallaron íntimamente unidas, o citando a Tardieu:

"La actividad médica y la enseñanza de la medicina eran, en efecto, partes integrantes de la actividad filosófica y de

la enseñanza de la filosofía, y, no hay desplazamiento de la medicina sin desplazamiento de la filosofía"<sup>145</sup>.

Dicho a la manera clásica: filosofía, medicina del alma; y según el descriptivo título de una de las más famosas obras de al-Rāzī: *La medicina espiritual*.

Nos centraremos fundamentalmente en tres caminos para tratar de explicar la recepción del legado griego tanto de medicina como de filosofía; a los que daremos en llamar, el camino de Atenas a Bagdad, el de Alejandría a Bagdad, y, el camino de la guerra. Todos ellos confluirán fundamentalmente en dos ciudades bien conocidas por cualquier investigador del tema, y que son por un lado Gundisapur y por el otro Ḥarrān. A partir de dichas ciudades el legado griego se vertirá en el cuenco de Bagdad, en una época, justamente que no es otra que la de nuestro autor.

---

<sup>145</sup>- M.TARDIEU: "Ṣābiens coraniques et 'ṣābiens' de Ḥarrān", *Journal Asiatique*, Vol.CCLXXIV, 1986, pp.1-44.

### 3.1.3.3.1.- LA HERENCIA DE ALEJANDRO.

Para intentar ahondar en la recepción del legado griego no ya en el islam, sino con anterioridad a éste en el oriente que abarca desde la península de Anatolia hasta la frontera marcada por el curso del río Oxus, es necesario tener en cuenta y partir del primer hecho de helenización efectiva e introducción del elemento helénico (que devendrá por fuerza en helenístico con el paso del tiempo) en dichos territorios. Este primer paso se da manifiestamente en las campañas de Alejandro el Grande. La helenización a lo largo de las rápidas, victoriosas y legendarias campañas del macedonio sobre los territorios conquistados al este, se produjo ya en vida del propio Alejandro por consciente y deliberado deseo de éste, bien con fundación de ciudades - las múltiples Alejandrías dejadas a su paso-, mestizajes masivos entre los griegos pertenecientes a sus falanges con las nativas de los territorios ocupados, etc.. Todo ésto produjo un efecto mucho más duradero que la breve vida del conquistador; todavía muchas generaciones después de su muerte numerosas de las ciudades por él fundadas seguían siendo florecientes centros de irradiación de la cultura helénica y muchos de sus habitantes seguían llevando con orgullo un apellido griego, aún siendo en su mayor parte lo único griego que portasen.

Los seleúcidas perdieron rápidamente el control de las tierras que

les tocaron en suerte para centrarse en la región más occidental de contacto con sus eternos y nunca vencidos rivales los ptolomeos; sin embargo, en la Bactria, la Sogdiana y en la lejana Ferghana el mantenimiento de la herencia griega se mantuvo viva; se continuó utilizando el griego como lengua oficial, y, cuando ya no se pudo utilizar como lengua válida para la comunicación se siguieron, a pesar de ello, acuñando monedas por parte de los reyezuelos locales con inscripciones griegas en las que se hacían votos de filohelenidad y plagadas muchas de ellas con motivos decorativos también de origen helénico. Todo era poco para mostrar cualquier contacto y filiación que se tuviera con el Magno Alejandro.

La caída de los persas Aqueménidas trajo la llegada del reino de los partos, una de las ramas, no muy ortodoxa, de la nobleza irania que fue considerada bastarda por el resto. De hecho la caída de los partos y su sustitución por los sasánidas<sup>146</sup> fue considerada por los vencedores como la expulsión de una rama usurpadora del trono iranio y la restitución del verdadero imperio de los aqueménidas, es decir, de los genuinos iranios, por la nueva rama de los sasánidas.

A pesar de la eterna guerra con Roma, los partos no tuvieron ningún inconveniente en potenciar el elemento filohelénico en su corte,

---

<sup>146</sup>- Véase de A. CHRISTIANSEN: *L'Iran sous les sasanides*, Copenague, 1942.

adecuando a ello sus maneras, formas y conocimientos; tal vez esto fuese un motivo más para la acusación por parte de los sasánidas de que no eran propiamente una dinastía de reyes iraníes en su sentido verdadero. Los partos<sup>147</sup>, a pesar de no haber conservado el griego como lengua oficial como ocurrió en otras partes del desmembrado imperio macedonio, acuñaron sus monedas habitualmente en griego, si bien con sus últimos reyes estas devinieron en ininteligibles. Tras la revuelta de Arsaces que dio lugar a la fundación de Partia, las regiones de Bactria, Sogdiana y Ferghana quedaron fuera del control seleucida y un reino griego se formó en la Bactria junto a la frontera india, aunque siguió manteniendo contacto con el mundo griego. Este estado permaneció hasta el año 128 a.C., con una población aparentemente refrescada por colonos griegos. La ciudad de Antioquía Margiana o Marw, en la Sogdiana, era el fin de una importante ruta que partía desde Siria y el norte de Mesopotamia y conectaba con Bactra, capital de Bactria, y con Alasanda, o Alejandría "bajo el Caúcaso" y que unía con la India. A través de toda su historia la ciudad permaneció definitivamente griega, siendo un centro de influencia cultural.

Por su parte, como independiente que era, Bactria estuvo en lucha contra los seleúcidas, monarcas de Siria, y por ello sus rivales, los

---

<sup>147</sup>- Véase de LACY O'LEARLY: *How greek science passed to the arabs*; Chicago, Ares Publishers Inc, 1979.

ptolomeos mantuvieron un agente en la corte bactriana<sup>148</sup>.

El reino griego de la bactria llegó a su fin entre el año 141 y 128 a.C., debido, fundamentalmente, a la migración de los sakas (escitas), tribus Yueh-Chi, venidas desde el norte de China, eran, en sentido estricto, tribus mongolas. En el 128 pasaron el Jaxartes y luego el Oxus, ocupando las provincias de Bactria y Sogdiana, fundando un grupo de estados escitas. Mientras tanto la también escita tribu de los Sai-Wong atacaron la provincia de Ferghana instalando allí otro estado escita. La venida de estas semibárbaras tribus conllevó el colapso y el fin de los centros griegos de Asia Central. Sin embargo, la creación de estos estados escitas no interfirió la propagación del budismo. En el 25 a.C., Kujala, jefe de la tribu Kusham -uno de los grupos que formaban la horda Yueh-Chi- creó un estado escita en Bactria y en el noroeste de la India que duró dos centurias. Por aquel entonces, Bactra, o Balh, llegó a ser un país santo para el budismo; hasta el punto de que King-Hien y otros estudiosos chinos visitaron Bactria en el 64 d.C., desde donde enviaron copias de libros budistas al emperador chino Ming-ti, con el resultado de que al año siguiente el budismo fue una de las religiones oficialmente reconocidas en China.

El tercer rey Kusham, Kaniška, se convirtió al budismo. Las monedas todavía seguían el modelo griego mostrando, eso sí, una

---

<sup>148</sup>- Ibid., pp.112 y 113.

degenerada forma de las inscripciones griegas. Se trajeron a la corte de Kušam escultores que eran, principalmente, de la fronteriza provincia de Gaṇḍara y que seguían modelos helenísticos; hasta tal punto que las primeras representaciones de Buda reproducían la imagen de Apolo. En general la influencia indú y budista sobre el elemento griego parece, en todo caso, problemática; y se puede dejar reducida, simplemente a un mero contacto, con puntuales épocas de alza.

Marw parece haber sido también en lo fundamental una colonia griega fundada por Antíoco I (280-240 a.C.), que llegó a convertirse en punto de contacto y encuentro entre el comercio romano y el chino. En todo caso, durante la última parte del periodo parto y toda la época sasánida Marw da la impresión de haberse convertido en un puesto avanzado del helenismo con una considerable población cristiana, básicamente nestoriana y monofisita, acrecentada por la afluencia de prisioneros romanos tomados por Cosroes en sus guerras con el imperio romano y que allí fueron acantonados, reforzando el elemento helenístico de su población.

Sin embargo, aun siendo importante Marw, la ciudad que acapara nuestra atención en éste periodo es Gundisapur. La fundación de Gundisapur tiene su origen en la guerra entre el imperio romano y el recién constituido imperio sasánida; de aquí que esta vía de transmisión la demos en llamar de la guerra.



El verdadero origen y efectivo surgimiento de la ciudad se produce cuando en el 258 d.C. el emperador Sapor volvió a intentar un avance sobre las posiciones romanas en Siria, Asia Menor y Egipto, como ya lo había intentado en el 241; todo ello bajo la pretensión de que tales territorios debían de ser restaurados a sus legítimos dueños - ellos mismos- como legítimos herederos que eran del desaparecido y ahora restaurado Imperio Persa Aqueménida. Así las cosas los romanos se vieron obligados a actuar embarcados otra vez en una nueva guerra contra los ya viejos enemigos; en ésta ocasión bajo el mando del emperador Valeriano y su hijo Galieno. Los romanos comenzaron ocupando Capadocia y los persas se retiraron ante ellos; desgraciadamente la enfermedad en forma de plaga se extendió rápidamente por las filas del ejército romano y a lo largo de toda Mesopotamia. Cerca de Edesa, entre el año 259 y 260, los dos ejércitos tuvieron su choque definitivo y los romanos sufrieron una aplastante derrota; Valeriano y su ejército fueron hechos prisioneros.

La azaña del gran Sha de los persas fue convenientemente explotada por éstos en forma de de gran despliegue propagandístico; una de ellas se ve reflejada en el famoso bajorrelieve de Bishapur<sup>149</sup>, en el que el emperador Valeriano aparece arrodillado como un vasallo ante

---

<sup>149</sup>- BLAZQUEZ, J.M.: "Relieves rupestres persas, partos y sasánidas en Irán", *Revista de Arqueología*, año XV, N.158, Junio 1994, pp.20-31.

Sapor I, esculpido como el sucesor de Darío y de Jerjes afirmando sus derechos sobre las provincias orientales del Imperio Romano. asimismo, el mismo Sapor exclama orgulloso:

"El César Valeriano vino contra nosotros con setenta mil hombres...peleamos contra él en una gran batalla, y prendimos al César Valeriano con nuestras propias manos<sup>150</sup>...abrasamos las provincias de Siria, Cilicia y Capadocia, las devastamos y conquistamos, llevándonos a sus pueblos como cautivos"<sup>151</sup>.

Desde las aceifas del Sha Sapor I contra el Imperio Romano la Mesopotamia controlada por Persia -especialmente el Kuzistán al sur de Irak- se vio invadida por colonias de deportados desde el oriente Mediterráneo. Sus ciudades proporcionaron al Sha arquitectos e ingenieros. Los tejedores, de los que dependía la gloria de las sedas sasánidas del siglo VI, vivía en esas ciudades; e igualmente los financieros, médicos e ingenieros. El término que designaba el impuesto sobre la tierra procedía del arameo del siglo V antes de Cristo, se

---

<sup>150</sup>- Cómo de hecho aparece representado en el bajorrelieve.

<sup>151</sup>- P.BROWN: *El mundo en la antigüedad tardía: De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, ed.Taurus, 1989, p.28. Véase también de W.B.HENNING: "The great inscription of Šāpūr I", *B.S.O.S.*, 1939.

utilizaba aún en la época sasánida y continuó como la denominación árabe oficial (Jaraj) para el tributo territorial del que dependían las finanzas del imperio árabe.

Paralelamente, la cristiandad nestoriana se asentó como la única iglesia verdaderamente oriental. Excluidos del Imperio Romano ortodoxo, los nestorianos -a los que habríamos de sumar también a los melquitas y jacobitas- acompañaron un delicado *modus vivendi* con el ritmo de la clase gobernante persa. Los clérigos nestorianos caminaron a lo largo de las rutas comerciales persas hasta llegar a zonas como Fukién y Ceilán. En el 638 los nestorianos presentaron por escrito un credo de su fe al emperador de la China. A lo largo de la temprana edad media, clérigos de lengua siríaca de la Mesopotamia persa fueron el vehículo de transmisión de diversos e interesantes fragmentos de cultura entre el lejano Oriente y el Mediterráneo.

Volviendo a Valeriano la suerte que le cupo no fue de las más afortunadas y murió cautivo de los persas en el 267. Los persas, por su parte, capturaron la ciudad de Antioquía. Sólo se retiraron por la arriesgada y valiente acción de un autodenominado general llamado Calisto, el cual atacó la retaguardia persa matando varios centenares de hombres y tomando el harén de Sapor<sup>152</sup>.

En cuanto a los prisioneros romanos tomados cautivos por los

---

<sup>152</sup>- D.D.LACY LEARCY, *op.cit.* p.13.

persas, éstos últimos reconocieron su valor, pues se trataba en un buen número de casos de gentes de buena educación y elevado nivel técnico, que los persas decidieron poner a su servicio, ya fuera como médicos, ingenieros, etc.. Fundamentalmente los asentaron en tres ciudades, permitiéndoseles vivir en ellas de acuerdo con sus propias costumbres, su propia lengua y su propia religión. Una de éstas ciudades fue Susa. La ciudad de prisioneros que se estableció cerca de Susa fue llamada Beh-an-Andrew-i-Shapur, o Gundi-Sapur<sup>153</sup>. Como muchos de los prisioneros eran cristianos y se les permitía seguir su religión y usar su lengua el resultado fue que se construyeron iglesias, las cuales fueron un foco de atracción para los heterodoxos religiosos del Imperio Romano que encontraron en ciudades como Gundisapur el lugar ideal para continuar sus prácticas religiosas sin miedo a ser molestados, y, manteniendo a su vez fresco el flujo de cultura occidental en tales territorios.

A partir de éste periodo Gundisapur se convirtió en residencia de invierno de la corte imperial, lo que nos da una clara imagen de la importancia que cobró la ciudad por aquel entonces; y así fue al menos hasta el tiempo de Hormuz II, en que cesó de ser residencia real, y, en ese momentó, fue cayendo paulatinamente en la ruina. Sin embargo, el esplendor de Gundisapur no había llegado con ello a su fin, todo lo

---

<sup>153</sup>- Ibid., p.14.

contrario, mejores momentos habrían de esperar a la ciudad y ellos vinieron de mano de Sapor II, el cual repelió la invasión de Juliano, tomando prisioneros, una vez más, numerosos romanos:

"Dejó el país de los romanos trayendo con él cautivos a quienes instaló en las tierras del Irak, al-Ahwaz, Persia y las ciudades construidas por su padre. El mismo construyó tres ciudades, y las llamó después con su propio nombre. Una de estas estaba en la tierra de Maisan, y fue llamada Sod Sabur, ahora se llama Der Mahraq. La segunda, en Persia, todavía se llama Sabur. Reconstruyó Gundi-Sapur (Antioquía Saporis)...La tercera ciudad está sobre las terrazas del Tigris y la llamó Marw Haber, ahora llamada Akabora"<sup>154</sup>.

El éxito en la reconstrucción de Gundisapur por Sapor II parece haber sido tan impresionante que autores posteriores consideraron a Sapor II como el fundador de la ciudad creada por Sapor I. Así pues, la ciudad continuó conservando su carácter de colonia griega cuando llegó el momento de Cosroes I.

---

<sup>154</sup>- R.SCHER, *Hist. Nestorienne (cron. de Séert.)* en P.O. iv, 221.

"En el palacio de Cosroes I Anoshirwān en Ctesifonte había tres asientos vacíos debajo del trono real. Estaban dispuestos para el emperador de China, para el gran Khan (el rey de los nómadas de Asia Central) y para el emperador romano, en caso de que estos monarcas llegaran como vasallos a la corte del rey de reyes"<sup>155</sup>.

La figura de Cosroes I, ciertamente, tiene en la historia de la Persia sasánida la grandiosidad de la opinión que de si mismo debió de tener así como de su poder. Antes de que él llegase la historia de los sasánidas fue, para los mismos persas, una época confusa, y sus reyes seres más o menos legendarios. Con Cosroes I la dinastía llegó a su apogeo, y la historia de Gundisapur a uno de sus momentos más brillantes.

A pesar de mantener una larga y pesada guerra contra Bizancio, Cosroes I fue un gran admirador de la cultura greco-romana y un sincero filoheleno introduciendo su cultura, y, especialmente su ciencia en sus dominios. De hecho él fue quien acogió a los filósofos de la Academia platónica expulsados por Justiniano en el 529. Cosroes I les recibió en sus reinos y les brindó toda clase de ayudas<sup>156</sup>. Cosroes

---

<sup>155</sup>- P.BROWN, op.cit.,p.190.

<sup>156</sup>- Acerca de esta estancia filosófica se hablará más adelante.

deseaba crear en Persia algo así como un equivalente de la escuela de Alejandría, y tal academia pensó establecerla en Gundisapur. Trajo, incluso, para su fundación a un médico de la India y envió hacia el país de éste emisarios -un obispo llamado Bud- en busca de drogas que Galeno consideraba sólo encontrables allí; entre otros resultados de estas expediciones se encuentra que en alguna de ellas se trajo el sukkar (azúcar), que fue utilizada en un principio para fines médicos.

A pesar de que en aquel momento el siriano debía de estar bastante extendido como lengua utilizada por los colonos helénicos, lo cierto es que, sin duda, debió de seguir existiendo un conocimiento del griego, cuando menos porque fue necesario para traducir al persa los libros de Galeno, Hipócrates, algunos tratados de Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio. Asimismo, parece que bajo el gobierno de Cosroes I se tradujo el *Timeo*, el *Fedón* y el *Gorgias* de Platón. En este mismo periodo vivió Pablo el Persa, autor también conocido por al-Rāzī.

De todas maneras, la tarea intelectual que parece haber calado más hondamente en Gundisapur es la de la medicina. La medicina desarrollada en la ciudad fue la de mayor altura de las existentes entre la escuela de Alejandría y la llegada del islam, aunándose en ella la tradición griega, la indú y la del propio Irán. El resultado de todo ello fue lo que con el tiempo llegaría a ser la prestigiosa medicina islámica, de tal manera y hasta tal punto que los futuros hospitales islámicos

adoptarán y continuarán las estructuras de los hospitales creados en Gundisapur; y esto, no sólo abarca a los centros hospitalarios, sino también a los propios médicos y su formación, pues, aunque un compañero del Profeta, Hārīt b. Kalada, estudió medicina en Gundisapur, lo cierto es que, durante mucho tiempo al inicio del periodo islámico los médicos fueron tradicionalmente cristianos, judíos, o, en todo caso, zoroastras. En este sentido es revelador que aṭ-Ṭabarī, a quien, erróneamente, se hace maestro de al-Rāzī, no fuese sino un converso del zoroastrismo.<sup>157</sup>

A la postre, Gundisapur había llegado a ser el mayor centro médico tras la destrucción de Edesa por los bizantinos en el 489, y lo siguió siendo hasta la llegada del islam. También lo fue en lo referente a botánica y farmacología, existiendo como punto de contacto entre la China y la Persia sasánida, añadiéndose a esto el conocimiento de las fuentes griegas. Incluso alcanzó altura y prestigio en su conocimiento de ciencias ocultas, metalurgia y alquimia<sup>158</sup>. Y, aunque nos es poco conocida la alquimia sasánida, ciertos sesgos y trazos de esta tradición se pueden encontrar todavía en autores islámicos ya no ciertamente iniciáticos como ha demostrado Ruska en el caso de Abū Bakr al-Rāzī.

---

<sup>157</sup>- *The Cambridge history of Iran*, Vol.IV, Cambridge University Press, p.414.

<sup>158</sup>- *Ibid.*, p.396.



También se puede observar esta influencia en Jābir ibn Ḥayyān. La diferencia entre Jābir<sup>159</sup> y su real sucesor alquímico, al-Rāzī, radica, fundamentalmente, en la visión que tuvieron cada uno de la religión y de la naturaleza, en las que al-Rāzī se opuso a la fundamental doctrina šī'ī de la interpretación hermética o *tawīl*, por la que los šī'íes y sufíes pretendían penetrar en el verdadero significado de la revelación y los fenómenos naturales; mientras que al-Rāzī convirtió la alquimia en una ciencia de las sustancias materiales<sup>160</sup>. Por lo demás, ya en los títulos de sus obras alquímicas al-Rāzī parece seguir la estela de Jābir, dejando sentir su profunda influencia sobre él, excepto en lo referente a la teoría de la balanza Jābariana<sup>161</sup>.

Cuando Bagdad fue fundada en el 762 la corte quedó, nuevamente, al alcance de Gundisapur y los médicos comenzaron a dirigir sus miradas hacia tan importante y cercana fuente de conocimientos así como de honores y riquezas como era la nueva ciudad imperial. Ja'afar ibn Barmak, ministro del famoso Hārūn ar-

---

<sup>159</sup>- P.KRAUS: *Jābir ibn Ḥayyān: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, París, Société d'Édition les belles lettres, 1986.

<sup>160</sup>- Una vez más encontramos el enfrentamiento raziano a los conceptos, métodos e ideas šī'íes y que nos viene a hacer más incomprensible, si cabe, el intento de señalar una filiación con respecto a ellos por parte de algunos estudiosos.

<sup>161</sup>- "The Cambridge history of Iran", Vol.IV, p.413. Y las obras de Ruska.

Rasīd fue especialmente activo en el intento de introducir la ciencia griega en los territorios por el gobernados. Jaʿafar provenía -como es claro en un barmakida- de Marw; pero en sus esfuerzos fue firmemente apoyado por Jibraʿil, perteneciente a la famosa familia de médicos de los Buḡtīšūʿ, y sus sucesores, todos ellos procedentes de Gundisapur. De esta manera, Gundisapur, heredera de las escuelas de Edesa y Nísibe pasó a convertirse en el último eslabón de paso de la ciencia griega a Bagdad.

Los Buḡtīšūʿ eran cristianos de origen persa. Los miembros de la familia Buḡtīšūʿ fueron directores de el hospital de Gundisapur y entre ellos se encontraron notables doctores. Uno de ellos, Jirjīs, fue llamado a Bagdad por el califa ʿabbāsī al-Manṣūr para que curase su dispepsia. Dado su éxito consiguió llegar a ser médico de su corte y tras él la totalidad de la escuela de Gundisapur pasó en grupo a instalarse en Bagdad, donde dio efectivo comienzo la llamada medicina islámica.

La familia Māsūya -también de Gundisapur- produjo asimismo gentes de ingenio en el campo médico. Uno de sus miembros, Yuhannā b. Māsūya, es el mejor conocido de entre ellos. Este Māsūya fue uno de los más famosos médicos de Bagdad durante la primera mitad del siglo IX; fue el primer médico de cultura islámica que practicó la disección de animales y el primero también en escribir un tratado de oftalmología en árabe. Asimismo debemos citar en esta línea a Sābūr b.

Shal de Gundisapur y a Yaḥyā b. Serapion<sup>162</sup>.

Mas para aclarar un poco más el paso de la medicina de Gundisapur a Bagdad nos vemos obligados a centrarnos otra vez en la señera figura de Jibraʿil I. Jibraʿil era hijo del también famoso médico Buḵtīšūʿ I de Gundisapur, y atendió a al-Manṣūr, después de lo cual se retiró nuevamente a Gundisapur donde acabó sus días. Su hijo, Buḵtīšūʿ II, por un tiempo estuvo al servicio de la corte de al-Hadī, pero debió de regresar a Gundisapur debido a la oposición de los médicos de la reina. Volvió a la corte de Bagdad bajo Hārūn ar-Rasīd, atendiendo tanto al califa como a su ministro Jaʿafar el Barmákida. Antes de su muerte en el 801, éste Buḵtīšūʿ recomendó a el califa a su hijo Jibraʿil II, que, a su debido tiempo, llegó a la corte. Este segundo Jibraʿil en unión con Jaʿfar ibn Barmak utilizó su influencia en Bagdad para comenzar a introducir allí la ciencia griega, incluso antes de que llegara a ser médico de la corte. Tras la muerte de Hārūn ar-Rasīd en el 808 él siguió siendo el médico de la corte al servicio de al-Amin, pero no consiguió mantenerse a la llegada de al-Maʾmūn; cayó en desgracia y sólo fue puesto en libertad en el 817 para atender al visir Ḥasan ibn Sahl, tras lo que vivió sin ser molestado hasta el 829. Jibraʿil fue el autor de un *kunnaš* o *compendio médico* en siríaco en el que trataba desde Galeno a Pablo de Egina. Este compendio tuvo un largo uso y

---

<sup>162</sup>- *The Cambridge history of Iran*, op.cit. p.414.

ayudó a muchos estudiantes a familiarizarse con la ciencia griega. Asimismo, es un hecho que Hārūn ar-Rasīd envió embajadores a la zona romana en misión de búsqueda y captura de manuscritos griegos que copiar, aparte de que, siguiendo el real ejemplo, numerosos potentados particulares se dedicaron también a promover una labor de traducción tal, que sólo ha tenido en su magnitud, desde entonces, equivalente en la mal llamada Escuela de Traductores de Toledo y en nuestros propios tiempos. Al comienzo, las traducciones se realizaron al siríaco para pasar luego de ellas al árabe; y así se mantuvo, al menos, durante tanto tiempo como existió la academia de Gundisapur.

La labor de traducción comenzó con Hārūn ar-Rasīd y el apoyo de Jaʿafar ibn Barmak. Se iniciaron, sobre todo, con temas matemáticos y astronómicos por estudiosos provenientes de la ciudad de Marw; únicamente, un poco después, parecen haber comenzado las traducciones médicas realizadas por traductores de Gundisapur, y éstas, deben de ponerse en relación con el esfuerzo de Jibraʿil II para que dicha labor se llevase a efecto.

Cuando Jibraʿil dejó Gundisapur por Bagdad fue sucedido a la cabeza de la academia y del hospital por Abū Zakariyyāʾ Yahya ibn Masawaih (+857), un nestoriano, hijo de un droguero. Pero, ibn Masawaih, dejó Gundisapur y fue llevado a Bagdad por Jibraʿil, introducido en la corte como diestro médico y uno de los más avezados

en medicina griega. Fue autor de un libro llamado las *enfermedades del ojo*, y de otro de aforismos que dedicó a su discípulo Ḥunayn ibn Ishāq; todo ello en un periodo en el que la medicina conoció una gran consideración.

Ḥunayn ibn Ishāq al-ʿAbadi (+873 ó 877), fue el más conocido de los traductores de obras griegas. Era nativo de Ḥīra, hijo también de un droguero nestoriano. Tardiamente aprendió el árabe. De joven asistió a las lecturas de Ibn Masawaih en Gundisapur. Debido a determinadas circunstancias, fue expulsado de la academia y volvió a zona griega a perfeccionar su conocimiento de la lengua helénica. Tras la muerte de Hārūn ar-Rasīd volvió y Jibraʾil quedó muy impresionado por la calidad de sus traducciones, encargándole un buen número de ellas. También tuvo por clientes médicos de Gundisapur, entre los que cabe resaltar al reconciliado Ibn Masawaih. Se supone, que también gracias a la influencia de Jibraʾil sobre el califa al-Maʾmūn se fundó la famosa "Casa de la Sabiduría" que tanto potenciaría las traducciones del griego.

Hasta aquí, el camino de la ciencia griega que le pudo llegar a al-Rāzī desde Gundisapur a Bagdad con su origen en desacuerdos fronterizos. Sin embargo, nos quedan otros dos caminos que tendrán como metas primero Ḥarrān y por último Bagdad.

### 3.1.3.3.2.- DE ATENAS A BAGDAD.

Ya hemos hecho referencia al cierre de la Academia platónica por Justiniano en el año 529. Este cierre no fue sino uno de los últimos ajustes de cuentas que la cultura cristiana tenía pendiente con el saber clásico; ahora que el poder temporal del Imperio estaba de su parte, los cristianos se dedicaron, todavía a comienzos del siglo VI, a terminar con los últimos reductos de posiciones paganas que se opusieran a su doctrina abarcadora ya de todos los ámbitos doctrinales de la vida en el Imperio.

En el momento del cierre académico eran siete los principales maestros de la escuela que se quedaron sin poder proseguir sus enseñanzas; estos filósofos eran: Damascio el Sirio, Simplicio de Cilicia, Eulamios de Frigia, Prisciliano de Lidia, Hermias y Diógenes de Fenicia e Isidoro de Gaza. Afortunadamente, el muy filohelénico rey de reyes, Cosroes I, les brindó su protección en la corte imperial de Ctesifonte, hacia la que marcharon. Desgraciadamente, el ambiente persa resultó demasiado tosco para las refinadas costumbres de los filósofos, y éstos emprendieron el camino de vuelta, tan solo tres años después de su llegada, hacia territorio romano, no sin que sin antes Cosroes I -en un afán de protección del todo encomiable por su parte- consiguiera arrancar de Justiniano, en el acuerdo de paz que por entonces se estaba

tratando, el compromiso de que dejara volver a su tierra, sin impedimento alguno, a estos exiliados intelectuales.

Parece ser que no llegaron a volver ni a Atenas ni a Alejandría<sup>163</sup>, al menos, no todos; entre ellos Simplicio. Queda la posibilidad de que se hubieran instalado en una villa griega de Asia Menor, que poseyera una basta biblioteca de gran valor y que acercaría a los filósofos a su lugar de origen. Esta villa parece ser Ḥarrān<sup>164</sup>. Ḥarrān reunía condiciones de comunicación entre los dos imperios realmente ideales, aparte de ser pagana, culturalmente grecorromana, ambiente intelectual favorable y seguridad por la protección del vecino Irán.

Una noticia de Procopio<sup>165</sup> refiere que Cosroes I dejó exentos a los habitantes de Ḥarrān de pagar tributo por haber guardado la antigua religión. La hipótesis sostenida por Tardieu<sup>166</sup> es que:

"Allí, en territorio bizantino<sup>167</sup>, pero próxima a la frontera

<sup>163</sup>- I.HADOT: *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, París, 1978, p.26.

<sup>164</sup>- A partir de este momento seguiremos, fundamentalmente, los pasos de TARDIEU en su artículo "Ṣābiens coraniques et 'ṣābiens' de Ḥarrān", op.cit..

<sup>165</sup>- PROCOPIO: *Bella*, II, 13, 7, (t.I, p.210, 9-12 Hanry; t.I, p.374 Dewing).

<sup>166</sup>- M.TARDIEU, op.cit., p.23.

<sup>167</sup>- A 38 km. al SSE. de Edesa, destruida en el 489, luego la única villa helenística de la zona sólo puede ser Ḥarrān.

irania, encontraron refugio y se establecieron, cerca de los platónicos que habían frecuentado la escuela de Ammonio, los escluidos de Atenas, último cuadro de la resistencia griega pagana. Ello explicaría la insistencia con la que los autores cristianos de lengua siríaca y árabe se burlan de la escuela de los "helenos" de Ḥarrān, rival en cualquier caso de la escuela vecina de los "persas", instalada en Nísibe, la una pagana, laica y filosófica, la otra nestoriana, eclesiástica y teológica".

Al-Rāzī vive en un momento en que el paganismo de Ḥarrān se encuentra todavía vivo como lo confirmarán más tarde aṭ-Ṭabarī o al-Masʿūdī. Al-Masʿūdī, concretamente, estuvo personalmente en Ḥarrān y así lo relata en el *K.murug al-ḍahab wa-maʿādin al-gauhar*, que finaliza de redactar en el 946, una veintena de años después de la muerte de al-Rāzī. Ofrecemos a continuación el texto en que al-Masʿūdī refiere su visita a la villa de Ḥarrān<sup>168</sup>:

"Yo he visto en Ḥarrān, sobre la aldaba de la puerta del

---

<sup>168</sup>- La edición árabe es de BARBIER DE MEYNARD: *Maṣūdi. Les prairies d'or*, t.IV, París, 1865, p.64. La traducción francesa se debe a C.PELLAT: *Masʿūdī. Les prairies d'or*, t.II, París, 1965, p.536-537. Nuestra traducción sigue, fundamentalmente, a la francesa.



lugar de reunión de los šābeos una inscripción en caracteres siríacos, tomada de Platón. Allí me ha sido explicada por Mālīk b. ʿUqbūn y otras personas de la misma secta: "Aquel que conoce su naturaleza deviene dios". Es Platón el que dice también: "El hombre es una planta celeste. En efecto, el hombre se asemeja a un árbol vuelto del revés, en el que la raíz está vuelta hacia el cielo y en el que las ramas desaparecen del sol"<sup>169</sup>.

Ambas citas reflejan la concepción global que del sentido de la filosofía platónica tenían estos šābeos de Ḥarrān. El nombre de šābeos de Ḥarrān es utilizado por Masʿūdī en un sentido que designa a "los platónicos", los cuales no sólo utilizan también el nombre de Porfirio, sino, asimismo, el del "padre egipcio Anebon". "Las divergencias doctrinales entre Porfirio y Anebon han sido consignadas, declara al-Masʿūdī, 'en las epístolas conocidas de cualquiera que se interese por las ciencias ocultas'"<sup>170</sup>. En resumidas cuentas, que "los šābeos de Ḥarrān' que explicaron a al-Masʿūdī la inscripción siríaca grabada sobre la aldaba de su puerta de entrada y que se consideraban

---

<sup>169</sup>- Semejante símil vegetal recuerda al utilizado por Platón en *Timeo*, especialmente en 90a; en cuanto a la primera cita parece referirse a *Alcibiades* 133c.

<sup>170</sup>- M.TARDIEU, op.cit., pp.15-16.

a si mismo como 'ṣābeos griegos, no son sino unos'platónicos'en sentido estricto.<sup>171</sup>" Tal es así que el mismo al-Mas'ūdī declara haberles consultado sobre cuestiones históricas de filosofía griega; y que la confusión entre los ṣābeos coránicos y los ṣābeos griegos de los que aquí se trata no parece derivar sino de dos clases netamente diferenciadas de ṣābeos que han sido habitualmente confundidos como un sólo e indistinto grupo. A los que al-Mas'ūdī se refiere en su relato pertenecían, pues, a la Academia platónica allí establecida, y los que le acompañaron en el curso de su visita no eran sino los miembros de esta Academia. El asunto llega hasta el extremo de que al-Mas'ūdī distingue entre los paganos ordinarios de Ḥarrān y los filósofos ḥarrānianos.

Ya Meyerhof en su *Von Alexandrien nach Bagdad*<sup>172</sup> muestra la importancia de Ḥarrān en el paso de la filosofía griega al islam. Según al-Mas'ūdī, la escuela de Atenas pasó a Alejandría, de allí a Antioquía bajo el gobierno de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (717-720) y desde este punto a Ḥarrān bajo el califa al-Mutawakkil (847-861). Dicha cronología plantea algunos problemas con respecto a las fechas<sup>173</sup>. Usaybi'a confirma la transferencia de la escuela de Alejandría hacia el

---

<sup>171</sup>- Ibid., p.16.

<sup>172</sup>- M.MEYERHOF: "Von Alexandrien nach Bagdad", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse*, 33 (1930), pp.389-429.

<sup>173</sup>- Véase M.TARDIEU, op.cit., p.21.

tiempo de ʿUmar II (99 H./717 d.C.); pero es una transferencia que concierne a la medicina y, a la vez, éste traslado se da simultaneamente hacia Antioquía y hacia Ḥarrān. Lo más plausible es que los cristianos que dejaron Alejandría se dirigiesen a Antioquía, mientras que los paganos, tanto de Alejandría como de Atenas se instalaran en Ḥarrān, en territorio iranio, pero próximos a la frontera griega, donde dieron origen a la escuela platónica que perviviría bajo dominio árabe. Esta teoría se ve confirmada, en parte, en el texto de al-Fārābī que nos ha llegado por mediación de Ibn Abī Usaybiʿa<sup>174</sup>. En él se nos afirma que al comienzo del califato ʿabbāsī quedaban en Antioquía un sólo maestro con dos discípulos, uno de Ḥarrān y otro de Marw; lo que confirma la comunicación entre Antioquía y Ḥarrān.

Se supone que la escuela sufrió un serio quebranto con el cisma intelectual protagonizado por Ṭābit b. Qurra al comienzo del siglo IX, y que desembocó en la marcha de éste a Bagdad, llevándose con él lo más granado de la escuela, teniendo tal acción como consecuencia última la efectiva instalación de la escuela platónica de Ḥarrān en Bagdad; si bien, como el mismo al-Masʿūdī nos hace ver, la escuela platónica de Ḥarrān siguió funcionando todavía durante largo tiempo.

---

<sup>174</sup>- B.ABI USAYBIʿA: *ʿUyūn al-anbā fi tabaqāt al-atibbā*, El Cairo, 1299/1882, II, 13430-13524. Trad. esp. de R.Ramón Guerrero. Existe traducción alemana debida a M.MEYERHOF en su "Von Alexandrien nach Bagdad"; Berlín, 1930.

Con ello tenemos ya la fuente más estable de posible influencia por contacto platónico de al-Rāzī en Bagdad, ciudad a la que llegaría, suponemos, en el último tercio del siglo nueve. A modo de corroboración nos queda también el testimonio de Šahrastānī que atribuye a los helenizados šābeos de Ḥarrān el origen de la idea de la metempsicosis<sup>175</sup>, lo cual no era extraño si eran platónicos doctrinalmente<sup>176</sup>. Asimismo al-Mas'ūdī atribuye el origen de la creencia en la metempsicosis "a los antiguos filósofos de Grecia y de la India" tales como "Platón y sus discípulos". También se encuentran referencias a esta creencia en al-Ġāhiz<sup>177</sup>, pero dado que nuestro objetivo aquí no es el de hacer un exhaustivo estudio de la metempsicosis en el islam, sino únicamente el de perjeñar los posibles caminos por los que esta idea pudo llegar a al-Rāzī, dejaremos esta investigación para un posible trabajo futuro.

---

<sup>175</sup>- Así como su regimen alimenticio; véase de J.HJÄRPE: "The holy year of the Ḥarrānans. Some remarks on the festival calendar of the harrānian šābians", *Orientalia Suecana*, 23-24, 1974/1975.

<sup>176</sup>- AL-ŠAHRASTĀNĪ: *Al-milal wa-l-niḥal*, ed.Badrān, El Cairo, 1370-1375 H./1951-1955, t.II, p.78 y ss.

<sup>177</sup>- AL-ĠĀHIZ: *K.al-hayawān*, El Cairo, 1356-1366 H./1938-1947, t.IV, pp.68-74.

### 3.2.- AL-RĀZĪ Y LA TRANSMIGRACION DE LAS ALMAS: PRECISIONES ULTIMAS.

Hemos de hacer, sin embargo, y para terminar este primer apartado de estudio de ciertas ideas rāzianas, una precisión que no por tardía es menos importante. P.E.Walker<sup>178</sup> avisa en su relación del éxito que la idea de la transmigración de las almas tuvo en el mundo islámico medieval de que :

"Obviously, although al-Rāzī was frequently accused of propounding a theory of metempsychosis, an exact and explicit statement of this in his own words is missing except perhaps by implication"<sup>179</sup>.

Ciertamente nosotros no podemos sino estar en principio de acuerdo con la idea de Walker, pues por más que una y otra vez se lean los textos razianos no encontramos en ellos, en verdad, ninguna afirmación explícita que confirme su creencia en la transmigración de las almas humanas. Pero es precisamente en este último término donde

---

<sup>178</sup>- P.E.WALKER: "The doctrine of metempsychosis in islam", *Islamic Studies*, Leiden, E.J.Brill, 1991, pp.219-238.

<sup>179</sup>- Ibid., p.226.

nosotros nos separamos de la idea expresada por Walker, más que nada por una mera cuestión de precisión terminológica.

No estamos de acuerdo en que al-Rāzī no afirme explícitamente nunca su convicción en la transmigración de las almas; sí que lo hace, y así lo declara en el *Libro de la conducta filosófica*, con textos que ya hemos aportado en este mismo trabajo, y que, en cualquier caso, siempre pueden consultarse en la traducción de esta obra anexa al presente trabajo. Lo que ocurre es que "explícitamente" siempre viene a referirse a transmigración de almas animales, sin jamás, por el contrario, afirmarla tajantemente con respecto a los humanos. En cualquier caso, queda salvada la idea de transmigración de las almas, si bien, restrictivamente.

En cuanto a que la idea de la transmigración de las almas humanas es defendible de forma implícita por parte de al-Rāzī sí que no nos apartamos ni un ápice de la idea expresada por Walker. Hay varias razones por las que la metempsicosis humana puede ser defendida en al-Rāzī; si bien hemos de advertir que ninguna de ellas es definitivamente concluyente y añaden seguridad decisoria bien en un sentido, bien en el otro. No es el menor de estos argumentos que intentan afirmar la creencia de al-Rāzī en la reencarnación en otros cuerpos humanos el mismo texto de *La Conducta Filosófica* que parece todo él -precisamente por lo no negado del asunto- moverse en una

atmósfera y en un contexto de creencia y afirmación explícita para el caso de las almas animales, implícita para los humanos. Es el propio contexto y espíritu del escrito el que apunta en esta dirección. Hemos de reconocer, en todo caso, que tal percepción pudiera también depender de los propios ojos del lector que se acerque al escrito raziano, teniendo en cuenta, por lo tanto, este argumento "contextual" un notable contenido subjetivo.

Nos acercaremos en consecuencia a otro conjunto de argumentos probatorios de carácter más objetivo y de difícil refutación.

El primero de ellos es el que si bien ya hemos visto una falta de referencia explícita para el caso humano por parte de al-Rāzī mismo, no es así en el caso de las opiniones que sobre su pensamiento circularon a lo largo de toda la edad media. Ya antes vimos los textos, más o menos bien informados, acerca del pensamiento raziano por parte de los andalusíes Ibn Ḥazm de Córdoba y Ṣāʿid al-Andalusī<sup>180</sup>, ambos, ciertamente, nos informan y confirman la creencia en la transmigración del alma humana como propia de al-Rāzī. Sin embargo, dada las inexactitudes cometidas por parte de ambos autores en sus opiniones acerca de nuestro autor han hecho sospechar que no se

---

<sup>180</sup>. ṢAʿID AL-ANDALUSĪ, op. cit., p.23, trad. francesa de Blachère, p.76: "Mostrando su aprobación de la doctrina dualista sobre el politeísmo y las ideas brahmánicas sobre la derogación de la profecía y la creencia de todos los šābeos de la transmigración de las almas".

conociera su pensamiento directamente en al-Andalus, lo que, en último término, acarreará una posible falla en este aspecto<sup>181</sup>. Pero lo cierto es que, a pesar de todo, no sólo en occidente se le hace participante de tal idea sino que también autores orientales, esta vez si buenos conocedores de su pensamiento, son los que le acusan de haber sido sostenedor de la creencia en la transmigración de las almas humanas, y si no vuelva a leerse a Jusraw para confirma esta aseveración.

Volvemos, por lo mismo, a encontrarnos en una situación similar a la de aquella que más arriba vimos de la cuestión de las habas. Ciertamente, tanto b.Ḥazm como Ṣāʿid al-Andalusī o como Jusraw pueden haberle atribuido por su cuenta y riesgo tal teoría, mas, ¿no es un tanto curioso que tanto en occidente como en oriente se le atribuya y cargue con una idea peregrina al islam, y, además, de indudable peligro para el individuo poseedor de ella hasta el punto de hacerle descabalar definitivamente de la "ortodoxia" religiosa?. B.Ḥazm fue contemporáneo de Jusraw, con lo que, una posible influencia de uno sobre otro queda descartada virtualmente; así pues, ¿Cual es la fuente común de oriente y occidente de la que se hicieron al mismo tiempo eco las gentes?. Estamos demasiado y tristemente acostumbrados a sólo

---

<sup>181</sup>- Véanse de S.PINES: *Nouvelles Etudes sur...*, Jerusalem, 1979, p.58; y de F.MEIER: "Der 'Urknall' eine Idee des Abū Bakr al-Rāzī", *Oriens*, Vol.33, 1992, pp.1-21.



creer aquello que directamente nos dice y quiere decir por si mismo el autor por escrito; pero, a la hora de encontrarnos con una casualidad de semejante tamaño en que dos o tres autores, independientemente y cada cual por su parte, nos transmiten el contenido de un pensamiento, si bien no constante de forma escrita en el pensador de quien se nos habla, ¿Porqué no creerlos?. En verdad es una apuesta con un cierto grado de riesgo, pero, asimismo, ¿Quién se inventaría la atribución de la creencia en la transmigración de las almas humanas en al-Rāzī?, ¿Quién, de igual modo, fue este atribuidor desconocido por nosotros y fuente común de donde bebió la doxografía de oriente y occidente?, y, a mayor abundamiento, ¿acaso si ya manifestó al-Rāzī su creencia en la transmigración animal, porqué no ampliarla a los humanos?. Esto último queda subrayado por el hecho también, demostrado ya en él, de la hermandad que atribuye al género humano con el mundo animal. Por último, ¿acaso no es acusado por al-Masʿūdī y al-Bīrūnī, entre otros, de tendencias filomaniqueas y propitagóricas, y, entre estas ideas no se encuentran el amor y cuidado de los animales por su hermandad con nosotros así como la creencia en la transmigración de las almas?.

Todo parece indicar que la fuente de tanto rumor, es, en último término, al-Rāzī mismo. La tradición también tiene su peso y el argumento de autoridad de B.Ḥazm y Jusraw por un momento vuelve a recobrar su importancia. Nada tendría de extraño, una vez más, que

al-Rāzī no se arriesgara, ni aun en su vejez a dejar por escrito su afirmación última; era, en verdad ésta, demasiado arriesgada; y, por otro lado, ya bastante había arriesgado afirmando la transmigración de las almas animales y dejando abierta la puerta a la humana precisamente por su silencio no negador.

También hemos de volver la mirada a lo extrañamente repetitivo de la idea de la transmigración en los escritos razianos. Aparece ésta, dentro de los pocos escritos que de él nos han llegado, en un texto seguramente de "juventud", como es el *Libro de la Medicina Espiritual*, y en el que también es su última obra: *El libro de la Conducta filosófica*. Para ser una creencia no compartida, a la par que peligrosa y un tanto extraña en tierras del islam, deja un tanto perplejo su recurrencia a hablar de la transmigración anímica; y el trasiego que con tal idea se trajo no hacen sino pensar, por el contrario, que la idea, en el menor de los casos, le interesó lo suficiente como para tratar de ella en dos libros temporalmente distantes entre ellos y que no pueden ser considerados entre los de menor importancia en su bibliografía.

### 3.3.- LA TRADICION MUSULMANA E IRANIA.

En lo referente a posibles influencias ya propiamente musulmanas hemos constatado anteriormente algunos autores musulmanes que dedicaron parte de sus escritos a refutar tal idea, de los que sólo nos resta citar, de entre los principales de ellos, a Bishr b.al-Muṭamir, del siglo nueve, con su escrito *Refutación de los transmigracionistas*, libro que no ha pervivido hasta nuestros días, desgracia ésta también acaecida a Nawbajtī (muerto entre el 912 y el 922) y que también escribió un libro con el original título de *Refutación contra los partidarios de la transmigración*. Por lo mismo debemos citar a ʿAbd al-Jabbār con su *Ibtāl al-qawl bi-l-tanāsuj*<sup>182</sup> (El Cairo, 1959-1965, t.V, p.153, l.9), en el que se refiere a los šābeos de Ḥarrān, o a Abd al-Qāhir al-Bagdādī. Todos ellos nos dan cuenta de que el problema de la transmigración no era un asunto de poca importancia en tierras del islam, ni siquiera un problema que atañera única y exclusivamente a súbditos bajo gobierno islámico todavía no musulmanizados, tales como maniqueos, sino que, incluso, tal idea se había introducido entre las mismas líneas de los seguidores del Profeta de los árabes, como seguidamente veremos.

---

<sup>182</sup>- ʿABD AL-JABBĀR: *Ibtāl al-qawl bi-l-tanāsuj*, El Cairo, 1959-1965, t.V.

Algunos musulmanes de los primeros tiempos ya creyeron en la transmigración de las almas, pero, en todo caso, fue una iniciática corriente que vino a cesar tan rápidamente como había tenido comienzo. Sin embargo, la creencia en la metempsicosis tendrá a lo largo de todo el periodo formativo del islam esporádicos seguidores de los que nos dan puntual cuenta los heresiógrafos, algunos tan llamativos como Abū Yaʿqūb Sijistānī (S.X) o los ya mencionados Nawbajtī y al-Bagdādī. También se ha de mencionar entre los estudiosos de los participantes en ésta doctrina a el ínclito b.Ḥazm de Córdoba, Šahrastānī y a al-Bīrūnī<sup>183</sup> que en su *Tahqīq mā lil-Hind* da detallada cuenta de las creencias hindues al respecto y también señala a Platón y a los pitagóricos. Bīrūnī no habla de pasada de Platón, sino que da pasajes del *Fedón* y hace referencias al *Timeo*, *República* y *Fedro*. Es decir, que los musulmanes tenían una clara idea de la importancia de tal creencia en Platón.

Al-Bagdādī en su libro sobre sectas musulmanas incluye un capítulo sobre los partidarios de la transmigración, en el que adscribe tal creencia a algunos filósofos, especialmente a Sócrates y a Platón. Los detalles los consignó en un segundo libro perdido. En general, la fuente

---

<sup>183</sup>- P.E.WALKER, op.cit.; y G.MONNOT: "La transmigration et l'immortalité", *Melanges Institut Dominicani d'etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 14, 1980, pp.149-166.

principal de la creencia en la metempsicosis consideran los heresiógrafos que son los hindúes; pero los filósofos griegos no son menos peligrosos que ellos, incluso, y como ya se ha expuesto, parece ser que corrió la idea de que fue Pitágoras el creador de tal idea y que luego un discípulo suyo la llevó a la India donde tomó carta de naturaleza.

Mas'ūdī también la atribuye "a los antiguos filósofos de Grecia y de la India", tales como "Platón y sus discípulos"<sup>184</sup>. Otras alusiones a la metempsicosis se encuentran en numerosos pasajes de la obra, tanto referida en general como a la presencia de la creencia entre los árabes<sup>185</sup>. Antes de Mas'ūdī se pueden encontrar consideraciones bastante generales en al-Ġāhiz en su *K. Al-ḥayawān*<sup>186</sup>. Dos siglos más tarde Šahrastānī la atribuye a los sábeos de Ḥarrān.

No nos interesa en este momento realizar un exhaustivo desarrollo del éxito de la idea de la metempsicosis en el islam, en buena parte porque estudios al respecto ya los han elaborado muy adecuadamente Freitag<sup>187</sup>, Walker y Monnot. Si que nos interesa, a

---

<sup>184</sup>- AL-MAS'ŪDĪ: Op. cit., De Meynard, t.IV, pp.65 y ss. (o en Pellat, t.II, Beirut, 1966, pp.393 y ss.).

<sup>185</sup>- En la antigüedad en el t.I, pp.152 y ss. y t.II, p.269; y entre los árabes, t.VI, p.380.

<sup>186</sup>- AL-YĀHIZ: *K. Al-ḥayawān*, El Cairo, 1356-1366H./1938-1947, t.IV, pp.68-74.

<sup>187</sup>- REINER FREITAG: *Seelewanderung in der islamischen Häresie*, Klaus Schwarz Verlag, Berlín, 1985.

pesar de todo, centrarnos en un determinado grupo de musulmanes que a lo que parece sí que siguieron tal doctrina y cuya adscripción a ella tendrá curiosas e importantes repercusiones en el tema de nuestro estudio. Nos referimos, en este caso, a un grupo de muʿtazilíes seguidores y discípulos de las doctrinas de al-Nazzām<sup>188</sup>.

Se refiere por al Bagdādī que los discípulos del famoso muʿtazilí al Nazzām, Aḥmad ibn Ḥāʾiṭ (o Ḥābiṭ ó Jābiṭ) y Fadl al-Ḥadaṭī (ó Ḥadabī)<sup>189</sup> fueron seguidores de la doctrina de la transmigración de las almas, ya que aparte del aprendizaje de su maestro se dieron a la lectura de los libros de los filósofos<sup>190</sup> añadiendo con su particular acervo tres innovaciones: negación de la existencia de el átomo, negación de la capacidad de Dios para incrementar el placer o la pena del cielo o del infierno y una declaración en favor de la metempsicosis.

En cuanto al primero de ellos, Aḥmad b. Ḥāʾiṭ, según cuenta al-Bagdādī<sup>191</sup> sigue la habitual relación según la cual si el hombre no

---

<sup>188</sup>- Véase de ʿABD AL-QĀDIR AL-BAGDĀDĪ: *Al-Farq bayn al-firaq*, El Cairo, ed. M.ʿAbd al-Majīd, pp.273-276, trad. inglesa de A.S.HALKIN, Tel Aviv, 1935. Y de ṢAHRĀSTĀNĪ: *Livre des religions et des sectes*, trad.D.GUIMARET, I, Leven, 1986, pp.221-227.

<sup>189</sup>- Acerca de los problemas con estas transcripciones véanse y compárense con las de R.FREITAG, op.cit., pp.113-127; y P.E.WALKER, op.cit., p.226.

<sup>190</sup>- ¿Qué filósofos podrían ser éstos?. Seguramente de corte pitagórico y platónico.

<sup>191</sup>- AL-BAGDĀDĪ, op. cit., pp.274-275.

obedece los mandatos divinos sufrirá la ya conocida degradación hasta llegar a tocar el fondo insondable e intraspasable de la categoría de insecto. Como señala R.Freitag<sup>192</sup> ibn Ḥāṣṣ it se encuentra extremadamente cerca de las creencias gnósticas<sup>193</sup>. Asimismo, el heresiógrafo Nāṣī (b.Ḥarb)<sup>194</sup> ordena a b.Ḥāṣṣ it y a Fadl al-Ḥadaṭī en un grupo de sufies muṭazilíes<sup>195</sup>. Hemos de nombrar también a un tal b. Aiyūb, que fue, a su vez, discípulo de b.Ḥāṣṣ it y seguidor de las mismas tendencias que su maestro, pero este personaje ya nos queda un poco más a trasmano del elemento de principal interés en este entramado: al-Nazzām.

Ello es porque al-Nazzām tuvo, curiosamente, también un discípulo del que apenas sabemos nada: Zurqān (Abū Jaʿlā M. b. Saddād b. ʿĪsā al-Mismaʿī). Sabemos<sup>196</sup> de él que efectivamente fue discípulo de el gran muṭazilí y que también fue considerado entre los componentes de tal corriente de pensamiento, murió en el 298 o en el 278 de la

---

<sup>192</sup>- R.FREITAG, op.cit., p.114.

<sup>193</sup>- Así como de la šīʿa más radical, como es el caso de los nuṣayrīs.

<sup>194</sup>- VANN ESS: "Zwei Werke des Nāṣī al-Akbar (Gest.293 H.). Uṣūl an-niḥal". Cap. 83, p.50; en *Frühe muṭazilitische Häresiographie*, Beirut, ed. FRANZ STEINER, 1971.

<sup>195</sup>- V.Ess: "Frühe muṭazilitische Häresiographie", p.43, Uṣūl an-niḥal, cap.82-83, p.50.

<sup>196</sup>- H.RITTER: "Philologika III: Muhammedanische Häresiographien", *Der Islam*, XVIII, 1938, p.38.

Hégira. Poco más sabemos de él salvo un dato importante: fue maestro de Abbās al-Īrānšahrī, que, a su vez, fue y es uno de los pocos maestros localizables como tales de al-Rāzī.

Existe la teoría expuesta y defendida por Nāsir Jusraw de que las divergentes de la ortodoxia musulmana teorías de Abū Bakr al-Rāzī fueron tomadas y plagiadas de un libro de Īrānšahrī<sup>197</sup>. Por su parte, Īrānšahrī las tomó de un libro de Zurqān<sup>198</sup>. Evidentemente, dado nuestro desconocimiento total del pensamiento zurqaniano no podemos arriesgarnos, ni lejanamente, a aventurar el que Zurqān compartiera las creencias transmigracionistas de sus compañeros de discipulado y que de él pasaran a Īrānšahrī y de éste a al-Rāzī, pero no podemos tampoco dejar de señalar lo sorprendente de encontrarnos nuevamente con un camino y una filiación intelectual por parte de nuestro pensador de Rayy que une con gentes, ya en el islam, que defendieron la idea de la metempsicosis. Todos los senderos parecen desembocar en el mismo camino.

Nos queda por analizar un poco más exhaustivamente la figura y la faceta intelectual de Īrānšahrī, pero si por el momento dejamos la tarea de lado se debe a que encontraremos al tratar de la cosmogonía raziana un momento más adecuado para hablar de él y de la primordial

---

<sup>197</sup>- S.PINES, op.cit., 1936, p.56.

<sup>198</sup>- S.H.RITTER: Op. cit. p.38.



e insoslayable impronta que dejó en el pensar de al-Rāzī.

### 3.4.- AL-RĀZĪ Y EL MANIQUEISMO.

A estas alturas enfilamos nuestro rumbo hacia un destino que bien puede ser calificado como de escolleras, ya que el maniqueísmo contenido en el pensamiento de al-Razī es uno de los aspectos más confusos del corpus filosófico raziano. Nos movemos desde la categórica afirmación de al-Bīrūnī que filia su pensamiento directamente con el de Manī y sus secuaces, hasta el de Corbin<sup>199</sup> en que contemporáneamente le tacha de criptomaniqueo; pero, por otro lado, contrarrestando tales opiniones se encuentran los escritos del propio Abū Bakr que parecen tomar una cierta distancia de un maniqueísmo plenamente convencido y militante:

"Y luego que no hay para el hombre, según el juicio de la razón y de la justicia, causa para que se dañe a otros seres distintos de él, se sigue de ello que tampoco debe causarse daño a si mismo. Bajo esta hipótesis existe también una muchedumbre de cosas que rechaza el juicio de la razón. como lo que hacen los hindues para aproximarse a Dios con el abrasamiento de sus cuerpos y ponerse sobre hierros afilados. O como los maniqueos, mutilándose cuando

---

<sup>199</sup>- H.CORBIN, *Hist.*, op.cit., p.148.

tienden a la unión sexual, consumirse por el hambre y la sed, y ensuciarse con la evitación del agua utilizando la orina en su lugar"<sup>200</sup>.

El algunas obras de al-Rāzī ha quedado constancia de su relación con elementos maniqueos, y ahí está para demostrarlo la obra que hace el número once tanto del catálogo elaborado por al-Nadīm como por el de al-Qiftī y titulada: *Libro sobre que ocurrió entre él y Sīs el maniqueo*. El título, sin más, no da cuenta si este "affaire" entre ambos fue de caracter positivo o negativo, pero cuando menos deja constancia del contacto (si polémico o no queda la duda) con gentes maniqueas de la época. Por otro lado, la existencia de estos elementos no debe de ser en ningún momento minusvalorada.

El advenimiento del islam<sup>201</sup> no marca el declinar del maniqueísmo, al contrario, en pleno siglo VII se implanta en la Transoxiana y consigue pasar a China, donde, sin duda, obtendrá una mayor difusión a partir de la batalla de Talas. Durante el califato Omeya la actitud de grandes personajes de la corte y las artes permanece maniquea aún después de las grandes persecuciones lanzadas

---

<sup>200</sup>- AL-RĀZĪ: *Libro de la conducta filosófica*, op. cit.,p.107.

<sup>201</sup>- G.MONNOT: "La réponse de Bāquillānī aux dualistes", *Recherches d'islamologie*, Bibliotheque philosophique de Louvain, N.26, pp.247-260.

por los sasánidas. En el comienzo de la época abbasí se desarrolla una propaganda oral y escrita maniquea en Iraq<sup>202</sup>. Únicamente con al-Mahdī comenzará en el año 166H/782 una gran actividad contra los dualistas, cayendo sobre ellos el brazo secular. El primero en darse a la refutación de los maniqueos es el mismísimo Wāṣil b. ʿAṭā con su *Mil cuestiones en refutación de los maniqueos*, a los 30 años de edad, es decir, en el año 728. Recordemos también que el maniqueísmo llegó a convertirse durante algún tiempo en religión estatal en el imperio de los turcos uigures (763-840).

Como se sabe, Mānī es el fundador de la doctrina religiosa que habría de llevar su nombre<sup>203</sup>. Conocemos la fecha y lugar de su nacimiento: el 8 de nisán del año 527 de los astrónomos de Babilonia, cuarto del reinado de Artabán V, el último rey arsácida, 14 de abril del año 216 de nuestra era. Hijo de Patek (o Futuk), originario de Hamadán, en Media, Mānī nació en Mardīnū, distrito de Nahr Kūṭā en el norte de Babilonia, localidad situada al sur de Ctesifonte. El padre mismo de Manes parece que tuvo cierta influencia en las futuras

---

<sup>202</sup>- AL-MASʿŪDĪ: *Murūj al-dahab*, op. cit. t.VIII, pp.292 y ss. y ʿABD AL-JABBĀR: *Tatbīt dalā il al-nubuwwa*, op. cit., t.I, pp.80 y 129.

<sup>203</sup>- Varios autores: *Diccionario de las religiones*, Barcelona, ed.Herder, 1987.

doctrinas de su ilustre hijo, pues ya antes de su nacimiento, en un templo pagano de Ctesifonte, hacia el 214, había escuchado el misterioso grito: "¡Ay, Futuk, no comas carne!, ¡No bebas vino!, ¡No te cases con un ser humano!"<sup>204</sup>.

Mānī comenzó a predicar en Persia, Media y el país de los partos al iniciarse el reinado de Šāpūr I, proclamado rey a la muerte de Ardašīr, fundador de la dinastía sasánida. Protegido por Šāpūr, pudo, durante treinta años educar a sus discípulos, redactar sus escritos, organizar su iglesia y enviar a sus misioneros a oriente y occidente. Tras la muerte de Šāpūr en el 271-272, su hijo, Ormīzd I continuó la política religiosa de su padre. En abril del año 274, Bahrām I, otro hijo de Šāpūr, asumió la dirección del reino. Bajo su reinado el Gran Mobed Kartīr, feroz enemigo de todo culto extranjero, intentó elevar el mazdeísmo a la categoría de religión oficial. A instigación suya Bahrām ordenó detener a Mānī y tras un breve proceso, lo hizo encarcelar en Gundisapūr. Mānī murió un lunes, probablemente el 26 de febrero del año 277, extenuado tras veintiseis días de torturas. Fue decapitado y su cabeza didácticamente expuesta en una de las puertas de la ciudad.

Mānī parece haber sido un hombre inteligente y culto, versado

---

<sup>204</sup>- AL-NADĪM, op.cit., 9.1. B.DODGE, trad., 2, pp.773-774. Y P.BROWN: *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993, p.143.

en las ciencias conocidas en Babilonia y en Irán, músico(!), matemático, geógrafo, astrónomo y médico(!) su nombre es aún pronunciado como sinónimo de pintor consumado en numerosos lugares de oriente. En el *Kephalaion I* -una introducción a su catequesis-, el Profeta se presenta como el sello de los mensajeros de la salvación. Cuando se llega a él, en la relación de los profetas que en el mundo han sido, gnóticamente hace una alusión a su preexistencia y declara que el paráclito viviente descendió sobre él, con el fin de revelar el misterio que se oculta a los mundos y las generaciones. Esta autobiografía, encajada en un doble formulario de fe gnóstica, nos muestra que en el maniqueísmo el misterio fundamental es el dualismo radical y universal, revelado por el Paráclito prometido que lo da a conocer por medio de su gemelo, Mānī. Pasó su infancia en una comunidad bautista de Mesopotamia donde tuvo las primeras visiones acompañadas de unas primeras enseñanzas adecuadas a su edad: respeto al alma viviente, y de ahí la prohibición de cortar árboles, arrancar plantas, ensuciar el agua al bañarse, ya que todo ello destruye las partículas de luz encerradas en la materia.

En cuanto a la doctrina de Mānī, nos centraremos aquí en los aspectos que únicamente puedan ayudar al desarrollo de la exposición. El maniqueísmo es una gnosis dualista que sitúa en los orígenes dos principios coeternos y radicalmente opuestos el uno al otro: la luz y las

tinieblas. Según la cosmogonía de Mānī<sup>205</sup> existían al principio dos príncipes primigenios, uno bueno y el otro malo: Dios o Hylé, o, la Luz y las Tinieblas; el primero es el padre de la Grandeza o Dios Srošār, a veces designado como Zurvān. Este Dios reside en la tierra de la Luz, formada por éter de Luz. Las cinco hipóstasis de este dios primigenio son: la inteligencia, la razón, el pensamiento, la reflexión y la voluntad. Los cinco elementos tenebrosos forman, según una antigua concepción corriente en Mesopotamia, los cinco mundos superpuestos uno sobre el otro: el humo, el fuego devastador, el viento destructor, el agua bullente y las tinieblas. Estos reinos opuestos son infinitos por tres de sus lados y vecinos por el cuarto.

El rey de las tinieblas, habiendo percibido la luz, ataca con todas sus fuerzas. El Padre de la Grandeza entonces organiza la defensa de su reino produciendo la primera creación: la Madre de todos los vivientes, llamada Rāmrātuj, lo que enseguida lleva a evocar al Hombre Primigenio, designado en algunas ocasiones como Ohrmazd. El Padre de la Grandeza, la Madre de los Vivos y el Hombre Primigenio forman la primera trinidad. Es entonces cuando el Hombre Primigenio da lugar a cinco hijos que son los cinco elementos de luz opuestos a aquellos tenebrosos. Estos hijos "puros" son los Hahrspands; cubierto de estos cinco hijos como de una coraza el Hombre Primigenio baja a luchar

---

<sup>205</sup>- A.CHRISTIANSEN, op.cit., pp.183 y siguientes.

contra el Rey de las Tinieblas. El Hombre Primigenio, angustiado en la lucha, llama por siete veces al Padre para que acuda en su ayuda. A fin de salvarle el Padre produce una segunda evocación: el Amigo de las Luces o Narisaf, que evoca al Gran Bān (arquitecto), el cual evoca, a su vez, al Espíritu Viviente. El Espíritu Viviente de lugar a cinco hijos, y, acompañado de ellos, desciende al reino de las tinieblas.

En el centro de la salvación cósmica se encuentra el hombre. El alma, destello divino degradado por su caída en la materia, sigue gozando de una verdadera connaturalidad con las realidades celestes: es de estirpe divina. Por medio de la gnosis<sup>206</sup> el alma despierta y consigue ponerse en camino hacia su verdadera morada divina.

Los mandamientos impuestos a los seguidores de Mānī comprenden una serie de prescripciones alimentarias. Junto a la prohibición del consumo de carne, de la sangre, del vino y del alcohol en general, se establece la obligación del ayuno, roto únicamente por dos comidas vegetarianas al día. Gracias a las frutas y legumbres preparadas por los auditores, una partícula del alma viviente penetra en el estómago del elegido para ser santificada, purificada, lavada y separada de la materia. Igualmente, está prohibido a los elegidos tomar frutos de los árboles, arrancar planta alguna o caminar sobre la

---

<sup>206</sup>- Véase el ya citado texto de Jusraw contenido en el *Libro de los doce sabios*.



vegetación. Los elegidos deben, asimismo, guardar castidad y por medio de ellos la iglesia gnóstica es capaz de realizar la liberación del alma viviente contenida en los frutos y legumbres, por lo que son estas comidas a ellos servidas una colaboración directa con la salvación cósmica.

La moral maniquea difiere según sea su aplicación a los elegidos o a los auditores. A los primeros les está prohibido ejercer oficios que dañen los alimentos, buscar las riquezas o comer carnes de animales y son obligados a vivir en celibato<sup>207</sup>. Para los auditores las reglas dan la impresión de haber sido menos severas, como de hecho tenía que suceder si el maniqueísmo y la iglesia maniquea pretendían tener un éxito real entre la masa de fieles casados y que llevaban la vida absolutamente normal de gentes que ganaban su pan como lo habían hecho sus padres y que no contaban con el heroísmo - a la par que exótico- de los elegidos de peregrinar por diferentes tierras como misioneros acogándose al amparo de, precisamente, estos fieles más "terrenales".

En cualquier caso, una más atenta observación del modelo social maniqueo refleja una división de la sociedad en cinco clases diferentes,

---

<sup>207</sup>- Característica que por entonces comenzaba a imponerse también entre sus competidores por las almas los cristianos. Cfr. P.BROWN, *El cuerpo...*, op.cit..

las cuales corresponden a las cinco hipóstasis del Padre de la Grandeza. Asimismo, en las asambleas de las iglesias maniqueas existía un estrado con cinco escalones, simbolizantes de las cinco grandezas del reino, las cinco emanaciones del Padre, las cinco misiones de Salvación y las cinco fases de la liberación de la Luz. Estos cinco escalones son el símbolo de la vía que libera a las almas. Constituyen la escalera de acceso al reino.

Tal vez sea debido a los indios, y particularmente al budismo, que Mānī desarrollase la teoría de la metempsicosis<sup>208</sup>. Existen divergencias de opinión sobre el lugar que esta idea ocupa en el sistema de Mānī. M.Jackson<sup>209</sup> resume así sus observaciones: "Mānī mismo ha hecho de este dogma un principio especial en su enseñanza religiosa".

Venidos a este punto ha llegado el momento de hacer balance acerca de si las acusaciones que se vierten sobre al-Rāzī y su supuesto criptomaniqueísmo. Hemos de constatar, en primer lugar, que numerosos elementos parecen amoldarse de manera casi perfecta al ideario raziano. Ideas tales como la abstención de comer carne en primer lugar y, por ende, el cuidado y piedad para con los animales. Si bien, este segundo rasgo, también pudo haber sido adoptado por el maniqueísmo por influencia budista o bien un contagio de origen

---

<sup>208</sup>- A.CHRISTIANSEN, op.cit., p.192.

<sup>209</sup>- *Diccionario de las religiones*, op.cit, véase "maniqueismo".

mazdeo. De hecho, el zoroastrismo de la época de Cosroes I, siguiendo un antiguo precepto mazdeo, ordena realizar actos de caridad y portarse bien con los animales domésticos(!). Asimismo, la riqueza es deseable, pero no más que una pobreza honesta. Hay que sufrir con paciencia los males que envía Ahrimān, ser corteses, no alterarse, comer con moderación para guardar la santidad del cuerpo, beber vino en cantidad benigna para ayudar a la digestión, ser discretos y no hablar de ciertas cosas ante oídos indebidos.

En definitiva, las ideas mazdeas parecen amoldarse mejor que las maniqueas a la moral expuesta en el *Libro de la Conducta Filosófica*: beber vino con moderación, no buscar ansiadamente la riqueza ni la pobreza así como tampoco el innecesario sufrimiento del cuerpo y procurar el cuidado de los animales domésticos. El maniqueísmo, sin embargo, parece ganarle la mano al mazdeísmo en determinados aspectos tales como la defensa que el maniqueísmo realiza de la doctrina de la transmigración de las almas y la central función que ella cumple en el conjunto de la doctrina y mitos gnósticos de salvación maniquea. En este sentido la acusación de filomaniqueo se encuentra plenamente justificada, así como también nos resulta curiosa, y no podemos pasar por alto, la doctrina maniquea relativa al consumo de legumbres y su misión santificadora en el vientre de el fiel. Sin embargo, y dado que tal misión no queda reducida a ninguna legumbre en especial, sino que

más bien se refiere al conjunto de ellas, e incluso, a las frutas, nos sentimos más inclinados a atribuir el episodio de la historia de las habas a una influencia más pitagórica que maniquea.

Otro elemento de las costumbres maniqueas atrae también nuestra atención: la importancia del número cinco en los mitos, iconografía y organización de la iglesia de Mānī. La importancia reside, precisamente, en el propio mito raziano que da cuenta de la generación del mundo y de la caída de el alma en él. En esta leyenda, de claros matices gnósticos, el número cinco ocupa una posición ciertamente central, pues cinco son los elementos eternos del universo que dan cuenta de él: Dios, Alma, Tiempo, Materia y Espacio. Pues bien, nos encontramos con que las hipóstasis del Dios primigenio son cinco: Inteligencia, Razón, Reflexión, Voluntad y Pensamiento -todas ellas de un corte racional muy del gusto de al-Rāzī-; así como también son cinco los elementos tenebrosos: humo , fuego devastador, viento destructor, agua bullente y tinieblas; componiendo, a su vez, cinco mundos superpuestos. También, el Espíritu viviente da lugar a cinco hijos; y los cinco escalones de los estrados eclesiásticos comprenden y reflejan en si toda la simbología que el número cinco tiene para el maniqueísmo. Por último, la división de la sociedad lleva también inserta en su clasificación la impronta del cinco.

El cinco -siendo el maniqueísmo una religión de carácter

sincrético, que toma sus fuentes temáticas no únicamente del dualismo iranio-, bien pudiera tener un origen budista en la figura de Panca skandhah o "cinco agregados" a los que pertenecen todos los elementos físicos, mentales y demás del mundo fenoménico, es decir: forma, percepción, conceptos mentales, volición y conciencia<sup>210</sup>. Hasta a el más torpe de los observadores se le presenta a primera vista su relación con cinco hipóstasis del Dios primigenio. Por otro lado, y según informa b.Qayyim al-Gawziyya (muerto en el 751H/1350)<sup>211</sup>, la élite del zoroastrismo defendía que, originariamente, existían cinco cosas increadas: el Creador, el Tiempo (zamān), el vacío, la materia y el diablo. Tal lista, siendo también cinco, parecen casar mejor que la maniquea con aquella de Abū Bakr al-Rāzī.

En cuanto al celibato, realmente queda como elemento poco decisivo a estas alturas. Es verdad que nada sabemos a este respecto de la vida de al-Rāzī; si tuvo o dejó de tener esposa o hijos es un asunto del que nadie nos informa y que realmente parece tener una menor importancia en la sucesión de hechos y dichos que de él se encuentran. Ciertamente no estamos en condiciones de defender su posible celibato. En todo caso, en el *Libro de la Conducta* nos cuenta como Sócrates,

---

<sup>210</sup>- DISAKU IKEDA: *Budismo, primer milenio*, Madrid, ed.Taurus, 1988.

<sup>211</sup>- B.QAYYIM AL-GAWZIYYA: *Igātat al-lahfān min maṣyid aš-ṣaytān*, El Cairo, 1939, II, p.246.

corrigiendo su primera ascética vida, se dio a engendrar hijos; y, recordemos, que es a este corregido modo de existencia al que se adscribe al-Rāzī:

"Hasta el punto de que murió (Sócrates) con numerosas hijas, combatió al enemigo (de su patria), frecuentó las reuniones de diversión y comió cosas agradables -excepto carne- y bebió un poco de vino"<sup>212</sup>.

Como se ve todo ello cuadra mejor con aquellas costumbres mazdeas de la época de Cosroes I. la primera vida de Sócrates, aquella de carácter cínico-ascético, en al que Sócrates comía hierbas, vestía mal, se alojaba en un tonel en el desierto<sup>213</sup>, no comía carne ni bebía vino, ni frecuentaba gentes ni iba a fiestas, ni engendraba hijos para la ciudad parecen conjuntar, estas sí, con el ideal maniqueo. Pero recordemos que Sócrates se percata del error en su exceso y se convierte a una vida de corte más epicúreo y moderada lejos del riguroso ascetismo; es a ésta y no a la ascética vida a la que Abū Bakr ar-Rāzī da su apoyo, de aquí su crítica directa y manifiesta al maniqueísmo, junto a la que, por las

---

<sup>212</sup>- AL-RĀZĪ: *Aṣ-ṣīrat al-falsafīyya*, op.cit, p.100.

<sup>213</sup>- Típico de la espiritualidad ascética del Oriente Medio de todo el primer milenio, tanto de maniqueos como de cristianos.

mismas razones, lanza contra cristianos, brahmanes y musulmanes de excesivo celo religioso. Toda doctrina que cause un dolor adicional al ser humano -dolor de cualquier tipo- es doctrina que será sistemáticamente atacada por al-Rāzī, vengan de donde vengan tales ideas; un motivo más donde la valentía de al-Rāzī y su coherencia intelectual se ponen de manifiesto.

Entonces: ¿Fue Abū Bakr un criptomaniqueo?. Lo dudamos mucho. Sólo parece mantenerle en pie en dicha posición su apego a la transmigración de las almas; por lo demás, únicamente toma distancia -y, de hecho, oposición manifiesta- ante las doctrinas de Manī. Pero, como queda dicho, el apoyo a la transmigración bien pudo llegarle por otras dos diferentes vías: Su filiación platónica por un lado y la de su maestro Abū l-ʿAbbās al-Īrānshahrī, como a continuación veremos. Entonces, nos surge una nueva pregunta, ¿Porqué al-Birūnī le atribuye esta influencia maniquea cuando todos los indicios parecen sugerir precisamente lo contrario?. Esta atribución puede ser debida a varias razones.

En primer lugar, la moral de tipo mazdeo a la que parece responder más adecuadamente la moral raziana de conducta fue siendo a lo largo del tiempo, y progresivamente,<sup>214</sup> contaminada por el maniqueísmo y bien pudo llegar el momento en que, en muchos

---

<sup>214</sup>. A. CHRISTIANSEN, op.cit.pp.430 y ss.

círculos intelectuales, se tomara por contenido de una doctrina lo que, en buena lid, pertenecería a la otra. Bien conocemos la historia del maniqueísmo (al igual que la del cristianismo) como la historia de una religión que fue consumada experta en adaptar como propias ideas extrañas en un principio a su cuerpo doctrinal.

En segundo lugar, al-Bīrūnī es, fundamentalmente, conocido por sus noticias de la India, es decir, de un territorio, que, de camino a China, estaba siendo batido, en su momento especialmente, por los infatigables misioneros maniqueos, que, por un lado, como se ha visto, seguían muy activos en época islámica, pero que, al mismo tiempo, comenzaba a ser perseguido buscando refugio en territorios alejados de Bagdad, tales como la India o China, al abrigo de persecuciones califales. A esto ha de ser sumado, que, por el contrario, la religiosidad propiamente irania había sufrido un fuerte golpe con la conquista musulmana del que no se había en este momento recuperado -y, en verdad, ya nunca lo haría-. No estaban los mazdeos-zurvanianos precisamente en su mejor época, mientras que los maniqueos seguían activos; así que, al-Bīrūnī a la hora de observar doctrinas de corte dualista en el gnosticismo de al-Rāzī debió de hechar mano de aquellos elementos partidarios de el dualismo que le eran mejor conocidos en sus andanzas hindúes: el maniqueísmo. Incluso da relación de auténticos



libros maniqueos, como es el caso de el *Libro de los Gigantes*<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup>- AL-BĪRŪNĪ, *Epitre...*, op.cit., ed. P.KRAUS, p.3.

#### CAPITULO 4.- EL MITO RAZIANO.

Después de mi entrada en las tinieblas,  
he tenido para beber un agua  
que me ha sabido amarga.  
he soportado una carga que no era la mía.

Estaba en medio de mis enemigos,  
las bestias que me rodeaban;  
la carga que yo soportaba  
es la de los poderes y principados.

Estaban inflamados de cólera,  
se lanzaron contra mí,  
como a una oveja sin pastor.

La materia y sus hijos  
me repartieron entre ellos;  
me hicieron arder en su fuego,  
me dieron una apariencia amarga.

Los extranjeros con los que me había mezclado  
no me conocían;  
gustaron de mi dulzura,  
y desearon guardarme con ellos

Yo era para ellos vida,  
ellos eran muerte para mí.<sup>216</sup>

"El alma es una substancia ab aeterno ignorante. El alma, en su ignorancia, fue seducida por la materia: ella deseaba ardientemente probar los placeres sensoriales. Se unió a la materia y, allí, tomó las precarias formas de los animales inferiores. Ahora bien, he aquí, que del deseo de conocer los placeres de los sentidos, el Alma devino cautiva de la materia, olvidando su propio mundo. Como Dios sabía que era por ignorancia que el Alma se había descarriado, la perdonó. A partir del conjunto de las partes indivisibles

---

<sup>216</sup>- Ps. CCXLVI, en *A manichean Psalm-boock*, parte II,edic.C.R.C.ALLBERY, p.54. Contenida la traducción castellana en *En torno a la gnosis* de H. PUECH, op.cit., pp.304-305.

de la materia, creará este mundo en honor de el Alma e hizo aparecer a los animales superiores, de suerte que el Alma acceda a los deseos sensoriales y se mantuviera íntimamente unida a esta substancia indivisible.

Entonces, Dios, Omnisciente y Sabio, dicen ellos (los materialistas), crea al hombre a fin de liberar la substancia anímica de esta miseria. Envía al lado de si, hacia el Alma, la Inteligencia para que muestre al Alma que los placeres sensoriales no son más que medios para escapar al tormento, como comer libre del hambre o beber libre de la sed, pero que no son sino añagazas.

Luego Dios hizo aparecer a algunos sabios filósofos a fin de que ellos advirtieran aquí abajo al Alma retenida cautiva en la forma humana y le revelen que ella está perdida y hechizada por la materia corporal, que existe para ella otro mundo al que puede acceder por la renuncia a los placeres de los sentidos y por el estudio de la filosofía.

Ellos dicen: los sabios han informado a los hombres de este secreto para que las almas, por la filosofía, salgan de este mundo, que el alma, al fin, sea enteramente liberada. Y entonces, toda la substancia de el Alma, por esta sabiduría, se separe de la substancia material, el Alma, por la gracia

de Dios, retornará al mundo que es suyo: devenida consciente disfrutará de quietud. Entonces, el favor divino cesará de difundirse aquí abajo, este mundo inferior será abolido: todo revendrá partes indivisibles, así es lo que habrá de ser. Sobre este punto Rāzī, valiéndose del gran Sócrates, escribe: "El ha dicho, en su *Libro de la Ciencia Divina*, que tal había sido la opinión de Sócrates, y, que esta Ciencia Divina que había estado dispersa él (Rāzī) la había reunido gracias a la asistencia celeste. El ha declarado que nadie sale de este mundo y no llega al mundo superior sino por esta filosofía; nadie encuentra la liberación más que por esta puesta en obra de la sabiduría"<sup>217</sup>.

Así describe Jusraw el mito rāzīano que, por lo que se puede apreciar ya a primera vista, consta de todos los elementos de una genuina leyenda gnóstica, o como señala acertadamente L.E.Goodman: Rāzī's myth of the fall of soul<sup>218</sup>. Pero no debemos en este caso únicamente esperar que sean otros quienes nos relaten su idea de la generación del mundo y de la caída del Alma, sino que se el propio al-

---

<sup>217</sup>- NĀSIR JUSRAW, op.cit, cap.XX, pp.229 y 230.

<sup>218</sup>- L.E.GOODMAN: *Rāzī's myth of the fall of soul*, Albany, 1975.

Razī el que nos da cuenta de su mito por su misma boca. Es el caso, por ejemplo, del *Munāẓarāt*<sup>219</sup>, la polémica entre Abū Ḥātim al-Rāzī y Abū Bakr al-Rāzī. Se trata de una disputa que tuvo lugar entre Abū Ḥātim Aḥmad b.Ḥamdān b.Aḥmad al-Warīsānī (muerto en el 934), propagandista ismailí, con Abū Bakr, su conciudadano, y que el ismailí se encarga de narrar, por supuesto arrimando en todo momento el ascua a su sardina. En esta obra se ataca a Abū Bakr por cuestiones de tipo religioso: su no creencia en la profecía y negación de la ley religiosa; pero también se da cuenta de su creencia en la eternidad de cinco principios.

Así, en la página 308<sup>220</sup> (seguimos a partir de ahora la paginación de la edición de KRAUS), afirma Abū Bakr que la causa de la creación del mundo está en que el Alma quiso, por deseo suyo, incorporarse<sup>221</sup> al mundo (la materia), dando como resultado un desorden de tipo cósmico. Dios se apidó del Alma y ayudó a la reordenación del universo para que el Alma cesase en su deseo y volviese a su auténtico y primigenio orden.

---

<sup>219</sup>- AL-RĀZĪ, op.cit, en la ed. de P.KRAUS, pp.291-317. Integrado en los capítulos I, 3-4 del *K.ʿlām al- Nubuwwa* de ABŪ ḤĀTIM AL-RĀZĪ. Trad. al francés por F.BRION en *Le Temps, l'espace et la genèse du monde*, op.cit., pp.148-163.

<sup>220</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit, ed. P.KRAUS, p.308.

<sup>221</sup>- También informar.

La respuesta de Ḥātim<sup>222</sup>, es que, sin embargo, existen numerosos argumentos contra esta creación del mundo. Uno de ellos es que hubiese sido más digno de Dios impedir, simplemente, que se hubiera llegado a esta situación. La respuesta de Abū Bakr consiste en afirmar que Dios mismo no pudo impedirlo; lo que, por supuesto, provoca la acusación de Abū Ḥātim de tachar de incapacidad al Creador. Pero para Abū Bakr no se trata de ésto, sino que Dios trató al Alma como un padre a su hijo, al que puede impedir su entrada en un jardín peligroso, pero también sabe que el hijo no cesará de intentarlo hasta conseguirlo, luego -y muy didácticamente- permite entrar al crío para que escarmiente y se de cuenta de su error.

La discusión termina reafirmando Abū Ḥātim su acusación de haber tachado al Creador de incapacidad por no haber informado antes de todo ello al Alma. Además, en todo caso, los eternos serían siete, pues se sumarían el Deseo y el Movimiento a los ya cinco anteriormante dados: Dios, Alma, Materia, Espacio y Tiempo.

Una más importante referencia la encontramos en su *Libro de los cinco eternos*<sup>223</sup>. Según Kraus<sup>224</sup> tal teoría se puede rastrear en los ḥarrānianos, pero parece<sup>225</sup> ser -según él- que Rāzī la creó

---

<sup>222</sup>- Ibid. l.18, p.308 y comienzo de la 309.

<sup>223</sup>- Ibid. pp.191-216.

<sup>224</sup>- Ibid., p.191.

<sup>225</sup>- También en la šīʿa iṣmāʿīlī.

atribuyéndosela a ellos, como por otro lado era costumbre en la época; Massignon<sup>226</sup> considera a los ḥarrānianos más bien como una historia literaria. Asimismo, según Kraus<sup>227</sup> no hay mención de estos cinco eternos antes de al-Rāzī. Ya veremos si tal opinión expuesta en la primera edición de las obras filosóficas de al-Rāzī en 1939 puede, aún hoy, seguir siendo mantenida<sup>228</sup>.

Al-Birūnī<sup>229</sup> cuenta que según al-Rāzī los primeros filósofos profesaban la eternidad de los cinco principios y tal teoría fue adoptada por él. Sin embargo, comienza Fajr ad-Dīn (m.1209-10)<sup>230</sup> afirmando que entre las sectas que profesaban que el origen de el mundo parte de cinco elementos eternos se encuentran los ḥarrānianos. Demiurgo (Bāri), Alma (nafs), Materia (Hayūla), Tiempo (Dahr) y Espacio (Jalā)<sup>231</sup>. En esta cosmogonía de corte neoplatónica y gnóstica<sup>232 233</sup>, el Alma

<sup>226</sup>- Ibid., p.191.

<sup>227</sup>- Ibid., p.192.

<sup>228</sup>- Véase también de S.PINES en sus *Beiträge* la parte dedicada a los orígenes de la filosofía raziana, pp.56-60.

<sup>229</sup>- AL-BĪRŪNĪ: *K. al-taḥqīq...*, op. cit.; SACHAU, *India*, op. cit., I, p.319. Y AL-RĀZĪ, op. cit., p.194.

<sup>230</sup>- FAJR AD-DĪN: *K. al-Muḥassal*, El Cairo, 1323, pp.85-86. Y AL-RĀZĪ, op. cit., p.202.

<sup>231</sup>- Esto no quiere decir que todos estos principios fueran adorados como dioses, de aquí que ṢĀʿID AL-ANDALUSĪ se equivoque al hablar de ello como de politeísmo.

<sup>232</sup>- Se habla de "emanación" y de "demiurgo".

<sup>233</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.205.



tendió a la Materia buscando obtener placer; entonces, Dios emanó sobre ella un intelecto<sup>234</sup> para que el Alma recordara cual era su verdadero mundo; a pesar de lo cual, ya no podrá el Alma liberarse del todo de la Materia. Emanado este intelecto sobre el Alma, ésta siente nostalgia del mundo perfecto de donde procede.<sup>235</sup> Vuelve, por tanto, a aquel mundo perfecto en el que se ve colmada de alegrías. Con esta explicación, se disuelven las disputas entre los creacionistas y los eternistas -según Fajr ad-Dīn- ya que el mundo necesita de un agente que cree el mundo y cuyas huellas son manifiestas.

Paralelamente, se presenta otra versión del mito<sup>236</sup>: para los ḥarrānianos y para al-Rāzī (Abū Bakr) los cuerpos son compuestos de materia y forma. Los ḥarrānianos profesaron la creencia en los cinco eternos.<sup>237</sup> De el Dios Sabio emana el Intelecto que está libre de cualquier mácula de materia. Esta emanación se da por Necesidad. El Alma es pura, eterna y causa de la vida de los cuerpos; su existencia es también por Necesidad (emanada) pero no tiene conocimiento de las cosas sino únicamente después de experimentar, por ello no conoce las cosas eternas ni su situación en la eternidad. No puede, por tanto, conocer su vida anterior, pues el conocimiento sólo lo adquiere al

---

<sup>234</sup>- Ibid., p.206.

<sup>235</sup>- Ibid., p.207.

<sup>236</sup>- Ibid., p.203.

<sup>237</sup>- Ibid. p.204.

contacto con los cuerpos.<sup>238</sup> Opinan los ḥarrānianos que la creación del mundo se dio cuando el Alma se volvió hacia la materia. Pero Dios, con su ciencia perfecta, sabía ya de la inclinación del Alma a la Materia y el consiguiente olvido de si misma y de su patria original que sobrevendría con todo ello. Dios entonces, compuso diversos cuerpos emanando formas diversas de este Alma a la Materia.

Que perdura el mal<sup>239</sup> es un hecho evidente al mundo, pues, a pesar de que Dios obra únicamente el bien, es claro que existe el mal; ésta maldad es inevitable<sup>240</sup> e imposible de ser arrancada de los seres; como lo es el quemar del fuego. <sup>241</sup>Pero dado el olvido del mundo propio por parte del:

"Alma y con el recuerdo en la deficiencia por el intelecto que le informa de su propia naturaleza, y percibiendo su

---

<sup>238</sup>- Ibid., p.205.

<sup>239</sup>- Pues, al fin y al cabo, parece ser que puesto que Dios sabía de ésta tendencia anímica, informó a la Materia por medio del Intelecto emanado para trasladar las formas celestiales a lo material y, con ello, recuerde el Alma su patria y desee volver allí; con lo que, a la postre, éste es, después de todo, el mejor de los mundos posibles.

<sup>240</sup>- AL-RĀZĪ, p.103 del *Libro de la Conducta filosófica*: "Aunque todos los dolores que nos suceden no son una producción nuestra y de nuestra elección sino por causas naturales, y lo son por un poder inevitable y necesario".

<sup>241</sup>- Ibid., p.206.

propia corrupción emanó Dios sobre el Alma un Intelecto que le hizo recordar su mundo espiritual y que mientras está en éste se encuentra unida a los dolores, y los placeres no son sino defensa del dolor, ya que los placeres pasajeros son corruptibles debido a sus deficiencias, y el mejor de los placeres corporales es el coito, pero únicamente porque se evacua el exceso de semen, después viene la comida, pero acaba también en heces".<sup>242</sup>

<sup>243</sup>Los placeres de éste mundo, considera entonces, que son equívocos, y suspira el Alma como quien suspira por su patria, y conoce que no llegará a ella sino cortando con sus lazos materiales, si lo consigue subirá en ese momento al otro mundo por los siglos de los siglos.<sup>244</sup> Así pues, los partidarios de la creación afirman que si el mundo fuera eterno necesitaría, en cualquier caso, de un Agente. El Agente lo realiza, y las maravillas que existen en el mundo deben de haber sido realizadas por un Creador bueno y sabio. Pero:

"¿Porqué creó Dios en un momento y no en otro?.

---

<sup>242</sup>- Ibid., p.206.

<sup>243</sup>- Ibid., p.207.

<sup>244</sup>- Ibid., p.208.

Contestamos: Pues porque fue cuando El se vio obligado en ese momento y no en otro".<sup>245</sup>

Entonces, ¿porqué llenó el mundo de mal?. Pues porque no es posible separar al Alma del mundo, ni tampoco el mal de el mundo (es decir, de la Materia), pero ello no afecta a la sabiduría de Dios<sup>246</sup>. Segundo: Si supiera Dios cuando el Alma se va a inclinar a la Materia con su consiguiente caterva de males, querría decir que Dios es impotente, y si, por el contrario, puede impedirlo y no lo hace, quiere decir que Dios no es bueno y justo<sup>247</sup>. A ello contestaron los filósofos de Harrān respondiendo que el Alma elige su relación con la Materia no porque alguien así se lo exija<sup>248</sup>, pero Dios sabe que lo más provechoso para el Alma es que se relacione con la Materia para que consiga con éste acto la ciencia y el conocimiento de éste mal<sup>249</sup>. Pues, ciertamente, el Alma es ignorante de la esencia de las cosas antes de su relación con ellas<sup>250</sup>.

---

<sup>245</sup>- Ibid., p.208.

<sup>246</sup>- Ibid., p.209.

<sup>247</sup>- Ibid., p.210.

<sup>248</sup>- El problema de la libertad como error.

<sup>249</sup>- Ibid., p.211.

<sup>250</sup>- Ibid., p.212.

He aquí el mito rāziano que, como señala Goodman<sup>251</sup> en su acertado análisis -que seguiremos de cerca a partir de este momento- cumple su función de representación gráfica y explicación poética.

El mito de la caída es lugar común en las religiosidades de corte gnóstico, así como en la propia tradición filosófica. Rápidamente viene a la mente la figura de Platón, cuyo sendero filosófico al-Rāzī se enorgullece de seguir. No es, de ésta manera, en absoluto extraño que los ḥarrānianos recuperen nuevamente un preeminente lugar en nuestro relato. Si como ha quedado claro los sabios šābeos de Ḥarrān no eran sino la oriental continuación de la Academia Platónica, lógico es que sostuvieran ideas acerca del posible origen del universo en el que el Alma se encontrara caída en éste mundo material, olvidada de su verdadera patria y necesitada de gnosis que le permitiera recordar el camino de vuelta a su acogedor hogar, alejándose de éste en el que se encuentra "extranjera" en lugar desacostumbrado; para todo ello están los filósofos de cuyo título al-Rāzī se considera legítimo depositario, y, por lo mismo, iniciado en las lides de la sabiduría que conduce a este otro mundo verdadero e ideal que es el de la divinidad del que, en un tiempo, nosotros mismos formamos parte. Al fin y al cabo, la transmigración de las almas no es más que una parte de todo este cuadro cosmogónico y cosmológico. Dar cuenta del origen del

---

<sup>251</sup>- L.E.GOODMAN, *The mith...*, op.cit, p.30.

universo, del mundo material, de la libertad y del error, del mal, del destino del ser humano es el fin último de toda esta iconografía que desde Platón recorrió toda la historia de la escuela hasta llegar al mismo al-Rāzī, el cual adoptó y adaptó a sus propias circunstancias como tantos otros elementos platónicos. En último término, incluso, podríamos prescindir de la recurrencia a otros orígenes de este simbolismo, quedándonos únicamente con la influencia helénica, si no fuese por su tan debatida característica de los cinco principios. Pertiendo ya de este hecho, la opinión mantenida por Massignon y Kraus de que los ṣābeos de Harrān son una mera ficción literaria debe ser, a estas alturas rechazada de plano.

Los eternos rāzīanos son, como queda dicho, cinco: Dios, Alma, Materia, Espacio y Tiempo. De ellos dos son vivos y activos<sup>252</sup>: Dios y el Alma; uno es pasivo y no viviente: la Materia de la que están hechos los cuerpos, y los otros dos, son el marco donde estos tres actuarán: Espacio y Tiempo. Pero todos son eternos; sin embargo, Dios y Alma son los elementos dinamizadores de los tres elementos restantes, que aun siendo asimismos eternos, estaban en una eternidad

---

<sup>252</sup>- FAJR AD-DĪN (en AL-RĀZĪ, op. cit., p.213), afirma que los harrānianos sostuvieron que existen dos principios eficientes: Dios y el Alma (que es principio de la vida), uno pasivo: Materia, y dos que no son ni vivos ni pacientes: el Tiempo y el Espacio. La misma opinión es sostenida por al-KATĪBĪ (ibid., p.213).

puramente potencial no actuante; por contrapartida, Materia, Espacio y Tiempo son las condiciones de posibilidad de que estos dos primeros elementos actúen.

Por que el hecho es - al contrario de la imagen que en ocasiones se pretende dar del pensamiento de al-Rāzī- que Abū Bakr es un defensor de la creación del mundo y es contrario a la creencia de la eternidad de éste. La base de que se haya tachado de tal es que él siguiendo la tradición helénica (y ciertas iránias, como ahora veremos), si defiende la eternidad de los elementos que darán como resultado la misma creación del mundo. De esta manera, siguiendo a algunos intérpretes del *Timeo*<sup>253</sup> tales como Plutarco y Galeno, enseña que el mundo vino a ser en el tiempo, mientras que la materia misma es eterna.

Dios es necesario como causa de la creación (de todo lo bueno de la creación); la Materia, el Tiempo y el Espacio son la base de la naturaleza y el cambio; el Alma es, por su parte, el fundamento donde se asienta la voluntad, la espontaneidad y el error<sup>254</sup>. En cierto modo, los textos ya expuestos del *Munāẓarāt* y de *Los Cinco Eternos*, muestran que al mismo al-Rāzī no le pilló por sorpresa el hecho de que si Dios, efectivamente, es el creador del mundo y dota a esta decisión de la

---

<sup>253</sup>- R.WALZER: *Greek into arabic*, op. cit., p.16.

<sup>254</sup>- L.E.GOODMAN, *The mith...*, op.cit., p.29.

voluntad consciente de crearlo; Dios mismo podría ser tachado como responsable del mal que existe en éste mundo por El realizado. Aparece en ello la figura del demiurgo chapucero o ignorante que no ha sabido crear el mundo libre de el mal, en el que la ignorancia es su máxima y más doliente manifestación. Es por esto mismo por lo que introduce la figura, en primer lugar, de la Materia, que, falta de intelecto y saber alguno, así como de vida, es fuente de placer mundano y grosero; placer mismo, que, por éste mismo desarraigo suyo de todo conocimiento y vida divina, ha de ser, necesariamente, pernicioso para todo aquel que a ella se acerque<sup>255</sup>.

Sin embargo, la cuestión ahora es: ¿Pero para quien es fuente de placer?. Claramente no para Dios, que de nada carece y de nada precisa, sino para su "hija", el Alma. El Alma conlleva, en sí misma, unas connotaciones de libertad e indeterminación, que harán, en último término, posible la existencia del error. Error que, a su vez, en esta tendencia, de mezcla y ayuntamiento con la Materia en que "cae" creará la imposibilidad de una auténtica purificación. La materia, por breve que fuera esta unión, marca indeleblemente al Alma, la cual llora por su mundo perdido y se "angustia" por volver a su verdadero hogar. El

---

<sup>255</sup>- No en vano, la materia ha sido siempre elemento femenino, es decir, fuente de placer que es capaz de corromper a los hombres de su destino, saber e, incluso, del camino de Dios.



resultado de todo este "affaire" Alma-Materia es un mundo creado por Dios como mejor forma de arreglar el desaguisado engendrado por el capricho anímico. Mundo que, aun siendo ciertamente el mejor de los posibles, pues para eso lo ha hecho Dios, que para eso es bueno y sabio El, no queda libre de dolor y error pues ya ha de contar con la materia.

En lo referente a la innovación del mundo, afirma el mismo Rāzī:

"Yo afirmo que los cinco (el Creador, el Alma, la Materia, el Espacio y el Tiempo) son eternos, en tanto que el mundo es innovado. la causa de esta innovación del mundo fue que el Alma deseó ardientemente compenetrarse con este mundo (Materia) y este ardiente deseo la puso en movimiento hacia este objeto. Ella no sabía la miseria a la que se adhiría cuando se hubiera hundido"<sup>256</sup>.

F.Meier<sup>257</sup> plantea asimismo una interesante exposición en lo relativo a la creación voluntaria del mundo por parte de Dios. la

---

<sup>256</sup>- H.CORBIN: *Nāsir-e Khosraw*, op. cit., p.133; cfr. P.KRAUS, *Rāzīs Opera*, op. cit., p.308 y también de JUSRAW en *Zād al-Musāfirīn*, p.115, trad. al alemán de S.PINES, op. cit., pp59 y ss.; cfr. igualmente *Zād*. pp.317-318.

<sup>257</sup>- F.MEIER, op. cit, p.7.

cuestión es, ¿Cómo se comporta el mundo creado con respecto al Creador increado?, ¿Por qué se creó el mundo?. Existen dos teorías sumamente especulativas. La primera dice que la creación tiene lugar por la propia naturaleza del Creador, si se es creador se tiene que crear, y, a mayor abundamiento, la misma destrucción no es sino una forma de creación; pero si lo creado es de la misma naturaleza que el creador, entonces, el Creador estará situado a la misma altura que lo creado con una regresión *ad infinitum et ad nauseam*. Queda la posibilidad (segunda posibilidad) de que el Creador no cree sus creaciones sino con un esfuerzo de voluntad, entonces se puede preguntar el porqué esperó hasta un determinado momento para dar este paso. Debbió de tener un impulso. Por tanto, o bien actúa espontáneamente por naturaleza o con voluntad.

De esta manera la teoría de los cinco principios viene a dar cuenta de los motivos que impulsaron a que Dios creara el mundo y porqué esta creación tuvo lugar en un momento determinado y no en otro.

El propio alquimismo y posible *ṣābeísmo* no son sino manifestaciones externas de toda esta actitud gnóstica de al-Rāzī; pues recordemos que la gnosis es, ante todo, una actitud existencial capaz de comprometer la vida, la conducta y el destino del hombre entero. La sensación de desasosiego del gnóstico frente al mundo que le ha tocado

vivir que puede llevarle a rechazar o romper con el mundo, se presentan en al-Rāzī en la forma de su libertad de pensamiento y en el real convencimiento de la existencia de una vía de escape de éste error que es la vida presente. La libertad que concede la verdad, la libre posesión de sí mismo frente a los amarramientos de la materia le hacen verse al gnóstico como que por más que esté en este mundo él no es de éste mundo, es un ser procesual cuya vida presente no es sino un momento de su ser más amplio, o, en el caso de la transmigración, ésta no es sino una de tantas vidas que viene a ser justificadora del mal que en el mundo hay. Perpetuo exiliado, el gnóstico acaba siendo de todos y de ningún sitio ni momento a la vez; perpetuo exiliado, busca la auténtica realidad "más allá" de el mundo.

Su vida presente es sólo un drama, reflejo, a su vez, del primigenio drama cósmico que él se ve obligado a rememorar en su carne y en su espíritu; microcosmos, el gnóstico lleva y porta en su interior aquella fuente divina de la que todo lo bueno procede, así como el deseo que en el origen provocó la caída de el Alma de la que su "igual" es parte; de aquí que el gnóstico deba luchar tanto con el mundo exterior que le rodea, el mundo que en su falacia se vuelve seductor, como consigo mismo, en el que el alma se vuelve nuevamente fuente de deseos, de curiosidades, de búsqueda de la materia. Papiro palimpsesto, el alma en cada una de sus vidas lleva grabadas los errores

de las anteriores que le recuerdan en el dolor y recaída en cada uno de los placeres su perdido origen divino. Su persona física no es sino un momento del cósmico drama universal.

De aquí procede también su ideal de perfección fundado sobre la *apathesia*, entendida, a la vez, como "impasibilidad" y como "impecabilidad"; y puesto que posee la capacidad, el poder, de alcanzar por sí mismo su destino, "salvarse", "liberarse" es ante todo evadirse, "salir del mundo", conjurar el presente mutable en función de una duración sin tiempo; la mutabilidad, la caducidad, la vida, la muerte, los deseos, la necesidad, todos son precisamente en su irrefutable presencia recordatorio del mundo perdido. El conocimiento le informa de un mundo inmutable en el que el problema de la "caída" y la "redención" ya no se constituyen como problemas.

La observación interior, el examen de su vida que al final de ella Abū Bakr realiza, no son sino manifestación del interés que el propio autor puso en que su vida fuera calibrada, sopesada y ordenada como un auténtico trabajo sobre sí mismo, la gran obra de al-Rāzī fue para él mismo su propia vida; una vida en la que la justicia de ella misma le permitirá la "liberación", su ecuanimidad actual es sólo el resultado de la conversión a la que a sí mismo se obligó después de los años que pasó como cantor, los años de alquimista no parecen reflejar sino el momento de inflexión de esta vida sabia, de esta conciencia

autoreflexiva y escrutadora de su propio ser. El *Libro de la Conducta Filosófica* es un canto triunfal que manifiesta y expone a la luz la propia sabiduría de su vida. Médico del cuerpo y médico del espíritu llegó a comprender en su completud al ser humano, y con un cierto aire maniqueo, se percató del elemento de luz que también habita en esta materia que es el cuerpo viviente. Al-Rāzī fue consciente de que "se realizó" a si mismo, y es gracias a ello por lo que , como una corona tras una buena carrera, se hace apodar "Filósofo".

Por ello mismo, su connivencia con el mundo, su participación en él, su asiduidad, tanto con los grandes como con los pequeños, es puro accidente de su existencia. Su esencia sabia, generosa en su ataraxia y en su purificación, liberada como la de Sócrates tras los excesos de celo por alcanzar la Sabiduría del recto camino a la Verdad, no puede quedar ya mancillada, la justicia de su razón se sobreimpone a todos sus actos. No importa en que medio se encuentre, la conciencia de su ser y de su valor permanecerán incólumes.

Por lo mismo, como individualista, la actitud gnóstica resulta ser también -o por ello precisamente- aristocrática:

"En cuanto a nosotros, aunque no somos merecedores del nombre de filósofo en comparación a Sócrates, ciertamente somos merecedores de tal nombre en comparación a la

gente no filosófica".<sup>258</sup>

"Pues si no es mi crédito por la teoría alcanzada el que me da derecho a que se me llame filósofo, ¿Quién será, ¡Ojala supiera yo!, aquel en nuestro tiempo?".<sup>259</sup>

Esta actitud de ser y entenderse como especial permite precisamente al individuo gnóstico poner en práctica una de sus peculiaridades más distintivas: su aspecto revolucionario. Siendo su verdadera patria y destino otro que este de aquí, las leyes por las que se ha de regir son, en la medida de lo posible, también más las de "allá" que las de "acá". El gnóstico se encuentra liberado de rendir pleitesía o acomodación a las leyes del siglo, siendo como es el mismo intemporal.

En el mismo al-Rāzi encontramos en sus seis puntos del *Ṣīrat* (*Libro de la Conducta filosófica*)<sup>260</sup> el más allá que espera encontrar, bien es verdad que lo redacta al final de su vida:

"2- Que el objeto supremo por el que somos creados y hacia el que somos dirigidos no es el caer víctimas de los

---

<sup>258</sup>- AL-RĀZĪ, *Ṣīrat*, op. cit, p.104.

<sup>259</sup>- Ibid.p.109.

<sup>260</sup>- Ibid., p.101.

placeres corporales, sino la adquisición de la ciencia y practicar la justicia, por las que nos liberamos de este mundo para el mundo en el que no hay muerte ni dolor".

Al-Rāzī, en definitiva, parece apenas perderse las características de cualquier gnóstico que pretenda ser apreciado como tal. Solamente surge un problema: no constituyendo el gnosticismo la religión propia de un pueblo determinado, ni formando por lo general -salvo en el caso maniqueo- una iglesia reconocible con una jerarquía bien estructurada; ¿Cómo entonces reconocer a un gnóstico?. Bien, para empezar, por muy paradójico que parezca, hay que decir que en la actualidad "sólo se puede considerar gnósticos a quienes los historiadores de las religiones tienen por tales"<sup>261</sup>. Generalmente, esta consideración viene precedida por un tratamiento común de los autores por parte de los primitivos heresiólogos tanto cristianos como musulmanes. En cualquier caso, siempre se ha observado en cualquier movimiento gnóstico su enorme diversidad y la gran capacidad que poseen todos ellos de asimilación de ideas de diverso origen, uniendo frecuentemente -como en el caso rāziano- ideas originarias del helenismo con una diversidad de elementos orientales que en el caso del filósofo de Rayy son de clara procedencia irania. "El tono tan pronto es especulativo,

---

<sup>261</sup> - *"Diccionario de las religiones"*, op.cit., p.678.

marcado por la filosofía (...), como más mitológico, sin que jamás se pueda, sin embargo, establecer una completa oposición entre una gnosis culta y una gnosi popular. La primera nunca está totalmente exenta de representaciones mitológicas, así como en la segunda los datos míticos siguen siendo el ropaje de una especulación subyacente"<sup>262</sup>.

El lenguaje gnóstico tiene también como característica común el dualismo existente entre un "aquí" terreno y un "allí" trascendente, cada uno de estos espacios bien diferenciados presentan unas características de oposición que determinan la irreductibilidad de uno respecto del otro, "el primero es un mundo de cambio. de nacimiento y de muerte, material, sensible y finito, y en el reinan el engaño y la ilusión, la violencia, el poder y la fatalidad. Su símbolo son las tinieblas. El segundo, al contrario, es el universo de la vida, que es perennidad, inmutabilidad, incorruptibilidad; es espiritual, inaccesible a los sentidos y sin límites"<sup>263</sup>.

Son también elementos comunes a la mayor parte de los gnosticismos el preguntarse por la procedencia de este mundo caduco existiendo el otro eterno e inmutable; es una pregunta "angustiada" de la que se intenta dar cuenta por medio de los mitos, que, como el de Rāzī dan razón de la caída de uno de los elementos divinos en esa otra

---

<sup>262</sup>- Ibid., p.680.

<sup>263</sup>- Ibid., p.681.



dualidad existente en todo gnosticismo que marca el carácter negativo de el universo, y, que, en el presente caso es la caída de el Alma en la Materia; sólo así se puede dar cuenta del problema del mal en el mundo así como abrir la puerta al siguiente elemento componente de todo gnosticismo, y, como no, de nuestro filósofo: la salvación.

Por la caída de éste elemento divino la materia mundana se halla penetrada de cierta parte de divinidad (de luz en el caso maniqueo). Ello propicia que el Alma (elemento divino) se encuentra en el cuerpo (material) como en una cárcel "separada" y "olvidada" de su morada, pero, a la vez, al poseer todo lo material elementos de lo divino permiten estos al Alma recuperar por medio de su atenta observación el recuerdo y la conciencia de su caída; de aquí que Abū Bakr se de a la alquimia y al cuidado de todo ser vivo. La salvación se concibe como la restauración de la unidad perdida, el retorno hacia lo alto o hacia la interioridad; o, también, puesto que la existencia es olvido, como un despertar y un recordar. El aspecto subjetivo de la salvación es la gnosis, conocimiento superior mediante el cual los elegidos reconocen provenir de otro mundo y que, al mismo tiempo, son extranjeros en este, y salen de él y del tiempo para volver a la unidad del todo sólo con poseer aquel conocimiento.

#### 4.1.- LA MATERIA.

"Lo que es creado no es otra cosa que la materia informada (...). Si es verdad que el cuerpo es creado, o más exactamente "hecho" de cualquier cosa por la fuerza de un agente, entonces debemos decir que como éste agente es eterno e inmutable antes de su acto, éste que recibe este acto debe ser también eterno antes de recibir este acto. Aquello que recibe es la materia, luego la materia es eterna".<sup>264</sup>

He aquí el argumento que viene a resumir la posición de Abū Bakr con respecto a la materia. Posición que, por lo demás, el propio al-Rāzī, repite de forma un tanto insistente en los fragmentos que de él o sobre él nos han llegado. Como señalan tanto Walzer como Brion<sup>265</sup>, en todo ello sigue al-Rāzī a comentaristas del *Timeo* tales como Galeno y Plutarco, y en este sentido, se puede comparar con la

---

<sup>264</sup>- F.BRION: *Le temps, l'espace et la genèse du monde selon A.B.al-Rāzī*, op. cit., p.142 y 143. Ver A.R.BADAWĪ: *Histoire de la philosophie en islam*, op. cit., T.II, p.588; el mismo argumento es traído a colación por S.PINES, *Beitrag...*, op.cit., p.40.

<sup>265</sup>- R.WALZER: "Greek into arabic. Essay on Islamic Philosophy", *Oriental Studies*, I, Oxford, ed.Cassirer, segunda edición, 1963, p.16; F.BRION, op.cit., p.143.

argumentación desarrollada por Juan Filópono contra Proclo y que es tomada por Algazel contra los partidarios de la eternidad del mundo<sup>266</sup>. Las palabras de Platón en *Timeo* son las siguientes en lo referente a la materia:

"La de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera un nodriza".<sup>267</sup>

Fajr ad-Dīn<sup>268</sup> en el *Libro de los cinco eternos* le hace sostener la teoría de que si la materia fuese creada se seguiría de ello que también necesitaría de otra materia, dándose con ella la regresión ad infinitum.

En el comentario de al-Katībī<sup>269</sup> afirma que la creación del mundo en el tiempo es el volverse de el Alma a la Materia, lo cual le viene de Platón ya que éste sustentaba la preexistencia de las almas y su eternidad. La Materia recibe las formas del Dador de formas y esto también es de Platón según la opinión del comentador, así como también es de Aristóteles, pero para Platón la materia está vacía de formas en la eternidad, mientras que para Aristóteles ya están llenas de

---

<sup>266</sup>- La importancia del *Timeo* también se deja ver en el *Libro de la medicina espiritual*, en el que divide el alma en tres partes.

<sup>267</sup>- Platón, *Timeo*, 49a.

<sup>268</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit, p.214.

<sup>269</sup>- Ibid., p.213.

formas.

La preeternidad del Creador queda probada porque si no necesitaría El mismo de otro Creador para ser. Del Alma deduce su eternidad porque si fuese creada necesitaría de una materia, sin embargo su materia no es creada y de esta manera su eternidad queda probada de la misma manera que la de Dios.

En el *Munāẓarāt*<sup>270</sup> afirma Abū Bakr que en contra de la opinión de Aristóteles (que el mundo es eterno) él es partidario de la creación de el mundo.

En *Sobre el Lugar y el Tiempo*<sup>271</sup> se exponen algunas opiniones de Īrānšahrī criticadas por al-Rāzī: Īrānšahrī afirmaba que la materia y el tiempo deben de ser eternos porque Dios siempre ha sido agente y no podría ser que hiciera y dejara de hacer, era imposible una variación en el estado de Dios; debía de haber entonces algo sobre lo que, eternamente, ejerciera su acción creadora. La materia se presenta entonces como manifestación del poder de Dios<sup>272</sup>. Al-Rāzī, por el contrario, criticaba a su maestro que él (Rāzī) negaba la creación de la materia (aun estando de acuerdo en la eternidad de ésta), ya que nada se origina si no es por otro (no es posible la creación ex-nihilo), por lo

---

<sup>270</sup>- Ibid. p.305.

<sup>271</sup>- Ibid., pp.241-280.

<sup>272</sup>- Ibid., p.259.

tanto, la creación no sería posible si Dios no crease las cosas, (en este caso la materia), a partir de algo. Por todo ello la materia es eterna e increada<sup>273</sup>.

Será, sin embargo, en su *Discurso sobre la materia*<sup>274</sup>, donde haciendo honor al título impuesto desarrolle más detalladamente su noción de materia prima. La fuente más detallada de la que provienen los restos de este libro los suministra (en persa y traducción al árabe del editor) Jusraw en su *Zād al-Mušāfirin*.

Siguiendo a Īrānšahrī, al-Rāzī dice que la materia es uno de los cinco eternos<sup>275</sup>. La materia absoluta no sería sino un compuesto de partes indivisibles (átomos), en el cada una de estas partes tendría un volumen. La composición de los cuerpos proviene de la reunión de, precisamente, estas partes no divisibles<sup>276</sup>.

Pasa entonces al-Rāzī a demostrar la eternidad de la materia - según argumentos ya vistos- así como a dar cuenta de cómo se forman los distintos elementos: agua, tierra, aire y fuego; cada uno de estos elementos provienen del diferente grado de separación entre los átomos existentes entre ellos. Los átomos se encuentran en el espacio vacío,

---

<sup>273</sup>- Cfr. con A.BAUSANI: *Un filosofo 'laico' del medioevo musulmano*, op.cit., p.42.

<sup>274</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit, pp.217-240.

<sup>275</sup>- Ibid., p.220.

<sup>276</sup>- Ibid., p.221.

pero, a partir del movimiento circular de los astros y las esferas celestes se produce una fuerza que los atrae dando lugar, por su reunión, a los cuerpos; entonces los pesados pasan a ocupar un lugar profundo de acuerdo con su densidad atómica, por la misma razón los más ligeros pasan a ocupar un lugar mas elevado que ellos<sup>277</sup>.

La cualidades de los cuerpos son la pesantez, la luz, etc..., pero todas ellas se deben en último término a la cantidad de vacío existente en cada uno de ellos, ya que la cualidad es un accidente<sup>278</sup>.

La creación debe darse a partir de algo, ya que nada puede ser algo a partir de no-algo. Los cuerpos, son en último término, seres por composición; y, puesto que todo debe darse a partir de algún elemento anterior, este elemento será la materia que es simple y eterna<sup>279</sup>.

Sin embargo, es preciso afirmar la existencia de un creador asimismo eterno ya que lo creado no es sino la materia compuesta. Si el creador es eterno también debe serlo aquello sobre lo que ejerce su acción, es decir, la materia<sup>280</sup>.

Bien puede verse por todo esto que las acusaciones de atomismo y de que, en parte, su filosofía encuentra su fuente final en los

---

<sup>277</sup>- Ibid., p.223.

<sup>278</sup>- Ibid., p.224.

<sup>279</sup>- Ibid., p.225.

<sup>280</sup>- Ibid., p.226

presocráticos están plenamente justificadas. La presencia de Demócrito se encuentra patente y manifiesta en buen número de los extractos que hemos presentado hasta ahora. La teoría atomística rāzīana es, según la opinión de Bausani<sup>281</sup> la más cercana de todo el pensamiento islámico al pensar democríteo; asimismo, -y continuamos siguiendo a Bausani- la indivisibilidad del átomo no parece causada por una imposibilidad teórica -en teoría y por "imaginación" los átomos podrían ser también divisos- sino por una imposibilidad física debida a su dureza.

Todo, en fin, en la física rāzīana viene a cuadrar de manera equilibrada y coherente con el resto de los cuerpos de su pensamiento, -como la ética- sin que se den entre sus diferentes partes desacuerdos que desdigan de la profundidaz de nuestro autor en filosofía; porque si, como veremos un poco más adelante, su ética puede ser calificada como de epicúrea, su atomismo no sería sino una demostración más de la comprensión que del hecho físico tuvo. No en vano, él era médico y debemos volver a recordar que un "físico" de la época era también y en un buen número de casos a la vez filósofo. Su profesión médica le obligaba a poseer adecuados conocimientos de fisiología y del comportamiento de los cuerpos y humores que en los seres vivos se hallan. Cada uno de estos humores, cada uno de estos compuestos, sus sequedades y humedades, su calidez y frigidez, su acuosidad, dependían

---

<sup>281</sup>- A.BAUSANI, op.cit., p.39.

de la adecuada proporción y densidad de los átomos que los componían. De ésta manera, toda enfermedad podía ser explicada ,en resumidas cuentas, como desproporción o desarreglo entre los elementos y compuestos de la cantidad de átomos que debían de ser adecuados en el cuerpo en cuestión. Esto también afecta al plano anímico tanto como al corporal, ya que, tanto en uno como en el otro la felicidad consistirá en, primordialmente, y, siguiendo el modelo griego, una proporción entre las partes, en la ecuanimidad entre ellas; el dolor sobreviene por la pérdida de este equilibrio y el placer precisamente es su contrario: el proceso de vuelta a la proporción adecuada.

Hay también otro elemento en su toma de partido por el atomismo que nos remite nuevamente a al-Nazzām y a la sospecha de que si hubo una continuidad doctrinal entre éste y al-Rāzī. Ya hemos visto que la teoría de la transmigración fue defendida por ciertos discípulos de al-Nazzām y que cabe la posibilidad -no demostrada- de que estas ideas por medio de Zurqān -discípulo de al-Nazzām- pasaran a su discípulo Īrānšahrī y de éste a su vez al suyo: Abū Bakr al-Rāzī. Lo mismo pudiera haber sucedido en el caso de el atomismo, y que el atomismo de al-Rāzī no fuese sino una consecuencia lógica del discipulado mantenido con Īrānšahrī, siendo, eso sí, siempre consciente de que sus ideas atomísticas tenían un referente último en el mundo



helénico, bien en Demócrito, bien en los platónico.

#### 4.2.- EL TIEMPO Y EL ESPACIO.

Según cuenta Abū ʿAlī Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Marzūqī al-Iṣbahānī (m.421/1030)<sup>282</sup> existen cuatro grupos de gentes que pensaran que existía algo increado:

El primero de ellos opinaba que lo increado eran Autor y Materia; el segundo que Autor, Materia y Vacío; el tercero que Autor, Materia, Vacío y Tiempo; en cuanto al cuarto grupo, en el que se encuentra al-Rāzī, se añade el Alma.

Ciertamente, esta inclusión de el Alma como un quinto elemento dentro del conjunto de teorías ya existentes inserta entre los partidarias de elementos eternos parece ser la principal y más original aportación de al-Rāzī. La inclusión precisamente de un elemento como es el Alma en tal lista no puede pasar desapercibida, en ningún caso para un personaje, que como el presente ha dado ya manifiestas pruebas de ser un partidario de las doctrinas platónicas así como de importantes filiaciones gnósticas; el punto de el Alma era el que a al-Rāzī le faltaba aportar a los anteriores listados para que su concepción de la generación del mundo, la explicación del problema del mal y la consiguiente teoría

---

<sup>282</sup>- AL-MARZŪQĪ AL-IṢBAHĀNĪ: *Al-azmina wa-l-amkina*, Hyderabad-Deccan, 1332, 1, 144; BROCKELMANN: *G.A.L.*, s.1, 502. SEZGUIN: *G.A.S.* 7, 361-3. F.MEIER, op.cit., p.5.

de la transmigración anímica, tuvieran lógica explicación en una cosmogonía coherente y dentro de una tradición en su época vigente.

El tema de el espacio y de el tiempo forman parte de éste conjunto explicativo, y cuyo análisis desvela no pocos entremados del origen del pensamiento rāziano, o, cuando menos, parte de él. Pasemos, en primer lugar -y al igual que ya lo hicimos en el apartado dedicado a la materia- a dar un somero repaso a las ideas expuestas sobre estas materias -de las más características y originales de al-Razī- en los escritos que de nuestro pensador, o sobre él, nos han llegado.

En el *Munāzarat* de Abū Ḥatīm<sup>283</sup> comienza a darse cuenta de el espacio relativo y del absoluto; Abū Bakr explica cada uno de ellos, pero Ḥatīm rechaza el tiempo absoluto y eterno puesto que las cosas son creadas (y con ellas el tiempo). En la página 305 Abū Ḥatīm le espeta la creencia de Aristóteles en la eternidad de el mundo; por el contrario Abū Bakr afirma que el mundo es creado, pero que, el tiempo es eterno; es entonces cuando Ḥatīm extiende sus objeciones al espacio. El problema del límite como otro eterno que postula Ḥatīm se debe a que si el espacio es eterno, los límites de éste también habrán de ser eternos<sup>284</sup>. Para Abū Bakr, sin embargo, espacio y límite vienen

---

<sup>283</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.304.

<sup>284</sup>- Ibid., p.306.

a ser lo mismo. Se hace referencia a los seis límites platónicos con lo que los eternos pasarían a concertirse en once. Abū Bakr niega esta visión platónica, pero Ḥatīm continua afirmando que a él no le preocupan si son muchos o son pocos, sino si realmente son diferentes espacio y límite. La postura de defensa de Abū Bakr está en contestar que él piensa en un espacio absoluto,<sup>285</sup> en el espacio absoluto no existen los límites.

A partir de aquí se tratan ya otros puntos anteriormente comentados, con la salvedad de la página 311, línea 16, en la que se distinguen tres clases de movimientos: natural, violento y espontáneo o libre, sin que se precise más acerca de que se entiende por este último tipo de movimiento.

En *Sobre el lugar y el tiempo* es donde, como cabe esperar por su expresivo título, el tema de ambos eternos es ampliamente tratado. En él aparecen textos de b.Ḥazm<sup>286</sup> en los que se refutan las ideas rāzīanas, especialmente la idea de vacío<sup>287</sup>; así como de Fajr ad-Dīn ar-Rāzī en el que al igual que b.Ḥazm trata el tema de la existencia del vacío a partir de las experiencias con clepsidras<sup>288</sup>. El tema central lo lleva, sin

---

<sup>285</sup>- Ibid., p.307.

<sup>286</sup>- B.ḤAZM DE CORDOBA: *Fiṣal*, I, 10, 1-2. trad. en ASIN V, pp.242-243.

<sup>287</sup>- Ibid., p.242.

<sup>288</sup>- Ibid., p.265.

embargo, Jusraw con su *Zād al-musāfir*<sup>289</sup>. Viene a decir lo siguiente:

Comienza afirmando la infinitud del espacio<sup>290</sup>. El espacio (lugar) es infinito y los cuerpos están localizados (ممكن) en él<sup>291</sup>. Se define el lugar como continente supremo donde se encuentra lo contenido<sup>292</sup>. Lugar parcial es el "volumen del cuerpo cuya superficie exterior la contiene otro cuerpo"; el lugar absoluto es el envolvente absoluto no contenido en ningún otro cuerpo.<sup>293</sup>

En la página 255 pasa a hablarse de Īrānšahrī, pues va a tratar de aquellos que opinan que el espacio es eterno. A Īrānšahrī, maestro suyo, le criticó al-Rāzī porque para Īrānšahrī el espacio (o lugar) absoluto y el vacío eran lo mismo<sup>294</sup>. La crítica rāziana consiste básicamente en que, si como afirma Īrānšahrī "el lugar es el poder manifiesto de Dios" hace de un mismo género al Creador y a lo

---

<sup>289</sup>- N.JUSRAW: *Zād al-musāfir*, Kaviani Press, 1341, pp.96- 108, 110-114; AL-RĀZĪ, *Opera*, 252-264 y 266-270.

<sup>290</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.252.

<sup>291</sup>- Ibid., p.253.

<sup>292</sup>- Ibid., p.254.

<sup>293</sup>- Parece en todo ello seguir con notable fidelidad el análisis realizado por ARISTOTELES en el libro IV de la *Física*; libro que también toca temas del interés físico de AL-RĀZĪ tales como la negación de la existencia del vacío o la negación de un espacio infinito indiferente al movimiento.

<sup>294</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.256.

creado<sup>295</sup>.

En lo referente al espacio (مَلَكُوت) dice que la materia debe ocupar un espacio, luego el espacio es coexistente con la materia. El espacio es infinito y eterno. Más aún, viene a afirmar que el vacío está dentro del espacio, por lo que el vacío no puede existir con independencia de éste, y, sobre todo, no puede confundirse con él. El espacio -como buen atomista- muestra contener átomos y vacío. A la existencia del vacío, se debe, en último término, la capacidad de movimiento de los cuerpos, y de aquí la tan traída y llevada experiencia de la clepsidra. El espacio puede ser absoluto (مُطْلَق) o universal (كُلِّي), y parcial (خِزْفِي) o relativo. La precisión acerca del vacío (الْفَلَاك) y el espacio (مَطْلَق) como distintos pero muchas veces identificados viene a señalar que, si bien el vacío llena el espacio no es, de hecho, plenamente éste, impidiendo de ésta forma su identificación con él.

Rāzī opina (como atomista) que siempre ha de quedar algo que en última instancia ocupe un lugar, por lo tanto, se ha de hablar asimismo de un lugar eterno; en ello sigue la estela de Īrānšahrī<sup>296</sup>. Por lo mismo, si la materia es eterna necesita un lugar<sup>297</sup>.

Continuando con *El libro de los viajeros* de Jusraw: Para

---

<sup>295</sup>- Ibid., p.257.

<sup>296</sup>- Ibid., p.258.

<sup>297</sup>- Ibid., p.259.

Īrānšahrī el tiempo, la duración, etc. no son sino nombres de una misma sustancia, y el tiempo es manifestación del poder de Dios<sup>298</sup>. Cada una de estas cosas es, por tanto, infinita: "el tiempo es una sustancia que se traslada sin reposo"<sup>299</sup>. Rāzī sigue esta misma opinión, es decir, que el tiempo fluye.

Según Abū Ḥatīm, en cuanto a los que piensan que el tiempo es una sustancia, afirman, sin embargo, que si se elimina el objeto sobre el que va el tiempo se elimina con ello el tiempo mismo, como ocurre con la muerte. Si se suprime la esfera superior, se eliminará el tiempo en su totalidad. El **دهر** (tiempo absoluto) no es el **زمان**, sino que "es la vida del ser vivo que subsiste por sí", y el **زمان** es la vida del ser vivo que subsiste por otros<sup>300</sup>:

"El **دهر** no parece sino que permanece siempre idéntico porque es una vida y una afirmación para las cosas cuyo estado no cambia; y si un hombre pudiera imaginarse ésto no le aplicaría el nombre del tiempo a las cosas espirituales".<sup>301</sup>

---

<sup>298</sup>- Ibid., p.266.

<sup>299</sup>- Ibid., p.267.

<sup>300</sup>- Ibid., p.269.

<sup>301</sup>- Ibid., p.269.

Fajr ad-Dīn continua en su *Sobre los que afirman la generación del tiempo*<sup>302</sup> asegurando que para al-Rāzī la extensión del tiempo (مدّ , duración, en ocasiones identificada con tiempo absoluto) se impone sin necesidad de demostración, aportando una serie de argumentos para probar que es así: todo debe existir en "un" tiempo y en "el" tiempo.

Se dice que la división del tiempo no es algo imaginario sino real. El tiempo no puede ser falso, pues, si los atributos del tiempo (futuro, presente y pasado) son evidentes aún más cierto debe ser la existencia del tiempo mismo<sup>303</sup>.

Asimismo un espacio recorrido en tanto que da lugar a la lentitud o la rapidez refiere a la existencia del tiempo. Con todo ésto se demuestra que la مدّ (duración) en último término no depende del movimiento celeste (no depende del espacio) sino que existe con independencia de él<sup>304</sup>. Defiende la existencia, por lo tanto, del tiempo como substancia independiente del movimiento. سرمد، أزّل، دهر Son sinónimos de tiempo absoluto<sup>305</sup>.

El tiempo es substancia y necesario como lo es Dios, pues, al igual que éste, es necesario para la existencia de los seres<sup>306</sup>. Acude<sup>307</sup> al

---

<sup>302</sup>- Ibid., p.271.

<sup>303</sup>- Ibid., p.275.

<sup>304</sup>- Ibid., p.276.

<sup>305</sup>- Ibid., p.277.

<sup>306</sup>- Ibid., p.278.



dicho: "No recurrais al tiempo puesto que Dios es el tiempo"<sup>308</sup>.

Al-Katibī nos relata que para al-Razī la creación del mundo en el tiempo es el producto de la vuelta de el Alma hacia la Materia y ello lo tomó de Platón, puesto que éste sustentaba la preexistencia de las almas y su preeternidad<sup>309</sup>. La Materia recibe las formas del Dador de formas, lo cual es también de origen platónico y de Aristóteles, pero, mientras que para Platón la materia está vacía de formas en la eternidad, para Aristóteles ésta ya se encuentra desde siempre unida a formas. El *فصل* se refiere al *زمان* y el *فضاء* (espacio limitado) al *حلاء* (vacío). El tiempo debe de ser eterno pues no puede haber tiempo antes de el tiempo y todo ha de darse en el tiempo, incluido él; lo mismo puede aplicarse a la cuestión de el espacio.

Hasta aquí la idea rāziana en torno al espacio y al tiempo, cuya más destacable característica parece cifrarse en la división y correlación que realiza entre un espacio absoluto y un espacio relativo, así como de un tiempo absoluto y de uno relativo; estos cuatro puntos cardinales marcan los ejes a partir de los cuales se pueden deslindar los distintos aspectos de su física.

---

<sup>307</sup>- Ibid., p.279.

<sup>308</sup>- Consideramos que ésta afirmación entraña una cierta contradicción con sus anteriores afirmaciones en las que el tiempo era el poder manifiesto de Dios, pero no Dios mismo.

<sup>309</sup>- Ibid., p.213.

El espacio (مكان) es dividido en un espacio relativo que suele identificarse también, aunque no siempre, con el vacío (الخلأء). El espacio absoluto forma uno de los cinco eternos, ya que la materia, siendo también eterna, necesita de un lugar, necesariamente eterno, en el que estar alojada. La crítica rāzīana a su maestro Īrānšahrī, -al que en todo parece haber seguido por lo demás en lo relativo a éstas cuestiones- consiste en que al afirmar éste que el espacio es el poder manifiesto de Dios, según Razī, convierte al espacio en algo del mismo género que la divinidad. El espacio debe mantener su independencia creacionista de Dios, siendo, por lo demás y de hecho, uno de los puntos fundamentales y necesarios por el cual Dios podrá llevar a cabo, como dador de formas, su labor de constitución del mundo.

En cuanto al tiempo (ó duración, مءء) también lo divide en un tiempo relativo y en un tiempo absoluto. El tiempo (el tiempo absoluto) es un substancia, pues subsistiría a pesar de que no existiera en el universo objeto alguno sobre el que transcurriera éste. Cuando se quiere referir a un tiempo no substancial, es decir, relativo, habla de

. Así como en su concepción de el espacio absoluto contradice la afirmación de el libro IV de la *Física* de Aristóteles según la cual no puede darse un espacio infinito y vacío indiferente al tiempo, también parece darse un enfrentamiento con el final de el mismo libro IV aristotélico, dedicado al análisis de la noción de tiempo, ya que, para

Aristóteles la unidad de los diferentes momentos del tiempo podría estar mejor garantizada por la actitud abstracta de una conciencia, sin el alma es imposible que exista el tiempo, con lo que viene a negar el caracter substancial de el tiempo afirmado por al-Razī.

El tiempo -como duración- no es una medida de el movimiento sino que existe independientemente de éste y es eterno; de hecho, este tiempo infinito, sin cambio alguno respecto de si mismo, es el tiempo sin tiempo de la divinidad, más allá de la caducidad inherente al mundo sensible para el que sí rige el tiempo de modo efectivo, si bien éste sea ya un tiempo relativo. Rāzī necesita el tiempo que marque la eternidad de las substancias no sujetas al cambio y a la mutabilidad, y éste tiempo parece encontrarlo precisamente en el absoluto; en todo ello parece seguir le senda de el concepto de tiempo de los estoicos. En éste caso el tiempo es uno y pasa a identificarse con la misma divinidad que marca la eternidad sin principio ni fin, pues, al contrario de ésta el mundo ha tenido un comienzo y su ser ya por ello viene regido por el tiempo relativo marcado por el girar de los astros, que sería, éste ya sí, el tiempo propiamente aristotélico.

En último caso, al-Razī, con estas teorías de relativos y absolutos no hace en el fondo sino dar renovadas muestras de su profundo

entronque con el mundo clásico helenístico. S.Sambursky<sup>310</sup> recuerda que las principales concepciones sobre el espacio después de Aristóteles fueron descritas por Simplicio en su *Física*. Entre estas concepciones se destacan dos. Una se debe a Teofrasto, el cual propone considerar el espacio no como una realidad en sí misma, sino como "algo" definido mediante la posición y orden de los cuerpos. Esta concepción del espacio, comenta Sambursky, es similar, si no idéntica, a la idea relacional del espacio propuesta por Leibniz en su polémica con Clarke<sup>311</sup>. La otra se debe a Estratón de Lámpsaco, el cual propone considerar el espacio como una realidad equivalente a la totalidad del cuerpo cósmico. El espacio es "algo" completamente vacío, pero siempre llenado con cuerpos (la idea de Estratón es, indica Simplicio, la misma que la de muchos "platónicos"). esta concepción del espacio, comenta Sambursky, es similar, si no idéntica, a la idea del espacio como un "absoluto" propuesta por Clarke, y, según la mayor parte de los intérpretes, por Newton. Al decir de Sambursky, todas las concepciones del espacio durante la época helenística fueron variaciones de las ideas propuestas por Teofrasto o por Estratón de Lámpsaco. En este mundo helenístico en el que comenzamos a sumergirnos, -ya en la

---

<sup>310</sup>- S.SAMBURSKY: *El mundo físico a finales de la antigüedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

<sup>311</sup>- E.RADA: *La polémica Leibniz-Clarke*, edición a cargo de E.RADA, Madrid, ed.Taurus, 1980.

antigüedad tardía-, que encontrará su ininterrumpida continuación en individuos como al-Rāzī, debemos hacer una primera mención a los estoicos, en cuya doctrina e influencia en el islam ha trabajado tan fructuosamente F.Jadaane<sup>312</sup>. Como se comprobará al hablar de la ética rāziana, la presencia del estoicismo en su pensamiento está lejos de tener que ser minusvalorada, e incluso en física algunos rasgos del estoicismo despuntan en al-Rāzī.

Para los estoicos el mundo es esencialmente corporal, pero ello no significa que se nieguen ciertas realidades que son llamadas los incorpóreos. Contra los aristotélicos, los estoicos proponían, además, ciertas doctrinas propias, así, por ejemplo, la tesis de la impenetrabilidad de los cuerpos. Importante es que, a diferencia de la física atomista de Demócrito y de Epicuro, basada en el postulado de la existencia de partículas invisibles, la física estoica se funda en la idea de un continuo dinámico. En éste aspecto la física estoica se parece a la aristotélica (y a la rāziana). Pero a diferencia de la de Aristóteles, la de los estoicos supone, como bien indica Sambursky, la existencia de "una isla inmersa en un vacío infinito". En efecto, lo real es pleno y continuo, pero le rodea el vacío.

---

<sup>312</sup>- F.JADAANE: *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Librarie Orientale, Beirut, 1968.

Ya Bausani<sup>313</sup> se percató de que elementos de la física de Īrānšahrī eran encontrables en Newton, pues al afirmar Īrānšahrī que "el espacio es el poder manifiesto de Dios" viene a tener una concepción semejante a la newtoniana del espacio como *sensorium Dei*. Pero, aún más, el mismo al-Rāzī, con sus ejes de espacio relativo-absoluto y tiempo absoluto-relativo da también una concepción de éstos idéntica a la que Newton creará nada menos que nueve siglos más tarde. Al-Rāzī necesita para su física, al igual que Newton, un sistema referencial absoluto que no dependa en ningún caso del relativismo impuesto por el punto de vista de el observador. El espacio absoluto newtoniano permanece siempre el mismo e inalterable y la idea que de él tiene es la de un receptáculo infinito con toda la materia en su interior. En éste espacio absoluto hay independencia entre espacio y materia, esto supone que el espacio, lógica, ontológica, gnoseológica y temporalmente esté a la misma altura que la materia contenida en él.

Asimismo, espacio y tiempo son eternos. Esto lleva, en último término, a afirmar que el espacio supone un principio de diferenciación de la materia, es decir, que si tengo dos partículas iguales éstas han de ser necesariamente dos por ocupar dos partes diferentes en el espacio<sup>314</sup>.

---

<sup>313</sup>- A.BAUSANI, op.cit., p.41.

<sup>314</sup>- Frente a LEIBNIZ, que tiene que acudir al recurso de los indiscernibles para defender su posición.

Infinidad y continuidad matemática del espacio absoluto, en el que se establecen divisiones arbitrarias, asimismo tampoco tiene límites, porque si no no sería homogéneo. En este sistema continuo siempre existe una unidad -el átomo- que no puede dividirse ni por abajo ni por arriba. Relatividad de la magnitud<sup>315</sup>, la misma homogeneidad espacial se da en las grandes distancias como en las muy pequeñas. Principio de libre movilidad según la cual cualquier objeto puede desplazarse como sea en el espacio sin que éste influya en el cuerpo. Por lo mismo, existe en el espacio una inmutabilidad y una inacción causal, ya que el espacio en si mismo es inmutable para él y para los cuerpos que contiene, no causando nada en ellos. Espacio euclidiano.

Las características del tiempo son muy similares a las del espacio. El tiempo absoluto es el verdadero, fluye siempre igual y es también llamado "duración" por Newton.

Existe independencia entre el tiempo y sus contenidos. su permanente fluir sin cambio se debe a que no posee ninguna relación con nada externo a él; únicamente el tiempo relativo es medido a través de el movimiento. Tanto el tiempo como el espacio son dos realidades del todo independientes que permanecen siempre inalteradas, todo esto les hace estar muy próximos a tener algo divino, son "el sensorio de

---

<sup>315</sup>- M.CAPEK: *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Madrid, ed.Tecnos, 1986.

Dios", a través de los cuales Dios mismo conoce el mundo; lo que llevó a Newton a ser acusado , al igual que a al-Razī, de ser panteísta. Esta independencia es también importante para justificar la inacción causal de el tiempo, establecer el principio de diferenciación, lo que permite la reversibilidad, según la cual, los estados pueden ser idénticos pero en diferentes momentos. Homogeneidad de el tiempo traducida en la inexistencia de todo momento inicial o final y la divisibilidad infinita de el tiempo, si bien es divisibilidad arbitraria y no real.

También en sus concepciones generales de la mecánica física muestra Newton gran parecido con al-Rāzī.:

a) La materia es discontinua, explicada en términos de partículas duras e impenetrables.

b) Todos los efectos del mundo físico se explican según los movimientos de estas partículas (movimientos que explican las mismas leyes de la mecánica). Las diferencias cualitativas en último término no son sino efecto de los movimientos de las partículas. Todos los cambios son efectos superficiales producto del desplazamiento de las partículas, es decir, ya no hay más movimiento que el local, un movimiento sin tiempo. Las partículas en sí mismas no cambian, con lo que el concepto de cambio queda prácticamente eliminado.



Hasta ahora nos hemos limitado a hablar de el tiempo físico, pero está claro que en al-Razī existe otro tiempo, el tiempo espiritual, que, aun manteniendo íntimas relaciones con el primero es claramente distinto de éste; recordemos su concepción de tiempo absoluto como

:

"El *دهر* no parece sino que permanece siempre idéntico porque es una vida y una afirmación para las cosas cuyo estado no cambia; y si un hombre pudiera imaginarse ésto no le aplicaría el nombre de tiempo a las cosas espirituales"<sup>316</sup>.

El tiempo de nuestro mundo material, nuestro tiempo relativo, sigue fielmente la definición platónica de éste, es decir, "es la imagen móvil de la inmóvil eternidad que imita desplegándose en círculo"<sup>317</sup>. Este movimiento móvil en lo inmóvil fija las coordenadas de la existencia espiritual del ser humano marcada por una cierta melancolía, ya que este orden inflexible, esta duración que se repite periódicamente sin comienzo ni fin contradice la finitud humana: nuestra vida no es única, hemos venido ya muchas veces a la existencia y corremos el

---

<sup>316</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.269.

<sup>317</sup>- PLATON, *Timeo*, 37c-38a.

riesgo de volver aún otra vez, indefinidamente, en el curso de ciclos perpetuos de reencarnaciones. De hecho, el tiempo físico que marca las revoluciones astrales dando lugar a la existencia de un pasado, un presente y un futuro, se presentan -de una manera duramente gnóstica- como manifestaciones falsas, aparentes y mendaces del verdadero tiempo sin tiempo de la divinidad. El tiempo físico es manifestación patente y descarnada de que este mundo pasajero en el que nuestras almas se encuentran prisioneras es un mundo constituido precisamente por el error, el error y la ignorancia de el Alma al unirse a la Materia. La liberación del alma consiste en que en este laberinto de espejos de nuestras repetidas existencias, en las que, a pesar de la angustia que reina en los corazones y que no son sino manifestación de la necesidad que tiene el alma de escapar, nosotros, en nuestra existencia relativa, fingimiento de vida verdadera, consigamos por medio de la inmutabilidad y serenidad del espíritu asemejarnos a la inmutabilidad divina no sujeta a revoluciones astrales. Sólo cuando tal impasibilidad sea lograda el alma se liberará; y se libera, entre otras cosas, del tiempo, pasando al *دهر* "que es la vida del ser vivo que subsiste por sí"<sup>318</sup>, y que tal es su diferencia con el tiempo al que aquí, caídos, estamos habituados, que propiamente no merece el nombre de tiempo, pues en esta vida espiritual ya nada muta y todo permanece incólume.

---

<sup>318</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.269.

Es en éste sentido en el que el pensamiento rāzīano, aun procediendo esencialmente del platónico, cargando los tintes gnósticos ya presentes en éste, se diferenciade él, ya que el gnóstico se niega a aceptar el mundo y a aceptarse a si mismo en su estado actual, aunque verdad es que en al-Rāzī el aspecto gnóstico queda bastante atenuado; pues si bien en escritos como *La medicina espiritual* el rechazo del mundo se da, es más bien un rechazo de corte estoico, y, por otro lado, la primera parte de su *Conducta filosófica* que relata una vida socrática de corte cínico abiertamente hostil al "mundo", en la segunda, y, a la que él dice adscribirse, parece haber llegado Abū Bakr a un cierto acuerdo con el mundo viviendo "agradablemente" instalado en él; pero, de todas maneras aspirando al verdadero en el más allá y nunca cayendo "preso" de este presente. De aquí que se revuelva violentamente contra las acusaciones vertidas contra él y que le acusan de estar cercano al poder humano (eje del mundo relativo) o participar en fiestas o engendrar niños, todas ellas manifestaciones de mundanidad y amancebamiento con la falsedad.

El gnosticismo de al-Razī, siéndolo, es tenue, debilitado por la filosofía y aumentado por el siglo, acepta vivir adaptado al mundo, realizando el bien, colaborando con la divinidad en la reconstrucción de la libertad perdida y en la "definitiva liberación", pero ello no provoca, ni lejanamente, su asentimiento a este error material

manifestado en su mito cosmogónico. Su concepción de el alma, alejada y solitaria de su patria, angustiada en su soledad en muchas vidas de continuadas ignorancias hasta ser liberada por la gnosis, por la sabiduría y la filosofía, puede ser recordada por dos bellísimos pasajes gnósticos:

"Yo habitaba en este mundo (de la tiniebla) desde hace mil miriadas de años, y nadie sabía que yo estaba aquí...Los años sucedían a los años, las generaciones a las generaciones: y estaba aquí, y ellos ignoraban que yo estaba aquí, en su mundo"<sup>319</sup>.

"Ahora, oh Padre nuestro generoso, han pasado innumerables miriadas de años, desde que nos vimos separados de ti"<sup>320</sup>.

Junto al sentimiento y al horror al mal, aparecerá el deseo de la posesión de una Verdad absoluta, de un Ciencia total en la que se resolverán todos los enigmas propuestos por la existencia de el mal. de esta manera los gnósticos, según sus mismos partidarios, se plantearán

---

<sup>319</sup>- *Ginzā*, V, 1, 137-138, p.153 y 154, trad. francesa M.LIDZBARSKI; contenida en PUECH, op. cit.

<sup>320</sup>- Fragmento de *Turfān*, T.II, D.173a, en *Abhandlungen des Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1911, VI, p.10.

tres cuestiones: ¿Quién soy yo y donde estoy?, ¿De dónde he venido y porqué he venido aquí?, ¿A dónde voy?. La gnosis es, pues, la explicación de una situación existencial, pero explicación que habrá de ser también su desenlace. Esta explicación consistirá en volver a ponerme en el seno de un vasto conjunto cuyo centro es mi situación presente, y se orientará en dos direcciones determinadas por mis dos interrogaciones: ¿Qué era yo antes de esta situación?, ¿Qué habrá de ser, después, de ella?. Conducirá de un lado a mis orígenes y, de otro, a mi destino. De una parte se ensanchará en forma de un mito cosmogónico cuyos episodios sucesivos habrán de desembocar en la historia del hombre y en mi historia presente. Este mito se encargará de explicar como el mal no ha sido querido por Dios, sino que es, o bien increado y preexistente en su oposición al bien (solución dualista), o bien nacido de una serie de degradaciones de la esencia divina o de la caída de un ser transcendente, como es el caso del mito rāzīano. La salvación no consiste en que nos realicemos en el tiempo, sino en que nos encontremos realizados más allá o más acá del tiempo. Esto permite al gnóstico en última instancia quedar libre - por su conciencia transmundana-, una libertad que le hace opinar sobre todo y juzgar sobre todo, es un abismo de libertad que al-Rāzī supo utilizar y que le llevó, en definitiva, a ser calificado como librepensador o hereje recalcitrante.

Habremos de considerar incluso si en realidad para al-Rāzī no hay resurrección particular o general que aguardar; sobre todo porque dado que la "liberación definitiva" se identifica en él con el despertar del espíritu a la Verdad y con la regeneración interior mediante el conocimiento; el espiritual, una vez iluminado, se considera desde entonces y para siempre vivo. Evoquemos para ello la fórmula de la *Carta segunda a Timoteo*, 2, 18, que resume la teoría para condenarla: "La resurrección ya ha sobrevenido".

En conclusión, el tiempo relativo, donde transcurre el drama humano de su existencia terrena es un tiempo cuya misma temporalidad, su propia creación y contenido dramático son la más clara muestra de su estigma originario y su misma condena. Fruto del error, el tiempo hitórico donde aparece y desaparece el hombre, donde tiene que darse también su liberación, es, a la vez, parte del hacer divino, en nosotros el Alma se libera de la Materia, porque nosotros formamos parte de el Alma Universal caída en la Materia que también nosotros portamos pesadamente. Pero, este tiempo relativo ha de entenderse siempre como enlazado y engarzado en torno a un "yo" intemporal que ha de reencontrarse mediante el retorno al origen y que, para él define la condición que al comienzo había sido la suya en un pasado inmemorial.

Pero, al contrario que otros gnósticos, al-Rāzī no manifiesta

hacia el cuerpo la misma repugnancia que otros gnósticos manifestaron; incluso podría llegar a pensarse que concibe el cuerpo humano -si bien material- como instrumento de su razón, instrumento que en su mal tiene doble utilidad. La primera de ellas es que es el elemento primario sobre el que su acción razonada se ejerce, y, segundo, porque mediante el cuerpo la mente actúa en el mundo, mediante su trabajo en él, ayudando de esta forma a sacar a la luz las almas insertas todavía en los cuerpos. La bondad hacia el cuerpo, que sin duda determinó su actividad profesional, y la propia praxis médica, le manifestaron la misma esencia divina inserta también en la corporeidad y manifestada en su forma más aguda en el dolor del propio cuerpo; el cuerpo se duele y haulla ante el daño, que lejos de liberar al alma por la aniquilación que la punición causa en la carcasa material, humilla y somete más al alma domándola al dolor del propio cuerpo. Esto no implica tampoco el regalo inmoderado del cuerpo, ya que el placer y regoderío en el exceso puede conllevar asimismo aparejado dolor y pena; pero sí que es necesario que el alma humana esté libre del dolor del compañero con que le ha tocado vivir esta existencia transitoria, para que, de esta forma pueda, serenamente, ocuparse de encontrar su verdadera morada espiritual mediante el conocimiento.

## CAPITULO 5.- EL TIMEO PLATONICO.

A pesar de todo lo dicho acerca de los elementos gnósticos de la física rāziana, nos consideramos partidarios de buscar también las fuentes de sus teorías en este aspecto ,una vez más, en relación a su impronta platónica, concretamente a la luz de el *Timeo*, que, al decir de numerosos comentadores del filósofo ateniense, es el único diálogo genuinamente "científico" de su autor, y redactado ya cuando frisaba los setenta años de edad.

Hemos hecho referencia aquí ya a elementos platónicos presentes en la obra de al-Rāzī, así como también a elementos pitagorizantes y de Empédocles, por lo que no podemos en esta ocasión tampoco dejar pasar la oportunidad de referirnos a la discutida opinión de A.E.Taylor<sup>321</sup> según la cual el *Timeo* no es sino un "pastiche" que reúne el pitagorismo del siglo quinto "en una tentativa deliberada de amalgamar la religión y las matemáticas de los pitagóricos con la biología de Empédocles"<sup>322</sup>. Ciertamente o no, una vez más parece

---

<sup>321</sup>- A.E.TAYLOR: *A commentary Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp.18-19.

<sup>322</sup>- F.COPELSTON: *Historia de la filosofía*, Barcelona, ed.Ariel, Vol.I, 1969, p.249.



remitírsenos a elementos de origen empedócleo y pitagórico.

En el mito relatado en *Timeo* se sostiene que nuestro mundo es el producto de la razón y el designio, no del azar. Dios deseaba lo mejor posible, y, por ello, hallando la naturaleza visible de movimiento incesante e inarmónico, la redujo toda ella a orden, por considerar esto último ser mejor que el desorden. Comprendiendo luego que todo lo que hay en la naturaleza lo sería mejor dotado de inteligencia que privada de ella, y que no puede haber inteligencia sin alma, puso la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo<sup>323</sup>.

En 31a-b afirma la unicidad de el mundo, sin embargo en 55c, reiterándolo, pasa a añadir que alguien podría razonablemente preguntarse si son cinco los mundos. Nadie sabe exactamente que quisiera haber dicho Platón con ello, y, por nuestra parte dudamos mucho que este supuesto número de mundos halla influido en la teoría de los cinco eternos de Rāzī; sin embargo, no deja de ser curioso que el número cinco aparezca de alguna manera también en la cosmogonía platónica.

Así pues Dios crea el mundo "lo mejor posible, para que, pese a la existencia de materia en él, se asemeje a su ser lo más posible". El demiurgo realizó "una imagen móvil de eternidad, eso que llamamos

---

<sup>323</sup>- GUTHRIE, op.cit., Vol.V, p.290.

tiempo, que se mueve de acuerdo con el número"<sup>324</sup>. Para Platón *chronos*, tiempo, duración, es generado con el mundo; a su vez, esta generación no debe de ser entendida nunca bajo el sentido de *generatio ex-nihilo* al modo cristiano, sino más bien en un sentido clásico, tal y como el mismo Rāzī lo entenderá y tomará, es decir, una generación del mundo más bien como composición y ordenación a partir de unos elementos (Materia) previamente dados. No existe en *Timeo* un mito creacionista que posea las intensas características gnósticas de al-Razī, no parece, por lo tanto, que la fuente de procedencia de este mito sea de origen filosófico platónico, si bien, como se ha visto, la influencia platónica se mantiene en otros aspectos de sus doctrinas.

En cuanto al tiempo, siendo generado con el mundo, en *Timeo* no posee preeternidad, sino que tiene un comienzo no anterior al de la ordenación del universo por el demiurgo. El tiempo tampoco tiene las características que dominarán en el pensamiento del filósofo de Rayy. "Que el no quiso decir que hubo un tiempo en que el mundo no existió es evidente por las palabras explícitas de 38b", afirma Taylor<sup>325</sup>; y su aseveración no pide sino ser seguida por nosotros. Sin los cuerpos celestes en sus órbitas no puede existir el tiempo que marca los aconteceres humanos:

---

<sup>324</sup>- PLATON, *Timeo*, 37c-d.

<sup>325</sup>- TAYLOR, op.cit, p.69.

"De modo que Platón dijo que el tiempo se originó con el mundo, pero el movimiento incluso antes de el nacimiento de el mundo. Por consiguiente no existía el tiempo, porque no existía disposición medida o marca de división, sólo un movimiento indefinido, la informe y sin elaborar materia del tiempo, por así decirlo"<sup>326</sup>.

Lo cual refiere inmediatamente a que toda la cosmogonía platónica se realiza en relación al hombre, y, de hecho, la finalidad del sol es suministrar una medida visible a fin de que los seres vivos adecuados (es decir, los hombres) pudieran poseer el número. Se observa a primera vista cuan diferente es esta visión de la de Al-Razī, en la que, menos centrada en el hombre particular-material, el tiempo, el tiempo real, el absoluto y no el relativo (al que parece responder más convenientemente la concepción platónica) da la impresión de volar hacia alturas espirituales no sujetas al cambio y donde el tiempo, amén de mantenerse uno, es preexistente al mundo, el cual tiene creación mientras que el tiempo mismo permanece eterno. El tiempo rāziano se mantiene con las características de las que ya hablamos como comunes a Newton, no dependiendo de objeto mundano alguno para su efectiva existencia, ya que su ser no-es-con-el-mundo, sino anterior

---

<sup>326</sup>- PLUTARCO, *Qu. Pl.*1007c.

y posterior a él, duración de la que los humanos, con cierta impropiedad, hablamos como "tiempo" por su parecido con el tiempo relativo.

Espacio y tiempo no son correlativos para Platón. El espacio, el receptáculo del devenir existió desde siempre como la materia sobre la que el demiurgo puso la marca del orden, pero el tiempo es una parte de la creación divina. El espacio y el devenir, dice Platón, existían "incluso antes de que los cielos se originaran"<sup>327</sup>. La diferencia con la cosmogonía rāzīana es manifiesta y hacen suponer que, evidentemente, la fuente de al-Rāzī en este caso no es en absoluto Platón, y así, aun reconociendo el saber de B.Ansari y F.Brion en todo lo relativo a cuestiones de filosofía islámica, consideramos que la adscripción de al-Rāzī a Platón es por mera convención; si bien algunos aspectos doctrinales o puramente académicos, o su idea de la transmigración de las almas fue conocida por el filósofo de Rayy y adoptadas como propias; así como queda también demostrado su conocimiento de Platón y de sus doctrinas por medio del *Timeo* (o por las paráfrasis realizada por Galeno como señala Bar-Asher<sup>328</sup>), pero, en definitiva una vez más el eclecticismo de Abū Bakr viene a triunfar sobre toda bandería escolar y por lo que parece al-Rāzī únicamente tomó de

---

<sup>327</sup>- *Timeo*, 52d y ss.

<sup>328</sup>- BAR-ASHER, op.cit, part.II, p.119.

Platón los aspectos de su pensamiento que mejor cuadraran con el conjunto de sus ideas -y de su mentalidad.

En resumen, sólo podemos decir que si al-Rāzī es considerado como un platónico o un pensador de influencias platónicas es, en todo caso, de una manera sesgada y parcial, parcialidad que parece obedecer a una consciente selección por parte de nuestro filósofo de aquellas partes del pensamiento del ateniense que más le interesaran para apoyar sus propios fines doctrinales. En este sentido, la influencia directa de Platón debe de ser muy rebajada respecto de las anteriores opiniones vertidas a este respecto. En último término, si pretendemos buscar un origen helénico en sus concepciones físicas habremos de buscarlo en las ideas dominantes a partir de Estratón de Lámpsaco y Teofrasto, y que dominaron la antigüedad tardía, o en los estoicos, cuyas ideas, aparte de las semejanzas en física aparecen también en su moral, sin que ello lleve tampoco a proclamar que al-Rāzī es un estoico en el sentido escolar del término, ya que las ideas estoicas tanto en el ámbito de la física como en el de la moral parecen haber sido moneda habitual en estos siglos intermedios entre la caída del Imperio Romano de Occidente y el surgimiento del Islam. Fueron ideas que, sin que se conociera su procedencia directa de tales creencias, formaban parte, al mismo tiempo, del acerbo cultural de su momento y un cierto talante existencial del mundo ilustrado de la época. Marcan, en definitiva, el

ambiente culto y las maneras del momento. Recordemos que al-Kindī en su *Arte de la consolación*<sup>329</sup> manifiesta ideas de corte claramente estoico sin por ello manifestarse como tal y que el mismo Filósofo de los Arabes en el *Discurso sobre el alma*<sup>330</sup> argumenta con un razonamiento tomado de el *Timeo* platónico -como las almas, tras su muerte, se elevan a cada una de las esferas planetarias que les corresponden, sin que por ello tampoco se le tache de académico. ¿Qué viene a significar todo esto?. Simplemente el eclecticismo mental de un pensamiento en formación que no duda en tomar "la verdad venga de donde venga".

El platonismo parece quedar circunscrito a la ética de el *Libro de la medicina espiritual*.

---

<sup>329</sup>- Trad. de R.RAMON GUERRERO y E.TORNERO POVEDA, Madrid, ed.Coloquio, 1986, pp.156-171.

<sup>330</sup>- Ibid., pp.134-139.

## CAPITULO 6.- EL ORIGEN IRANIO DEL MITO.

Ya en numerosas ocasiones hemos hecho referencia a potenciales influencias sobre al-Rāzī de pensamientos que no son de origen ni islámico ni helenístico. Una tercera fuente de influencias ideológicas rāzianas es la que procede de la propia tierra del Irán, de donde era originario nuestro pensador; y será en la teoría de los cinco eternos donde los puntos de contacto con un pensamiento nativo se ponen más de manifiesto.

Ibn Ḥazm<sup>331</sup> insinúa que hay una relación entre los cinco principios: Dios, Alma, Materia, Tiempo y Espacio de al-Rāzī y los cinco principios de los magos iraníes: Ormuz, Ahriman, Materia, Tiempo y Espacio:

"Antes bien, lo que parece que afirman es que el Creador, o sea Ormuz, y el diablo, o sea Ahriman, y Cam, que es el tiempo, y Cham, que es el lugar y también el vacío, y Num, que es la sustancia y también la hyle o materia, el barro y el fermento, son cinco seres eternos; que asimismo Ahriman es el agente de los males, Ormuz, el agente de los

---

<sup>331</sup>- IBN ḤAZM: *Al-Faṣl*, ed.Cairo, 1347, 1, 35. Trad. ASIN, II, 127.

bienes, y Num, el sujeto en que bienes y males son hechos"<sup>332</sup>.

Esta lista de eternos zoroástrica, según afirma Asín Palacios, no coincide con ninguna de las teogonías zoroástricas en su tiempo conocidas de la época sasánida, y remite para ello a Chantepie de la Saussaye<sup>333</sup>; pero Zaehner en *Zurvanica III*<sup>334</sup> afirma que son eternos el Creador, Ohrmazd, la Sabiduría de la Religión, el espacio sobre el que está fundada la materia, y el tiempo que es la eternidad de Ohrmazd.

El texto traducido al inglés por R.C.Zaehner del Dênkart<sup>335</sup> dice así:

"Eternos son el Creador Ohrmazd y la Sabiduría de la Religión a través de cuyo poder es la bondad, y el espacio sobre el que la materia está fundada, y el tiempo que es su eternidad,...".

La lista de eternos no coincide con la de al-Rāzī, pero es evidente su parecido. Asimismo, podemos seguir la opinión de S.Pines en

---

<sup>332</sup>- Ibid.

<sup>333</sup>- CH. DE LA SAUSSAYE: *Manuel d'hist. des relig.*; 476-484.

<sup>334</sup>- R.C.ZAEHNER: "Zurvanica III", *B.S.O.S.*, 1937-1939, p.80.

<sup>335</sup>- *DKM.*, 1.21, p.132.



*Beiträge*<sup>336</sup> y en *Nouvelles études*<sup>337</sup> según la cual b. Ḥazm ni es una gran autoridad ni es imparcial a la hora de enjuiciar la religiosidad iraní; pero como señalan F.Meier<sup>338</sup> y Bausani<sup>339</sup> la lista del polígrafo andalusí encuentra fiel reflejo en otra aportada por otro prolífico escritor distante en el tiempo y en la distancia como es al-Masʿūdī (m.956)<sup>340</sup>, y que según sus palabras se consideraban el el antiguo Irán como los cinco eternos a Ohrmazd, Ahriman, al tiempo, al espacio, Ahrimān y al materia (barro) generadora. Asimismo Ibn Qayyim al-Gawziyya (m.751/1350H)<sup>341</sup> afirma que para la élite del zoroastrismo originario existían cinco cosas sin crear: el Creador, el Tiempo (zamān), el vacío, la materia, y el diablo. Sorprende en todas estas relaciones la intercambiabilidad del espacio y el vacío. Para Meier<sup>342</sup> al-Rāzī tendría con todos estos elementos el fundamento de su teoría cambiando únicamente el diablo por el Alma.

Los mitos mazdeos, zoroástricos y zurvanianos son de gran utilidad para conocer el substrato cultural sobre el que en el siglo nueve

---

<sup>336</sup>- S.PINES, *Beiträge*, op.cit., p.54.

<sup>337</sup>- S.PINES, op.cit., p.54.

<sup>338</sup>- F.MEIER, op.cit., p.6.

<sup>339</sup>- BAUSANI, op.cit., p.30.

<sup>340</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.184.

<sup>341</sup>- INB QAYYIM AL-GAWZIYYA: *Igātat al-lahfān min maṣāyidaš-šayṭān*, El Cairo, 2, 246, 1939.

<sup>342</sup>- F.MEIER, op.cit., p.5.

todavía se asentaban mentalidades como la rāzīana, y como estos mitos influyen en el conjunto de los elementos de su cosmogonía<sup>343</sup>. Lo primero que hay que advertir, sin embargo, es que los especialistas sobre el tema sobre casi ningún punto de estas tradiciones iraníes muestran estar de acuerdo unos con otros, por lo que aquí simplemente se intentará dar una visión aproximada de ellas.

Si bien los estudiosos británicos han utilizado con mayor frecuencia el término zoroastriano que el de mazdeo puede ser útil diferenciarlos cuando se trata de una época bastante antigua, pudiéndose

---

<sup>343</sup>- Para el tema que a partir de este momento vamos a tratar, véanse: R.C.ZAEHNER: "Zurvanica III", *B.S.O.S.*, 1937-1939, pp.871-901; BAILEY: *Zoroastrian problems in the ninth century books*, Londres, 1943; G.MONNOT: "La réponse de Bāquillānī aux dualistes", *Recherches d'islamologie*, Lovaina, n.26, pp.247-260; A.CHRISTIANSEN: *L'Iran sous les sasanides*, Copenhague, 1942; G.MONNOT: "Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien", *Journal Asiatique*, 1980, pp.233-257; M.BOYCE: "Some reflections on zurvanism", *B.S.O.S.*, 1957, pp.304-316; H.S.NYBERG: "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", *Journal Asiatique*, Abril-Junio, 1929, pp.193-310; R.C.ZAEHNER: "Zurvanica I", *B.S.O.S.*, 1938, IX, pp.303-311; P.GIGNOUX: "Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien", *Journal Asiatique*, Vol.CCLXVII, 1979, pp.41-79; J.de MENASCE: "Le témoignage de Jayhānī sur le mazdéisme", *Donum Natalicium H.S.Nyberg oblatum XXVIII, Meuse dec.MCMLIV*, pp.50-59; M.ELIADE: *Diccionario de las religiones*, ed.Paidós, Barcelona, 1990; Varios autores: *Diccionario de las religiones*, ed.Herder, Barcelona, 1987.

llegar a sostener que en el mazdeismo de la época aqueménida el mazdeismo no debía nada a la reforma zoroastriana. Tal distinción remite directamente al problema que en torno a Zoroastro mismo se mantiene, ya que hay diferencias al ubicarlo tanto física como temporalmente, y así se le hace aparecer en un tiempo que oscila entre los siglos VI Y XII a.C., y en un espacio que comprende el Irán Oriental y el Mar de Aral. Parece que en un comienzo la religión irania estuvo estrechamente emparentada con la hindu de donde procederían una serie de rasgos comunes a ambas religiosidades. Puesto que se ignora si Zarazustra aportó algo al Irán aqueménida, no se puede utilizar lo que se sabe de él para resaltar, por contraste, la originalidad del profeta. Nos vemos obligados por ello a intentar reconstruir, como telón de fondo, la religión de los hindúes y de los iranés antes de su separación, por tanto, antes de la aparición de Zarazustra. Esta reconstrucción, basada en conjeturas, se realiza comparando el *Avesta* y el *Veda*. La similitud entre la India y el Irán desborda el terreno estrictamente religioso y se extiende al social. Las tres primeras clases sociales, se corresponden en ambas partes (la cuarta fue añadida en la India para designar a la población indígena sometida al invasor ario, y, en Irán, en una época tardía para designar a los artesanos). La primera clase es la de los sacerdotes, la segunda la de los guerreros y la tercera la de los campesinos y proletario ciudadano.

Del *Avesta* sasánida sólo una pequeña parte subsiste hoy en día, si bien poseemos un resumen de él en el octavo y noveno libros del Dênkart, que es una compilación phelvi del siglo IX (!). Estos textos no eran únicamente para el culto religioso sino que también eran una compilación de todas las ciencias y comprendían también legislaciones del propio estado sasánida; de aquí que a la llegada del islam ciertas partes del *Avesta* se perdieran por no encontrárseles ya utilidad.

La cosmogonía zoroástrica es como sigue: Esta cosmogonía cubre todo el devenir y curso de el universo. Este curso es de varios miles de años. En los primeros 3000 de ellos el mundo de Ohrmuz, mundo de la luz, y el de ahrimān, mundo de las tinieblas, permanecen tranquilos uno al lado del otro. Los dos mundos son infinitos por tres de sus lados y por el cuarto limitan el uno con el otro. El mundo de la luz está en lo alto, mientras que el mundo de las tinieblas está situado en lo bajo; el espacio entre ambos está cubierto por aire. Durante 3000 la creación de Ohrmuz existía en un estado potencial. Después Ahrimān vió la luz y quiso aniquilarla; Ohrmuz, que conoce el futuro, le propuso entonces un periodo de lucha de 9000 años. Ahrimān, que no conocía lo que iba a suceder, aceptó, y tras el cual, y como predijo Ohrmuz, la lucha terminó con la derrota de las tinieblas. Ahrimān, aterrorizado, vuelve a las tinieblas quedando paralizado durante 3000 años.

Ohrmuz comenzó a crear el mundo, en último lugar creó al

Buey Primordial y al gigante primordial, prototipo de los hombres. Ahrimān entonces se lanzó contra la creación de Ohrmuz, mancilló los elementos y creó una caterva de reptiles y de insectos perniciosos. Ohrmuz construyó un baluarte ante el cielo, pero Ahrimān reduplicó sus ataques y al final mató al Buey (para lavarse con su orina, elemento de purificación entre los zoroastras y los mazdeos) y luego al gigante. Pero el semen de éste último cayó a tierra (mito de *chronos* y la fecundación de la tierra) y al cabo de cuarenta años surgió una planta de donde brotó la primera pareja humana: Mašyag y Mašyānag; así comenzó un periodo de estado mixto. Los hombres toman parte en el combate entre los dos reinos rigiéndose por su conducta, del lado del buen o del mal espíritu.

Cuando se produce la muerte, el alma no abandona el cuerpo hasta el cuarto día por la mañana, entonces es juzgado por Mithra, flanqueado por dos consejeros. El alma debe atravesar un puente llamado *Tchinvat* que se encuentra custodiado por dos perros. Si la fuerza de sus buenos pensamientos, palabras y acciones pueden más que las malas, se encuentra el alma con una bella joven que le dice: "Yo soy tu religión, cada uno de tus buenos pensamientos, palabras y acciones me ha hecho cada vez más bella...". El alma entonces se eleva en etapas sucesivas, por los niveles de los buenos pensamientos, palabras y acciones, que corresponden (por orden de luminosidad creciente) a las

estrellas, la luna y el sol, hasta llegar a las luces infinitas. En el caso contrario, el alma encuentra a una horripilante vieja y alcanza las tinieblas infinitas, donde esperará, en el sufrimiento, el juicio final. Aquel cuyas buenas y malas acciones sean similares permanecerá en un lugar intermedio donde no existen ni penas ni alegrías.

3000 Años después del comienzo del mundo humano Zoroastro apareció en el mundo para enseñar a los hombres la buena religión, en este momento no quedan sino 3000 años de existencia. Cada fin de milenio un sabio nace sobrenaturalmente del semen de Zoroastro guardado en un lago, bajo la custodia de cien mil fravašis (elementos femeninos semejantes a las walkirias) menos una, en este lago se bañará cada vez una virgen de quince años. la venida de cada uno de estos salvadores estará precedida de un recrudecimiento de el mal, pero cada uno aproximará más a los hombres a su estado final de felicidad. Sucesivamente los hombres renunciarán a la carne, a las legumbres (confróntese con al-Rāzī), hasta no tener necesidad de nada más que de alimentación espiritual.

Cuando nazca el último de los tres sabios, el sošyan por excelencia, el combate final tendrá lugar: los héroes y los monstruos demoniacos de la historia legendaria son resucitados, el cometa Gotchihr cae sobre la tierra que se incendia, de tal suerte, que los

metales se funden y se desparraman por la tierra como un río hirviente<sup>344</sup>. Todos los mortales, los vivos y los muertos resucitados deberán atravesar este río que es para los buenos como leche cálida, y, purificados por esta prueba penetran en el paraíso. Tras la lucha final entre los dioses y los demonios se acaba con la aniquilación de estos últimos. Los malos espíritus son rechazados para toda la eternidad a las tinieblas y el mundo purificado queda en una tranquilidad imperturbable.

En cuanto al zurvanismo, éste se presenta como una deformación del zoroastrismo original. Zurván es el nombre de el Tiempo, y viene a presentarse como superación del dualismo zoroástrico. Zurván debió de ser el dios supremo del Irán sasánida. Según J. de Menasce<sup>345</sup>, el predominio zurvanita no depende tanto de épocas como de lugares; el zurvanismo habría nacido en el suroeste, en contacto con las especulaciones babilónicas. Los adeptos parecen haber sido gentes de la nobleza sasánida, es decir, de clases que tuvieron a la llegada del islam más contacto con los musulmanes, lo que podría dar un comienzo de explicación de su trasvase ideológico en relación a cuestiones tocantes con el tiempo.

A partir de una época bastante temprana, la idea que se tenía

---

<sup>344</sup>- Parecidamente a la *ekpirosis* estoica.

<sup>345</sup>- J. de MENASCE, op. cit.

sobre Zurván habría modificado profundamente el mazdeísmo; tal época sería el siglo IV a más tardar, puesto que Eudimio de Rodas, discípulo de Aristóteles, nos ha dejado una reseña acerca de las especulaciones en torno a este dios. La reseña de Eudimio nos ha sido transmitida por Damascio, uno de los últimos platónicos expulsados de Atenas cuando Justiniano decretó el cierre de la Academia. Damascio se pregunta que eran, entre los antiguos iranios, la inteligencia y el todo infinito, y responde, siguiendo a Eudimio, que según unos era el Tiempo (Zurván), y, según otros, el Espacio. La opinión de que era el Tiempo es la que ha prevalecido, hasta el punto de que Nyberg<sup>346</sup> pretende que el zurvanismo es la antigua doctrina religiosa profesada por los magos medos antes de la llegada de Zoroastro. La doctrina relativa a Zurván ha sido adoptada por el mitraismo.

En una inscripción del rey Antíoco I Commageno, aparece, bajo el nombre griego de *Chronos*, y, Manī lo adoptará en su religión como dios supremo de donde surgirán problemas de cierta entidad histórica, pues, en una inscripción que narra una visión del más allá fechada con inmediata posterioridad a la restauración zoroástrica (contra maniqueos, budistas, etc.) llevada a cabo por Ardasir y su gran sacerdote Katir, se insiste, sobre todo en la recompensa de los buenos y el castigo de los malvados, pero en ningún momento se manifiesta la creencia en

---

<sup>346</sup>- H.S.NYBERG, op.cit.



Zurvān, mientras que lo que sí se percibe es el antagonismo, al menos latente, entre el moralismo mazdeo y una teología que sitúa al Tiempo en un rango superior y corre el riesgo de desembocar en el fatalismo y en la indiferencia; doctrina quizá para reyes y ministros (uno de éstos llama a su hijo Zurvanidad, "dado por Zurvān"), pero peligrosa para ser difundida. Lo cierto es que los textos ortodoxos editados en phelvi, que datan en su mayoría del siglo IX, reflejan una acción antizurvanita.

En definitiva, la doctrina zurvanita, que prevaleció bajo los sasánidas, engendró un determinismo que fue fatal para el mazdeísmo. Zurvān, el dios primigenio, padre de Ohrmuz y de Ahrimān, no es sólo el Tiempo, sino también el destino, y nada puede la acción humana ante él. Parece que en los últimos tiempos del Irán sasánida se difundió el escepticismo religioso<sup>347</sup>. Esto ayudó al islam, aparte de que el zoroastrismo perdiese el apoyo secular. Se amputó con todo ésto la idea de Zurvān con toda su mitología y se hizo del mazdeísmo no zurvanita una nueva ortodoxia, la cosmogonía fue, en consecuencia, modificada. Los zurvanitas no fueron entonces, sino una secta zoroastrica y como tal han sido conocidos por Šahrastānī.

En todo caso, hay que indicar que probablemente fueron ellos los que introdujeron la especulación acerca de el tiempo en el islam,

---

<sup>347</sup>- En este sentido es sintomática la figura del médico Burzoe, que tantos puntos en común mantiene con al-Rāzī.

especulación que ocupó un importante lugar bajo los ʿabbāsīes. Todavía quedaban en el Irán de esta época restos de zurvanismo, puesto que el persa ʿAbd al-ʿĀbbār, juez supremo de la corte de Rayy, al atacar a los zoroastrianos atacaba, sobre todo a los zurvanianos.

Nyberg y Menasce nos dan el siguiente mito cosmogónico<sup>348</sup>:

Zurván, el Dios primigenio, realizó sacrificios durante 1000 años para tener un hijo, que sería llamado Ohrmazd; pero ya hacia el fin de sus sacrificios comenzó a dudar de la utilidad de éstos, dando como resultado el nacimiento de dos hijos en su seno: uno, Ohrmazd y el otro Ahrimān; el segundo de ellos es el producto de su duda. Zurván promete la realeza del universo a aquel que antes se presente ante él. Lo hizo Ahrimān, preguntándole entonces Zurván: ¿"Quién eres tú?". Ahriman respondió: "Yo soy tu hijo"; Zurván replicó: "Mi hijo es de olor suave, es luminoso y tu eres todo lo contrario". En ese momento se presentó Ohrmazd, luminoso y de olor suave; Zurván le reconoció como a su hijo y le dijo: "Hasta el presente he realizado sacrificios por ti, a partir de ahora tú los harás por mí". En ese momento Ahrimān le recuerda que él había afirmado que haría rey del universo al primero que ante él se presentase. Zurván, haciendo honor a su palabra le

---

<sup>348</sup>- Hay que advertir que, como en el caso del zoroastrismo, es imposible dar una versión unificada sobre el mito de Zurván.

responde dándole un reinado de nueve mil años, pero una vez pasdo este tiempo decreta que Ohrmazd gobierne solo.

En cuanto a la duración de la existencia de el universo una cierta confusión reina en nuestras fuentes, y tal periodo puede ser tanto de 9000 como de 12000 años. El mundo existía en un estado embrionario, potencialmente. En este periodo de tiempo Zurván -el Tiempo y el Destino- es lo único que existía. Según Šahrastānī los zurvanianos pretenden que la luz ha producido un cierto número de personas hechas de luz y de naturaleza espiritual. Por otro lado Zurván se presentó bajo un doble aspecto: es *Zurván Akanāra* (tiempo ilimitado y eterno) y es *Zurván KanāraKomand* (tiempo limitado). Esto ha sido especialmente puesto de manifiesto por S.Pines<sup>349</sup>, añadiendo Pines que esta semejanza con el pensamiento rāzīano se precisa si se tiene en cuenta el texto del *Dêkart* que en la traducción de Nyberg (1929) aparece en la página 193 y siguientes. Tal texto en resumen dice así: el tiempo es en sí mismo eterno e idéntico por su esencia a la duración, su limitación consiste en el movimiento de las "luminarias" y del viento, creando las plantas, y, en general, toda acción en el espacio.

El parecido con al-Rāzī es, ciertamente, evidente.

Ohrmazd<sup>350</sup> creó todo con el consentimiento de Zurván el

---

<sup>349</sup>- S.PINES, *Beiträge*, p.54.

<sup>350</sup>- NYBERG, op.cit, 1929.

ilimitado. Ahrimān produjo los demonios por un acto homosexual sobre si mismo. Entró en lucha con Ohrmazd por 9000 años de tiempo ilimitado. Después fue reducido a la impotencia. Tras el tiempo ilimitado, Ohrmazd crea el tiempo de la larga duración, que algunos llaman limitado.

Por último, el testimonio de Jayhānī<sup>351</sup>, que no es sino una pequeña ampliación del *Dēnkart* V y VII, muestra hasta que punto el conocimiento del zurvanismo seguía fresco a comienzos del siglo X. El texto dice así (p.51 y 52):

"Segunda cuestión: -Zardust pregunta: ¿Porqué no has creado todas las cosas en un tiempo sin límite?. Has hecho el tiempo de dos partes: la una limitada, la otra sin límite...".

Como afirma Meier<sup>352</sup>, con todas estas teorías al-Rāzī pudo montar su propio pensamiento sin necesidad de acudir en ningún momento al islam.

Sin embargo, parece que el cóctel último de este combinado

---

<sup>351</sup>- Véase el artículo ya señalado de MENASCE.

<sup>352</sup>-F.MEIER ,op.cit., p.7.

ideológico lo debemos a su maestro Īrānšahrī, que vivió en el siglo IX<sup>353</sup> y era originario de Nīšapūr. Nada se conoce de su vida y trabajos salvo por unas pocas citas encontradas en escritos de autores posteriores tales como al-Bīrūnī, que cita su nombre varias veces, y Jusraw que se refiere a él en su *Zād al -musāfirīn*; por todo ello sabemos que fue discípulo de Zurqān y que fue versado en astronomía y filosofía<sup>354</sup>.

Siguiendo a Jusraw sabemos que fue maestro de al-Razī del que tomó su atomismo y ambos son llamados "seguidores de la escuela de hylé". Por la misma fuente conocemos que compuso dos libros titulados *Jalīk* y *Aṭḥīr* que trataban temas de filosofía, y que consideraba el espacio como eterno y externa manifestación del poder de Dios. Parece, además, que Īrānšahrī proclamó que era un profeta entre los persas y que traía un libro en lenguaje de un ángel llamado "ser"<sup>355</sup>. De hecho, parece que su religión -por él mismo creada- era una síntesis de sus buenos conocimientos sobre cristianismo, judaísmo y maniqueísmo. El nombre de Īrānšahrī es, además, simbólico, en el sentido que refiere al nombre de un lugar cerca de Nīšapūr que

---

<sup>353</sup>- SEZGIN, VI, 172.

<sup>354</sup>- Véase *Der Islam*, XVIII, p.38; y de A.BAUSANI: "Un auspicio armeno di capodanno in una notizia di Īrānshahrī", *Oriente Moderno*, 58, 1978, pp.317-319.

<sup>355</sup>- M.MĪUNVĪ: "Abu l-ʿĀbbās Īrānshahrī", *RFLM*, Vol.I, Ns.2-3, (1344/1966), pp.135-139.

significa "País o tierra de Irán"<sup>356</sup>.

Todo indica que Īrānšahrī debió de pertenecer de alguna manera al movimiento culturalmente nacionalista que entre los persas de la época Omeya y ʿAbbāsī se alzó contra el dominio árabe. Para ello Īrānšahrī no debió de vacilar en echar mano de los elementos más diversos y dejó todo dispuesto, a su vez, para que al-Razī, en una medida y en una cantidad que no podemos llegar a conocer, hiciera lo mismo tomando como fundamento de su propia teoría la de su maestro, para, más tarde modificarla en función de sus propios intereses. Tal parece ser en último término la genealogía de la tan traída y llevada teoría de los cinco eternos.

---

<sup>356</sup>- *Hist.Oxford...*, op.cit., p.421; y S.PINES, *Beiträge*, pp.34-35.

## CAPITULO 7.- ETICA.

Entre los temas rāzianos más discutidos por los especialistas se encuentra su ética. No era nuestro propósito al comienzo del presente trabajo tratar de la ética precisamente por lo complicado y encontradas que se encuentran las opiniones sobre ella, y porque "para sacar una verdad en limpio menester son muchas pruebas y repruebas". Sin embargo, nuestro empeño último consistente en dar por primera vez en castellano una visión amplia del pensamiento de al-Rāzī hacen insoslayable nuestro acercamiento también -si bien de forma somera- a su ética. sin pretender, ni siquiera lejanamente, entrar en la discusión sobre la posible fuente de ésta.

Los libros de marcado carácter ético que de Abū Bakr se pueden encontrar son, fundamentalmente, tres: *La Medicina Espiritual*, *el Libro sobre el Placer*, y, *el Libro de la Conducta Filosófica*.

El más temprano de ellos -como ya más arriba se ha apuntado- es seguramente el *Libro de la medicina espiritual*<sup>357</sup>. Fue escrito al requerimiento de el mismo al-Manṣur para el que escribió su famoso

---

<sup>357</sup>- Opus cit., pp.1-96.

*Liber Almansoris*. Consta de veinte partes<sup>358</sup>.

La parte primera -la cual es, sin duda la página más famosa de la filosofía de al-Razī- trata de la excelecia de la razón y su alabanza. La razón es el máspreciado don de Dios. Por ella fue diferenciado el hombre de los animales, los cuales han de servirle<sup>359</sup>. Por la razón la humanidad inventó la navegación, la medicina y la astronomía y vino a reconocer la existencia de el Creador, a conocer el uso de nuestro cuerpo, a penetrar la estructura de el mundo, etc. La razón se encuentra en oposición a la pasión, la cual no debe preponderar en nuestros sentimientos.

La segunda parte es acerca de la lucha contra las pasiones, su supresión y una suma de las opiniones de Platón. La ambición de la medicina espiritual es el perfeccionamiento del carácter; este es el principio básico de la lucha contra las pasiones y su sometimiento a la razón. Esta ambición se alcanzará cuando haya sido conseguida en sus diferentes grados, no pudiendo llegarse a ella ni en los animales ni en los niños. Quien mejor puede dominar sus pasiones es el filósofo. Las

---

<sup>358</sup>- En lo referente al "*Libro de la medicina espiritual*" seguiremos muy de cerca a M.MEYERHOF. M.MEYERHOF: "The philosophy of the physician al-Rāzī", *Islamic Culture*, Vol.XV, 1941, New York, pp.45-58.

<sup>359</sup>- Con todas las salvedades, se supone, que al final de su vida expondrá en el *Libro de la Conducta filosófica*.



pasiones incitan al hombre al vicio y a olvidar las consecuencias de sus malas acciones, el peligro de este hábito es grande<sup>360</sup>. A continuación da una división del deseo siguiendo la clasificación tripartita de el alma realizada por Platón, quedando un sentimiento intelectual, un sentimiento irascible y uno apetitivo. Finaliza citando a Platón y su idea referente a la transmigración de las almas.

La sección tercera son notas preliminares a las diferentes formas de mal en las que cae el alma. Es un pequeño capítulo que únicamente ocupa media página. El cuarto está dedicado a la necesidad que tiene el hombre de reconocer sus propias faltas. Siguiendo el dicho galénico : "La gente justa saca provecho de sus enemigos" -compuesto sobre el modelo de un escrito similar de Plutarco- Rāzī aconseja no prestar únicamente atención a las críticas de los amigos, sino también a las de los enemigos, para poder luchar contra las malas cualidades del carácter.

Parte quinta: *Sobre el amor carnal y la amistad*. Es un pequeño comentario sobre el placer y su aplicación al amor. Los placeres tienen por su particular atadura a los sujetos del amor una desventaja respecto de los placeres de los animales, los cuales pueden satisfacer su concupiscencia sin restricción alguna, esto les ha sido concedido por el Señor; en cuanto al amor, es frecuentemente seguido por la enfermedad ante la pérdida de el ser amado. Toma ejemplos de Platón como cuando

---

<sup>360</sup>- Confróntese con el *Libro de la conducta filosófica*.

aconseja éste a un discípulo para que tenga por su amada más amistad que amor. Continúa con una polémica entablada con sus contemporáneos hombres de letras (señala a un indeterminado jeque de Bagdad), los cuales pretendían que el amor es un signo de refinada cultura y sensibilidad. Al-Rāzī mantiene por el contrario que la cultura refinada sólo ha de buscarse en la filosofía, y, así, los griegos que eran las gentes más refinadas de la tierra no se ocuparon mucho del amor. Poesía y ciencia no eran nada comparadas con la filosofía y la sabiduría.

Parte sexta: *Sobre la vanidad*. La vanidad es autoengreimiento. Incapacita al hombre para intentar superarse en sus estudios.

Parte séptima: *Sobre la envidia*. Está originada por la codicia y la avaricia juntas. Es la causa principal de enfrentamiento con nuestros amigos y conocidos. Al-Rāzī insiste en las maldades físicas y psíquicas de la envidia y ataca este vicio ya que uno ha de estar contento con sus propias cualidades y propiedades.

Parte octava: *Sobre el acceso colérico*. La cólera es más dañina al colérico que a la persona de que es objeto. Al-Rāzī aporta ejemplos de su experiencia personal, como cuando un hombre sufrió tan fuertemente un ataque de furia que tuvo una apoplejía. También relata una anécdota referida a la madre de Galeno de cuando ésta llegó a morder un candado ante las dificultades para abrir una puerta. Al-Rāzī

también avisa de las malas consecuencias de la venganza.

Parte novena: *Sobre la mentira*. La causa psicológica de la mentira es el deseo de ser apreciado. Discute acerca de las diferentes clases de mentiras y da ejemplos sobre ellas.

Parte décima: *Sobre la avaricia*. Al-Rāzī explica la diferencia entre avaricia y economía, y relata su conversación con un avaro sobre las causas de su actitud.

Capítulo decimoprimer: *De la lucha contra el excesivo pensar y la reflexión*. Advierte el evitar el exceso en el pensar porque es dañino para el alma, es mejor darse uno mismo a la recreación y a la alegría para protegerse contra el pesar. Incluso el estudiante de filosofía no debe de exagerar; él, que podría intentar leer en un año la filosofía de Sócrates, Platón, Aristóteles, Tefrasto, Eudemo, Crisipo, Temistio y Alejandro de Afrodisia, podría trabajar hasta la muerte o llegar a la locura. Por otro lado, la filosofía no debe de ser estudiada como simple pasatiempo.

Parte decimosegunda: *De la lucha contra las penas*. Una pena suficientemente grande es dañina a la razón, al alma y al cuerpo. Tal situación se produce por una excesiva atadura a las cosas que uno ama, por lo tanto aquellos que desean poseer muchas cosas están expuestos a muchas más penas. El sabio no debe atarse a los objetos perecederos de este mundo. La aflicción de quien no tiene hijos es menor que la

aflicción de quien los ha perdido. El deleite que proporciona la posesión de un ser querido es similar a la pena y al dolor que causa su pérdida. Da algunos ejemplos y recalca su doctrina sobre el placer: el individuo debe conservar una mente independiente llegando al ascetismo<sup>361</sup>. En este mundo todo es perecedero, la pena y la queja significan una caída en la pasión. El tiempo trae el consuelo; uno debe reflexionar sobre las causas de la aflicción para conseguir librarse de ella.

Parte decimotercera: *De la concupiscencia*. Su causa es la prevalencia de el alma concupiscible. Rāzī ilustra su afirmación con una anécdota sobre un glotón. La respuesta de un antiguo filósofo a alguien que le preguntó por la escasez de su comida fue: "Yo como para vivir y tu vives para comer".

Parte decimocuarta: *Sobre la embriaguez*. Las consecuencias de la embriaguez son peligrosas, pues ella fortalece el alma concupiscible y al irascible, debilitando la racional. Beber es únicamente admisible para luchar contra las penas y dar coraje.

Parte decimoquinta: *Del trato sexual*. Exagera su dañinidad y

---

<sup>361</sup>- La referencia al ascetismo como cierta forma de ideal es denunciadora de la "juventud" del escrito. Denota que el ideal en la época de la composición es todavía el Sócrates cínico de la primera parte del *Libro de la conducta filosófica*; su conversión a una vida más de acuerdo con el "mundo" todavía no se ha producido.

afirma que lo que es natural en los animales es contrario en el hombre, y, así, el acto sexual daña la vista.

Parte decimosexta: *De las pasiones impuestas, de las libertinas y de los malos hábitos*. Todas ellas pueden ser superadas con ayuda de el alma racional, como es el caso del exceso en las abluciones religiosas.

Parte decimoséptima: *De la adquisición, recepción y gastos*. Un discurso acerca de la ayuda mutua en la sociedad humana. En todos los oficios y profesiones se precisa de otros. La exageración en las adquisiciones es dañina, siendo lo mejor adquirir sólo lo que es útil para uno mismo y para los ciudadanos próximos. Es mejor adquirir buenas técnicas que buenos materiales.

Parte decimoctava: *Del deseo de elevación y situación social*. En parte no es sino repetición de ideas expresadas en capítulos anteriores. La razón previene de los deseos de honores y elevaciones que no atraen a los filósofos.

Parte decimonovena: *De la mejor conducta de vida*. La mejor conducta es la del filósofo, el cual sigue a la razón y lucha contra las pasiones. Las malas religiones y legislaciones incitan a la mayoría de los hombres a un inferior y criminal comportamiento<sup>362</sup>. La mejor conducta de vida es la justa, la que excluye riñas con el prójimo. Con buenos consejos y advertencias uno conseguirá el amor y la estima de

---

<sup>362</sup>- Véase de P.E.WALKER, op. cit., pp.61-94.

sus contemporáneos.

Parte vigésima: *Del miedo a la muerte*. Rāzī no intenta aquí discutir la cuestión de la inmortalidad de el alma, la cual ha sido tratada ya por muchas religiones y filósofos. Declara que el miedo a la muerte es disparatado. En la mente de al-Rāzī el placer es nada y el retorno a la condición normal de paz así como el eterno descanso de la muerte es preferible a vivir bajo continuos cambios de fortuna en las alegrías y en las penas. El que teme a la muerte no muere una sino muchas veces. El que cree en la vida del otro mundo y en la resurrección ha alejado de sí el miedo a la muerte además de ya ir correctamente encaminado en la vida presente.

Hasta aquí el *Libro de la medicina espiritual*, se pueden observar en él como rasgos más sobresalientes su conocimiento de Platón, su interés por el autodomínio, la importancia del concepto "pasión" y un gusto por el ascetismo que denota su naturaleza de escrito temprano frente a las rectificaciones que en este sentido realizaría más tarde en el *Libro de la conducta filosófica*.

El segundo libro dedicado a cuestiones éticas es el *Libro sobre el placer*<sup>363</sup>. El libro como tal se ha perdido y sólo nos quedan extractos

---

<sup>363</sup>. Podría añadirse también el *Libro sobre los signos de la fortuna y de la gloria real*, pero, al igual que Kraus y que Badawī, consideramos

de él en persa recogidos por Kraus y traducidos al árabe en su edición. Muestra ideas de el *Timeo*, como siempre seguramente mediatizadas por el comentario de Galeno.

Comienza con una cita de Ṣadr ad-Dīn Muḥammad aṣ-Ṣirāzī <sup>364</sup> en el que afirma que para al-Rāzī el placer es la salida de el estado no natural y el dolor es la expresión de la salida de éste estado natural. Por ésto no parecen ser los dolores sino accidentes, puesto que todo lo que dura es soportable y por ello no es un mal: ¡Cuantos enfermos hay contentos con la perennidad de su enfermedad!. Pone asimismo el ejemplo de que el rico nunca está contento ni tiene placer ninguno debido a su insatisfacción constante, al contrario que el pobre<sup>365</sup>.

ʿAbd ar-Raḥmān al-Īsfāhānī opinó que para al-Rāzī el placer es el rechazo del dolor con la consiguiente vuelta a la normalidad. Esto es un error para Īsfāhānī pues cuando se asienta la pasión no se tiene la sensación y no se obtiene placer; y, si sólo se obtiene placer como dice al-Rāzī, ¿Qué pasa cuando se ve algo hermoso no visto anteriormente?<sup>366</sup>. Es claro que existe un placer y éste no es una simple vuelta a la normalidad.

---

que es éste más un libro político que filosófico, similar en aspecto a aquel de al-Kindī titulado: *Sobre el reino de los árabes y su duración*.

<sup>364</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.142.

<sup>365</sup>- Confróntese con "*La conducta filosófica*".

<sup>366</sup>- AL-RĀZĪ, op. cit., p.143.

Para Muḥammad al-Qawṣiḡī, Rāzī defiende el placer como una vuelta a la normalidad. Pero, aún siendo así, existen más motivos de placer. También se puede obtener el placer sin anterioridad de dolor, y, por lo mismo, terminar el dolor sin placer alguno, como quien recupera gradualmente la salud, o de quien consigue algo sin haberlo deseado<sup>367</sup>.

En lo referente al *Libro de la conducta filosófica* remitimos a la traducción incluida en el presente trabajo, y más concretamente a los seis puntos de las páginas 101 y 102.

Ahora bien, ¿Cual es el origen del pensamiento ético en al-Rāzī?. Para S.Pines<sup>368</sup> el verdadero platonismo de Rāzī se manifiesta en su obra ética, más concretamente con el *Timeo*, su diferenciación del alma en tres partes así lo denota; platonismo, en cualquier caso, reconoce Pines, curioso; como en la página 38 del *Libro de la medicina espiritual* en la que afirma que los amantes se sirven de la razón, don de Dios para caer más bajo que las bestias allí donde la concupiscencia se rige sólo por la naturaleza.

Es precisamente sobre este platonismo sui generis sobre el que a

---

<sup>367</sup>- Ibid., p.144.

<sup>368</sup>- S.PINES, op.cit., pp.60 y 61.



ahondado Meir M. Bar-Asher<sup>369</sup>. Según él en el momento de la redacción de la *Medicina Espiritual*, al-Rāzi era un platónico escéptico, al estilo de su maestro Galeno (por quien recibe mediatizado el *Timeo*), mientras que en el Libro de la Conducta filosófica pasa a un platonismo sin reservas, si bien bajo un cierto tinte gnóstico. La diferencia fundamental la ve Meier en que mientras el *Libro de la Medicina Espiritual* intenta ser un tratado de moral de valor universal, el Libro de la Conducta se presenta como una apología autobiográfica escrita como respuesta a las críticas vertidas contra su moral.

L.E. Goodman presentó el aspecto más epicúreo de al-Rāzī en su artículo *The epicurean ethic of Muḥammad ibn Zakariyya al-Rāzī*<sup>370</sup>. Todo parece indicar, sin embargo, a Platón como fuente fundamental de su ética, un platonismo mediatizado y con numerosas influencias, tanto de el gnosticismo (recordemos su teoría del destino del alma y su cosmología), como de el pensamiento griego, tanto de el epicureismo como, y hay que empezar a señalarlo, de el estoicismo<sup>371</sup>. Si bien el estoicismo dejó una gran huella en el islam, ésta, no es de todas

---

<sup>369</sup>- M. BAR-ASHER: "Quelques aspects de l'éthique d'Abū Bakr al-Rāzī et ses origines dans l'œuvre de Galien", en dos partes; parte I en *Studia Islamica*, Vol.69, 1989, pp.5-38; y parte II, *Studia Islamica*, Vol.70, 1989, pp.119-147.

<sup>370</sup>- *Studia Islamica*, 34, 1971, pp.5-26.

<sup>371</sup>- F.JAADANE, op. cit.

maneras comparable a la de los platónicos y aristotélicos. Aparte, las ideas estoicas llegaron frecuentemente deformadas y con ausencia de los nombres de sus autores griegos a los cuales filiarlas, llegando en forma de compendios o de manera difusa como resultado de una tradición cultural que concuerda bien con el supuesto pesimismo semítico. El libro estoico más difundido fue el *Manual* de Epicteto. Es en ésta tradición cultural a la única fuente a que se puede echar mano para justificar el estoicismo rāzīano; pero, asimismo, no puede ser obviado su interés en subrayar la moderación de las pasiones y la amputación de todo placer o pena desmedidos, el gusto por el ascetismo y la búsqueda de la imperturbabilidad del alma.

Creemos, por lo tanto, que también en ética muestra al-Rāzī su conocido eclecticismo y que a ninguna facción pensante puede ser atribuido su pensamiento.

APENDICE I  
CATALOGO DE LAS OBRAS DE ABŪ  
BAKR AL-RĀZĪ SEGUN IBN  
AL-NADĪM.

# AL-NADĪM.<sup>1</sup>

1- Libro de las pruebas. Dos capítulos, el primero en 70 partes y el segundo en 20 partes.

2- Que el hombre tiene un sabio creador. Un capítulo.

3- Física (lit. Audición de los seres). Un capítulo.

4- Introducción a la lógica , y es Isagoge.

5- Introducción a los significados de las Categorías.

6- Reunión de los significados de los Analítica Priora, para la integridad de los silogismos categóricos.

---

<sup>1</sup>- Al-Nadīm al-Bagdādī nació en el 325 y murió hacia el 385 o el 388. La edición árabe utilizada en la presente traducción es la siguiente: Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, El Cairo, Maktaba al-Rahmaniyya, 1348/1929-30, pp.299-302 y 358. Existe traducción inglesa, aunque no incluye absolutamente todos los títulos de obras, debida a DODGE, B.: *Fihrist*, New York, Columbia University Press, 1970, pp.700-708 y 863.

7- Libro de la forma del mundo.

8- Refutación contra quienes desdeñan las distinciones de la geometría.

9- El placer. Un capítulo.

10- Libro sobre la causa por la que mata el viento del simún la mayoría de los animales. Un capítulo.

11- Libro sobre que ocurrió entre él y Sīs<sup>2</sup> el maniqueo.

12- Libro sobre la primavera y el otoño.

13- Libro sobre la visión admonitoria y los normales tipos de visión.

14- Libro de las dudas contra Galeno.

15- Formas de vista.

---

<sup>2</sup> Fue probablemente un contemporáneo de al-Rāzī con el mismo nombre que el famoso discípulo de Mani.

16- Refutación contra al-Nāšī<sup>3</sup> sobre su oposición de la medicina.

17- Libro sobre que el arte alquímico está más próximo a lo necesario que a las cosas prohibidas.

Afirmó Muḥammad b.Ishāq (al-Nadīm):

Este es uno de sus doce libros (alquímicos), y todos ellos están mencionados en su lugar en ese libro, y están también el resto de sus libros sobre el arte alquímico. Y quienes deseen conocer aquello pueden mirar en el capítulo diez<sup>4</sup>; si Dios Altísimo quiere.

18- Libro del coito. Un capítulo.

19- Libro al-Manṣūrī sobre medicina, para Manṣūr b.Ismaʿil; e incluye diez capítulos.

20- Libro al-Hāwī (Continens), llamado la reunión de lo abarcado por el arte de la medicina.

Se divide este libro en veinte partes. La primera de estas partes se

---

<sup>3</sup>- Probablemente Al-Nāšī al-Akbar.

<sup>4</sup>- Véase la última sección de la traducción.

ocupa sobre el tratamiento del enfermo y de la enfermedad. La parte segunda sobre la salvaguardia de la salud. La parte tercera sobre la reparación, reducción de fracturas y operaciones. La cuarta, sobre el poder de las drogas, alimentos y todas las sustancias requeridas para la medicina. La quinta parte sobre los compuestos de drogas. La sexta, sobre el arte de la medicina. La séptima, sobre el dispendio de medicinas, drogas y sus colores, gustos y olores. La octava, sobre los cuerpos. La novena parte sobre pesos y medidas. La décima sobre disección y utilidad de los órganos. La undécima parte es sobre las causas naturales según el arte médico. La duodécima es una introducción al arte de la medicina, en dos tratados: en el primero se encuentran los términos médicos y en el segundo los fundamentos de la medicina.

21- Libro sobre rectificaciones de libros que perduran de Galeno, los cuales no son mencionados por Hunayn, ni por Galeno en su catálogo. Un capítulo.

22- Libro sobre que el barro en que uno es sumergido es benéfico. Un capítulo.

23- Libro sobre que el excesivo calor perjudica a los cuerpos. Un

capítulo.

24- Libro sobre las causas de la inclinación de los corazones de las gentes de los mejores médicos a los más despreciables.

25- Libro de cuales de las frutas y alimentos preceden y cuales siguen.

26- Libro contra Aḥmad ibn al-Ṭayyib<sup>5</sup> sobre su refutación de Galeno sobre los sabores amargos.

27- Libro refutación contra al-Mismaʿī<sup>6</sup> el mutakallimí sobre su refutación contra los partidarios de la materia prima.

28- Libro refutación contra Jarīr el Médico<sup>7</sup> sobre su desacuerdo sobre la mora de Damasco como yendo detrás del melón.

29- Sobre la refutación de el libro a Anebo de Porfirio, en que

---

<sup>5</sup>- Véase biografía.

<sup>6</sup>- Ver biografía.

<sup>7</sup>- Véase biografía.



explica las opiniones de Aristóteles sobre teología.

30- Libro del vacío y de lo lleno, y que son el tiempo y el espacio.

31- El pequeño libro de teología.

32- Libro de la materia absoluta y parcial.

33- Libro Abū-l-Qāsim al-Balji<sup>8</sup> con adición a su respuesta y a la réplica a esta respuesta.

34- Libro refutación contra Abū-l-Qāsim al-Balji sobre su refutación del capítulo segundo sobre teología.

35- Libro de la viruela y el sarampión.

36- Libro de los cálculos en el riñón y en la vejiga.

37- Libro para quien no le atienda un médico.

38- Libro de los remedios que se encuentran en todo lugar.

---

<sup>8</sup>- Véase biografía.

39- Libro de la medicina Real.

40- Libro de la división y del esquema.

41- Libro compendio del gran libro sobre el pulso de Galeno.

42- Libro refutación contra al-Ŷāḥiẓ<sup>9</sup> sobre el defecto de la medicina.

43- Libro de la oposición de al-Ŷāḥiẓ sobre su libro acerca de la excelencia del kalām.

44- Libro de la parálisis.

45- Libro de la parálisis facial.

46- Libro de la forma del hígado.

47- Libro de la gota (artritis) y el "sudor medinés" (ʿArq al-Madīnī).

---

<sup>9</sup>- El famoso polígrafo de Basora.

- 48- Libro de la forma del ojo.
- 49- Libro de los testículos.
- 50- Libro de la forma del corazón.
- 51- Libro de la forma del conducto auditivo.
- 52- Libro de los dolores de las articulaciones. Veintidós partes.
- 53- Libro del compuesto farmaceútico.
- 54- Crítica y composición contra los mu<sup>c</sup>atazilíes.
- 55- Libro del pepino amargo.
- 56- Libro de la propiedad de los alimentos.
- 57- Libro de los sucedáneos de los alimentos.
- 58- Libro de las propiedades de las cosas.

59- El gran libro sobre la materia prima.

60- Libro de la causa de alzarse la tierra en mitad del firmamento.

61- Libro de la causa del movimiento del firmamento sobre un círculo.

62- Libro de la refutación de la Medicina Espiritual contra b.al-Yamān<sup>10</sup> (a veces es al-Tammār).

63- Libro sobre que no es posible que permanezca el mundo sin cambio según la forma en que nosotros lo observamos.

64- Libro sobre que el movimiento no es visto sino conocido.

65- Libro sobre que el cuerpo se mueve por sí mismo y que el movimiento tiene su punto de origen en su propia naturaleza.

66- Libro de las dudas contra Proclo.

67- Libro de la división de las enfermedades, sus causas y

---

<sup>10</sup>- Véase biografía.

tratamientos como una exposición.

68- Libro comentario del libro de Plutarco comentando el *Libro del Timeo*.

69- Libro refutación contra Šahīd al-Baljī sobre lo que él rechazó del placer.

70- Libro sobre la enfermedad que acontece a alguna gente del hinchazón en la cabeza por el resfriado.

71- Libro sobre la amabilidad en atención a algún enfermo según su deseo.

72- Libro sobre la causa de la creación de las fieras y reptiles.

73- Libro contra b. al-Tammār sobre su refutación contra al-Misma<sup>11</sup> acerca de la materia prima.

74- Libro refutación de la refutación del libro de la dieta.

---

<sup>11</sup>- Véase biografía.

75- Libro de la refutación contra al-Kayyāl<sup>12</sup> sobre el imamato.

76- Libro compendio del libro de Galeno de la manera de la curación.

77- Su resumen de las enfermedades y los síntomas.

78- Su resumen de los lugares del dolor.

79- Libro de la refutación de la refutación de al-Baljī de la teología.

80- Su epístola sobre la diagonal del cuadrado.

81- Libro sobre que las sustancias no son cuerpos.

82- Libro sobre la conducta preferible.

83- Libro sobre la necesidad de la oración.

84- Libro sobre la compasión por la gente de entre los

---

<sup>12</sup>- Véase biografía.

mutakallimies y los filosofantes.

85- Libro del provecho de la teología.

86- Su epístola sobre teología sutil.

87- Libro del rechazo del perjuicio de los alimentos.

88- Libro contra Sahil al-Baljī sobre la confirmación de la vida futura.

89- Libro sobre la causa de la atracción de la piedra magnética.

90- Libro sobre que el alma no tiene cuerpo.

91- El gran libro del alma.

92- El pequeño libro del alma.

93- Libro de la medida del entendimiento.

94- Libro sobre la diabetes. Dos capítulos.

95- Libro del cólico. Un capítulo.

96- Libro del oximiel. Un capítulo.

97- Libro resumen del resumen de un libro de Galeno sobre los aforismos de Hipócrates.

98- Libro de los aforismos, y conocido por "La guía".

99- Libro de la chica y su tratamiento.

100- Libro de la refutación del libro de la Existencia de Mansūr ibn Ṭalḥa.

101- Libro sobre que rechaza la revelación que pretenden los falsos profetas.

102- Libro sobre que el mundo tiene un creador sabio.

103- Libro sobre las señales del Imam ilustre, infalible.

104- Libro sobre las ilusiones, los gestos y la pasión amorosa.



105- Libro sobre el vómito de los enfermos febriles antes de la madurez.

106- Libro del Imam, los guías y los conocedores de la verdad.

107- Libro de las características del discípulo.

108- Libro de las condiciones de la visión.

109- Libro de las opiniones naturales.

110- Libro del orden de comer la fruta.

111- Libro del error en el propósito del médico.

112- Libro que presenta sobre la obra médica.

113- Libro de la conducta preferible según sus conocimientos en teología.

114- Libro de las denigraciones de al-Jābir a la poesía.

115- Poema sobre problemas lógicos.

116-Poema sobre la predicación griega.

Lo que ar-Rāzī denominó como epístola.

117- Epístola sobre lo desnudo y lo vestido.

118- Su epístola sobre la preparación.

119- Su epístola sobre álgebra y como dirigirse hacia ella y las indicaciones sobre su verdad.

120- Su epístola sobre que no se adhiere de lo que es cortado del cuerpo si es pequeño, y que se adhiere de las operaciones si (es) mayor.

121- Su epístola sobre la refrigeración del agua sobre la nieve y la refrigeración del agua poniendo nieve en ella.

122- Su epístola sobre lógica.

123- Su epístola sobre el pescado (que da sed) y la enfermedad que

hay en él.

124- Su epístola sobre la garganta.

125- Su epístola sobre la causa por la que no hay una poción completa para el cuerpo.

126- Su epístola sobre la puesta del sol y los astros, y que esto no es a causa del movimiento de la tierra, sino al movimiento del firmamento.

127- Su epístola sobre que no se puede imaginar alguien sin ejercitar para ello con pruebas que la tierra sea redonda y que la gente esté alrededor de ella.

128- Su epístola sobre la abrogación de la opinión de quienes imaginan los astros no son perfectamente circulares.

129- Su epístola sobre el estudio de la tierra natural, si es de barro o de piedra.

130- Su epístola sobre la confirmación de la transubstanciación (en química).

131- Su epístola sobre la sed y el aumento de la temperatura como causa de ello.

132- Su epístola sobre el hábito y que ello cambia la naturaleza.

133- Su epístola sobre la causa por la que la mirada se estrecha en la luz y se amplía en la oscuridad.

134- Su epístola sobre porqué alguna gente ignorante cree que la nieve da sed.

135- Su epístola sobre los alimentos de la dieta.

136- Libro que es rectificación sobre el debate sobre los afirmadores de la novedad de los cuerpos contra los que afirman su antigüedad (eternidad).

137- Libro sobre que algunas enfermedades sencillas son más complicadas de diagnosticar y de curar que algunas difíciles.

138- Su epístola sobre las causas del problema del libro de la causa por la que censura alguna gente, y el común de ellas, al médico aunque sea hábil.

139- Su epístola sobre que el médico hábil no tiene la capacidad para curar todas las enfermedades, pues eso no está en lo posible.

140- Su epístola sobre las enfermedades mortales por su gravedad y las mortales por su repentina aparición.

141- Su epístola sobre que un trabajador tomado totalmente por el trabajo está perdido para la mayor parte de las profesiones, salvo en medicina particularmente, y la causa por la que esto es manifiesto en la profesión médica

142- Libro del esquema en medicina según un método básico.

143- Su epístola sobre la causa por la que los médicos ignorantes, la gente común y las mujeres en las ciudades tienden a tener más éxito en la curación de algunas enfermedades que los doctores, y la excusa de los médicos para esto.

144- Su epístola sobre la aflicción del médico y como conviene que sea su estado espiritual, corporal y bebencial<sup>13</sup>.

145- Un capítulo sobre la cantidad que es posible rectificar sobre las disposiciones astrológicas según la opinión de los filósofos naturales y quienes niegan de entre ellos que los astros estén vivos.

Fin de lo que se encontró en el catálogo de ar-Rāzī.

#### Capítulo diez.

Ar-Rāzī Muḥammad b. Zakariyyā:

Su lugar en la ciencia de la filosofía y la medicina es conocido y famoso. Y he tratado (ya) de su fama en las cuestiones de medicina. Profesó la verdad del arte (químico), y ha compuesto sobre esto numerosos libros; entre los que hay uno que comprende veinte libros (capítulos), que son:

---

<sup>13</sup>- Sic. en el original.

- Introducción didáctica.
- Introducción del argumento.
- Libro de la preparación.
- Libro de la piedra.
- Libro de la piedra filosofal.
- Libro de la nobleza(del arte químico).
- Libro de la duda.
- Libro de las preparaciones.
- Libro de las sutilezas de los enigmas.
- Libro de la prueba.
- Libro de los recursos.

Y añadió después a aquellos libros otros sobre el arte (químico).

- Libro de los secretos.

- Libro del secreto de los secretos.

- Libro de la división en capítulos.

- Libro epístola de particularidades.

- Libro de la piedra amarilla.

- Libro epístola de los reyes.

- Libro refutación contra al-Kindī sobre su refutación del arte (químico).



- ١- كتاب البرعان مقالتان اولة سبعة عشر فص و الثانية اثنا عشر فص.
- ٢- كتاب ان لسان خالقا حكيما مقالة.
- ٣- كتاب سمع الكيان مقالة.
- ٤- كتاب المدخل الى المنطق و هو ايساغوجي.
- ٥- كتاب جمل معاني قاطيغورياس.
- ٦- كتاب جمل معاني انالوطيكا اخثولى الى تمام القياسات الحملية.
- ٧- كتاب هيئة العلم.
- ٨- كتاب الردّ على من استقل بفصول الهندسة.
- ٩- كتاب اللذة مقالة.
- ١٠- كتاب في سبب قتل ريح السموم اكثر الحيوان مقالة.

- ١١- كتاب فيما جرى بينه و بين سيس المناني.
- ١٢- كتاب في الخريف و الربيع.
- ١٣- كتاب في الفرق بين الرؤيا المنذرة و بين سائر ضروب الرؤيا.
- ١٤- كتاب الشكوك على جالينوس.
- ١٥- كتاب كيفيات الامصار.
- ١٦- كتاب الرد على الناشئ في نقضه الطب.
- ١٧- كتاب في ان صناعة الكيمياء الى الوجوب اقرب منها الى امتناع.
- ١٨- كتاب الباه مقالة.
- ١٩- كتاب المنصوري في الطب الى منصور بن اسمعيل و يحتوى على عشر مقالت.
- ٢٠- كتاب الحاوي و يسمى الحاصر لصناعة الطب و يقسم هذا الكتاب اثني عشر قسما. القسم الاول منه في علاج المرضى و امراض القسم الثاني في حفظ الصحة القسم الثالث في الرتبة و

الجبر و الجراحات القسم الرابع في قوى الأدوية و التغذية و جميع ما يحتاج اليه من المواد في الطب القسم الخامس في الأدوية المركبة القسم السادس في صنعة الطب القسم السابع في صيدنة الطب الأدوية و الوانها و طعومها و رواثحها القسم الثامن في ابدان القسم التاسع في اوزان و الحكايدل القسم العاشر في التشريح و منافع اعضا القسم الحادى عشر في اسباب الطبيعية من صناعة الطب القسم الثانى عشر في المدخل الى صناعة الطب مقالتان في اولة اسما الطبية و في الثانية اوائل الطب.

٢١- كتاب في استدراك ما بقى من كتب جالينوس مما لم يذكره حنين و آ جالينوسفي فهرسته مقالة.

٢٢- كتاب في ان الطين المنتقل به لا فيه منافع مقالة.

٢٣- كتاب في ان الحمية المفرطة تضر بابدان مقالة.

٢٤- كتاب في اسباب الحمى لقلوب الناس عن افاضل اطباء الى اخسائهم.

٢٥- كتاب ما يقدم من الفواكه و التغذية و ما يؤخر.

٢٦- كتاب على احمد بن الطيب فيما رد به على جالينوس في امر الطعم المر.

- ٢٧- كتاب الرد على المسمى المتكلم في ردّه على اصحاب الهيولى.
- ٢٨- كتاب الرد على جرير الطبيب فيما خالف فيه من امر التوت الشامى بعقب البطيخ.
- ٢٩- كتاب في نقض كتاب انابوا الى فرفورىوس في شرح مذاهب ارسطاليس في العلم الهى.
- ٣٠- كتاب في الخ و الم و هما الزمان و المكان.
- ٣١- كتاب الصغير في العلم الهى.
- ٣٢- كتاب الهىولى المطلقة و الجزئية.
- ٣٣- كتاب الى ابى القاسم البلىخى في الزيادة على جوابه و عهلى جواب عذا الجواب.
- ٣٤- كتاب الرد على ابى ابى القاسم البلىخى في نقضه المقالة الثانية في العلم الهى.
- ٣٥- كتاب الجدرى و الحصبة.
- ٣٦- كتاب الحصى فى الكلى و المثانة.

- ٣٧- كتاب الى من أ يحضره طبيب.
- ٣٨- كتاب الادوية الموجودة بكل مكان.
- ٣٩- كتاب الطب الملوكي.
- ٤٠- كتاب التقسيم و التشجير.
- ٤١- كتاب اختصار كتاب النبض الكبير لجالينوس.
- ٤٢- كتاب الرد على الجاحظ في نقص الطب.
- ٤٣- كتاب مناقضة الجاحظ في كتابه في فضيلة الكمال.
- ٤٤- كتاب الفالج.
- ٤٥- كتاب اللقوة.
- ٤٦- كتاب هيئة الكبد.
- ٤٧- كتاب النقرس و عرق المديني.
- ٤٨- كتاب هيئة العين.

- ٤٩- كتاب الحشيش.
- ٥٠- كتاب هيئة القلب.
- ٥١- كتاب هيئة السماخ.
- ٥٢- كتاب اوجاع المااصل اثنان و عشرون فصـ.
- ٥٣- كتاب اقرباذين.
- ٥٤- كتاب انتقاد و التحرير على المحترلة.
- ٥٥- كتاب الخيار المر.
- ٥٦- كتاب كيفية المختلـ.
- ٥٧- كتاب ابدال ادوية.
- ٥٨- كتاب خواص اشيز.
- ٥٩- كتاب الهيولى الكبير.
- ٦٠- كتاب سبب وقوف ارض وسط الفلك.

- ٦١- كتاب سبب تحرك الفلك على استدارة.
- ٦٢- كتاب في نقض الطب الروحاني على ابن اليمان.
- ٦٣- كتاب في انه أ يمكن ان يكون العالم لم يزل على مثال ما نشاهده.
- ٦٤- كتاب في ان الحركة ليست مرئية بل معلومة.
- ٦٥- كتاب في ان الجسم يتحرك من ذاته و ان الحركة مبدأ طبيعته.
- ٦٦- كتاب في الشكوك التي على برقلس.
- ٦٧- كتاب تقسيم امراض و اسبابها و علاجاتها على الشرح.
- ٦٨- كتاب تفسير كتاب فلوطرخس في تفسير كتاب طيماوس.
- ٦٩- كتاب نقضه على سهيل البلخي فيما ناقضه به من اللذة.
- ٧٠- كتاب في العلة التي لها يحدث الورم من الزكام في رؤس بعض الناس.
- ٧١- كتاب في التلطف في ايصال العليل الى بعض شهواته.

- ٧٢- كتاب العلة في خلق السباع و الهوام.
- ٧٣- كتاب على ابن اليمان في نقضه على المسمى في الهيولى.
- ٧٤- كتاب نقض نقض كتاب التدبير.
- ٧٥- كتاب النقض على الكيال في امامة.
- ٧٦- كتاب اختصار كتاب حيلة البر لجالينوس.
- ٧٧- كتاب تلخيصه لكتاب العلل و امراض.
- ٧٨- كتاب تلخيصه لكتاب المواضع اللمعة.
- ٧٩- كتاب نقض نقض البلاخى للعلم الالهى.
- ٨٠- كتاب رسالة في قطر المربع.
- ٨١- كتاب في ان جواهر ا اجسام.
- ٨٢- كتاب في السيرة الفاضلة.
- ٨٣- كتاب في وجوب المدعية.



٨٤- كتاب في اشفاق على اهل التحصيل من المتكلمين و المتفلسفين.

٨٥- كتاب الحاصل في العلم الهى.

٨٦- كتاب رسالة في العلم الهى لطيفة.

٨٧- كتاب دفع مضار مغذية.

٨٨- كتاب على سهيل البلخى في تثبيت المعاد.

٨٩- كتاب في علة جذب حجر المغناطيس.

٩٠- كتاب في ان النفس ليست بجسم.

٩١- كتاب النفس كبير.

٩٢- كتاب في النفس صغير.

٩٣- كتاب ميزان العقل.

٩٤- كتاب في السكر مقالتان.

٩٥- كتاب القولنج مقالة.

- ٩٦- كتاب السِّكُونِيِّينَ مقالة.
- ٩٧- كتاب تفسير تفسير كتاب جالينوس لفصول بقراط.
- ٩٨- كتاب الفصول و يسمى بالمرشد.
- ٩٩- كتاب الأبنية و عـجها.
- ١٠٠- كتاب نقض كتاب الوجود لمنصور بن طلاح.
- ١٠١- كتاب فيما يرد به اظهار ما يدعى من عيوب عـبيرا.
- ١٠٢- كتاب في ان للعالم خالقا حكيما.
- ١٠٣- كتاب في اثار عـمام الفاضل المعصوم.
- ١٠٤- كتاب في عـوام و الحركات و العشق.
- ١٠٥- كتاب في استفراغ الحمومين قبل النضج.
- ١٠٦- كتاب عـمام و الاماموم و الحقيقين.
- ١٠٧- كتاب خواص التـمـيـذ.

١٠٨- كتاب شروط النظر.

١٠٩- كتاب احوال الطبيعة.

١١٠- كتاب ترتيب اكل الفواكه.

١١١- كتاب خطأ غرض الطبيب.

١١٢- كتاب ما يعرض في صناعة الطب.

١١٣- كتاب السيرة الفاضلة اشعاره في العلم املهم.

١١٤- كتاب اثني عشر لاجاب الى الشرح (٢).

١١٥- قصيدة في المنطقيات.

١١٦- قصيدة في العظة اليونانية.

ما سماه الرازي رسالة.

١١٧- رسالة في التعري و التدثر.

١١٨- رسالة في التركيب.

١١٩- رسالة في الجبر و كيف يساق اليه و عظمة الحق فيه.

١٢٠- رسالة فيما يلصق مما يقطع من البدن و ان صدر و ما يلصق من الجراحات وان كبر.

١٢١- رسالته في تبريد الماء على الثلج و تبريد الماء يقع الثلج فيه.

١٢٢- رسالته في المنطق.

١٢٣- رسالته في تعطيش السمك و العلة فيه.

١٢٤- رسالته في كيفية النحور.

١٢٥- رسالته في العلة التي لها أ يوجد شراب يفعم فعل الشراب التصحيح بالبدن.

١٢٦- رسالته في غروب الشمس و الكواكب و ان ذلك ليس من اجل حركة الأرض بل حركة الغلك.

١٢٧- رسالته في انه أ يتصور لمن أ رياضة له بالبرهان ان الأرض كرية و ان الناس حولها.

١٢٨- رسالته في فسخ ظن من توهم ان الكواكب ليست في نهاية  
الاستدارة.

١٢٩- رسالته في البحث عن مرض الطبيعية هي الطين أم الحخر.

١٣٠- رسالته في تثبيت الاستحالة.

١٣١- رسالته في العطش و ازدياد الحرارة لذلك.

١٣٢- رسالته في العادة و انها تحول طبيعة.

١٣٣- رسالته في العلة التي من اجلها تضيق النواظر في النور و  
تتسع في الظلمة.

١٣٤- رسالته في العلة التي لها زعم بعض الجهال ان الثلج يعطش.

١٣٥- رسالته في اطعمة المرضي.

١٣٦- كتاب ما استدركه من الفصل في الكيمياء في القائلين بحدوث  
الجسام على القائلين بقدمها.

١٣٧- كتاب في ان العلة اليسيرة بعضها اعسر تعرفا و عـجـاً من  
الغليظة.

١٣٨- رسالته في العلل المشكلة.

١٣٩- كتاب في العلة التي يذم لها بعض الناس و عوامهم الطبيب وان كان حاذقا.

١٤٠- رسالته في ان الطبيب الحاذق ليس هو من قدر على ابرآ جميع العلل وان ذلك ليس في الوسع.

١٤١- رسالته في العلل القاتلة لعظمها و القاتلة لظهورها بغتة.

١٤٢- رسالته في ان الصانع المستغرق بصناعة معدوم في جل الصناعات أ في الطب خاصة و العلة التي من اجلها ظهار ذلك في صناعة الطب.

١٤٣- كتاب المشجر في الطب على طريق كفاش.

١٤٤- رسالته في العلة التي من اجاها صار ينجح جهال اطبا و العوام و النسا في المدن في عـجـ بعض امراض اكثر من العلمـ و عذر الطبيب في ذلك.

١٤٥- رسالته في محنة الطبيب و كيف ينبغي ان يكون حاله في نفسه و بدنه و شربه.

١٤٦- مقالة في مقدار ما يمكن ان يستدرك في احكام النجوم على رأى الفلاسفة الطبيعيين و من لم يقل منهم ان الكواكب اجيز.

### كتب في الكيمياء

١- كتاب المدخل التعليمي.

٢- كتاب المدخل البرهاني.

٣- كتاب اسرار.

٤- كتاب التدبير كتاب الحجر.

٥- كتاب اسرار كسير.

٦- كتاب شرف الصناعة.

٧- كتاب الترتيب.

٨- كتاب التدابير.

٩- كتاب ذكت الرموز.

- ١٠- كتاب المحبة.
- ١١- كتاب الحيل و له بعد ذلك كتاب اخرى في الصنعة.
- ١٢- كتاب أسرار.
- ١٣- كتاب سر أسرار.
- ١٤- كتاب التبويب.
- ١٥- كتاب رسالة الخاص.
- ١٦- كتاب الحجر أسرار.
- ١٧- كتاب رسائل الملوك.
- ١٨- كتاب الرد على الكندي في رده على الصناعة.



APENDICE II  
CATALOGO DE LAS OBRAS DE ABŪ BAKR  
AL-RĀZĪ SEGUN AL-BĪRŪNĪ

## AL-BĪRŪNĪ.<sup>1</sup>

Sus libros sobre medicina.

1- El gran compendio. A veces conocido por el Hāwī. Consiste en comentarios (a otros autores). No lo pudo tratar más y no lo acabó.

2- Demostración de la medicina.

3- Introducción a la medicina.

4- Refutación contra al-Ŷāhiz acerca de su rechazo de la medicina.

5- Refutación contra al-Nāšī en su refutación de la medicina.

---

<sup>1</sup>- Al-Bīrūnī nació en el 362/973 y murió en el 421/1030. La edición árabe utilizada para la traducción de las obras de al-Razī según el catálogo de al-Bīrūnī es la realizada por P.KRAUS: *Epitre de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de M.ibn Z. al-Rāzi*. París, 1936. Existe traducción alemana debida a J.RUSKA: "Al-Bīruni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzī's", *Isis*, V, 1922, pp.26-50. Asimismo en el presente catálogo no daremos cuenta de los personajes o libros que aparezcan en los títulos por encontrarse ya en su totalidad en los restantes catálogos.

6- Sobre la prueba del médico y como procede que sea (el médico).

7- El guía.(al-Muršid).

8- Al-Kunāš al-Manšūrī. Lo hizo para Manšūr b. Asad, un pariente de Wālī de Jurāsān.

9 -División de las enfermedades; también conocido por el título de la División y la Ramificación.

10- La medicina Real.

11- Allí donde el médico no esté presente.

12- Los medicamentos purgantes presentes en todo lugar.

13- El gran farmacopea.

14- La pequeña farmacopea.

15- La diadema; atribuida a él.

- 16- Libro de lo excelente (o acertado); atribuido a él.
- 17- El rechazo de los males de los alimentos.
- 18- Libro de la viruela y el sarampión.
- 19- Su libro sobre la aparición del cálculo.
- 20- Su libro sobre el cólico.
- 21- Su libro sobre la gota y los dolores de las articulaciones.
- 22- Su libro sobre la hemiplejia.
- 23- Su libro sobre la parálisis facial.
- 24- Sobre la forma del hígado.
- 25- Sobre la forma del corazón.
- 26- Sobre la forma de los testículos.

- 27- Sobre la forma del conducto auditivo.
- 28- Sobre la sangría.
- 29- Farmacopea.
- 30- Libro de las equivalencias.
- 31- Alimentos de los enfermos.(Dieta).
- 32- Utilidades del oximiel.
- 33- Remedios de la impotencia.
- 34- Libro que reúne las operaciones con objetos de hierro.
- 35- Su gran libro sobre las especias, aromas y grasas (ungüentos).
- 36- De la presentación de la fruta antes de la comida y de su conveniencia (posteriormente).
- 37- Sobre lo que ocurrió entre él y el médico Yārīr acerca de la

mora seguida del melón.

38- Sobre el asma que aconteció a Abā Faīd en el tiempo de la rosa.

39- Sobre la razón por la que en la cabeza de los hombres se forman, en el tiempo de la rosa, inflamaciones y estornudos.

40- Sobre la necesidad del vómito en los comienzos de la fiebre.

41- Sobre el agua fresca de la nieve y del frescor de la nieve.

42- Sobre la causa por la que creen los médicos ignorantes que la nieve da sed.

43- Sobre la gota.

44- Sobre las enfermedades mortales por su gravedad y las mortales por su aparición imprevista.

45- Sobre la causa de la muerte rápida por medio de venenos.

46- Sobre que la abstinencia (dieta) excesiva puede dañar al sano.

47- Sobre que en la arcilla que él (Galeno) introdujo existen características útiles.

48- Sobre la causa de que de sed el pescado.

49- Sobre la causa por la que se tiende en el sueño a sudar más que despierto.

50- Sobre la causa por la que se tiende en el otoño a estar enfermo.

51- Sobre la causa por la que se rechaza el calor intenso (cuando) aparece por arropamiento excesivo del enfermo.

52- Sobre que el médico habilidoso no tiene capacidad para curar todas las enfermedades y que tal cosa no es capacidad del género humano.

53- Acerca de que conviene al médico que se muestre amable a fin de satisfacer los deseos de la gente (enfermos).

54- Sobre los deseos de mucha gente, inclinados por la inconstancia, de pasar de los médicos buenos a los chapuceros.

55- Sobre la causa por la que alguna gente,y los miedosos especialmente,dejan al médico aunque sea hábil.

56- Sobre la causa por la que los médicos ignorantes, los legos y las mujeres tienen más éxito que los sabios.

### **Escritos de ciencias naturales.**

57- Discurso sobre la naturaleza.

58- Refutación de al-Misma<sup>cī</sup> sobre su refutación contra los que afirman la eternidad de la materia prima.

59- El pequeño libro de la materia prima.

60- El gran libro de la materia prima.

61- Sobre el tiempo y el espacio.

62- Que ocurrió entre él y Abī-l-Qasim al-Ka<sup>c</sup>bī sobre el tiempo.

63- Sobre la diferencia entre el comienzo del tiempo (duración) y el



comienzo del movimiento.

64- Sobre el placer.

65- Sobre lo que ocurrió entre él y Šahīd al-Baljī acerca del placer.

66- Sobre la argumentación de la mutabilidad y la refutación del que afirma que el cambio es desaparecer y reaparecer.

67- Sobre la cualidad de la alimentación.

68- Sobre la cualidad del crecimiento.

69- Sobre la composición y que dos tipos (abarca).

70- Sobre las composiciones.

71- Sobre porqué el cuerpo posee una animación por su propia naturaleza.

72- Sobre que es cierto que hay reposo eterno y separación, pero no que no cese ni repose lo que está en movimiento ni que lo unido no se

separe (no cese).

73- Sobre la costumbre y que ella cambia la naturaleza.

74- Sobre la investigación de la tierra de si fue pétrea en origen o arcillosa.

75- Sobre la causa de atraer el imán al hierro.

76- Sobre la putrefacción y su causa en el aumento de la temperatura.

77- Sobre que el centro de la tierra es el surtidor del frío.

78- Sobre el aire de las galerías.

79- Sobre la refutación contra Ḥasīn al-Tammār contra "El aire de las galerías".

80- Sobre el contagio (o endemoniamiento).

81- Sobre el pepino amargo.

82- Sobre la refutación contra Sarajsi sobre el asunto de los alimentos amargos.

83- Sobre la causa por la que una vez sueltos fragmentos del cuerpo ya no se unen a él.

84- Sobre el conocimiento del parpadeo.

85- Sobre los tiempos (estaciones del año) y aires.

86- Sobre el estudio de lo que se dice en el libro de los *Elementos sobre la naturaleza de los hombres*.

87- Que dicen los antiguos sobre los principios y cualidades.

88- Las dudas contra Galeno.

89- Sobre lo que ocurrió a al-Ŷāhiz por causa de la contradicción sobre la virtud del arte del Kalām.

**Escritos lógicos.**

90- Introducción a la lógica.

91- Compilaciones de las Categorías, el Peri Hermeneias y los Analíticos.

92- Sobre la lógica con términos de los mutakallimies del Islam.

93- Libro de la demostración.

94- Propiedad de la argumentación.

95- Su qasida sobre lógica.

### **Escritos matemáticos y astronómicos.**

96- Sobre álgebra, como calmarse por ella y cual es el indicio de su investigador.

97- Sobre la medida que es posible rectificar acerca de los astros junto a aquello que dicen de que están vivos y dotados de razón, y aquellos que no lo dicen.

98- Sobre la forma.

99- Sobre la causa de alzarse la tierra en mitad del firmamento.

100- Sobre que uno no se puede imaginar, si no está adiestrado (en las matemáticas), que la tierra es una esfera y que la gente está alrededor de ella.

101- Sobre que la salida y puesta de los astros resulta del movimiento del firmamento sin el movimiento de la tierra.

102- Sobre que los astros poseen el fin del movimiento circular, no estando en ellos salirse de él.

103- Sobre la causa del movimiento circular del firmamento.

104- Sobre que el lado (del cuadrado) no es igual a la diagonal.

105- Cualidad de la percepción (la vista).

106- Sobre la causa por la que se estrecha la mirada en la luz y se ensancha en la oscuridad.

**Comentarios (tafāsīr), resúmenes y compendios.**

107- Comentario al Timeo.

108- Compendio del gran libro del pulso (de Galeno).

109- Su resumen sobre el arte de la curación.

110- Su resumen sobre las causas y los síntomas.

111- Su resumen sobre los emplazamientos de los dolores.

112- Su resumen sobre los Aforismos de Hipócrates.

113- Su resumen del libro de Plutarco.

**Filosofía y conjeturas.**

114- La pequeña teología según la opinión de Sócrates.

115- Su respuesta de la crítica de Abī-l-Qasim contra él.

116- La gran teología.

117- Sobre la explicación del error criticable contra él en teología.

118- Sobre filosofía antigua.

119- Sobre la crítica y amonestación a la gente del I<sup>c</sup>tizāl.

120- Compasión por los mutakallimíes.

121- El ámbito del entendimiento.

122- El resultado.

123- Epístola (risāla) guía a el catálogo.

124- Su qasida teológica.

125- Sobre la causa de la creación de las fieras.

126- Las sospechas contra Proclo.

127- Refutación del libro de la dieta.

128- Refutación del libro de Porfirio a Anebo el egipcio.

129/130- Dos libros a Ḥasan b. Muḥārīb al-Qummī.

**Lo que supera lo natural. = Metafísica.**

131- El pequeño (libro) del alma.

132- El gran (libro) del alma.

133- Sobre que las sustancias son incorpóreas.

134- Refutación del libro de la Existencia por Maṣṣūr b. Talḥat.

135- Sobre la visión premonitoria del sueño.

136- Sobre que el movimiento (conocido) es real y no aparente.

**Escritos teológicos.**



137- Sobre que el hombre tiene un creador perfecto y sabio.

138- Sobre la necesidad del requerimiento (maldición) del profeta (Dios lo bendiga y salve) contra quien se pretende profeta.

139- Sobre la necesidad de la oración por llevar un camino firme (sensatez).

140- Refutación contra Sisin al-Tanawyy.

141- Refutación contra Sahīd sobre el enigma de la vida eterna (resurrección).

142- Sobre que el mundo puede no ser siempre como lo contemplamos hoy.

143- Sobre que la lucha entre la gente del dahr y el tauḥīd nace por la escasez de la división sobre las causas de la acción divina.

144- Sobre que tienen ventaja los que afirman la creación del mundo sobre los que proclaman su eternidad.

145- Sobre el Imām y los imamados.(Seguidores del Imâm).

146- Sobre el imamato.

147- Sobre el imamato según al-Kayyāl.

148- La medicina espiritual.

149- Sobre la conducta filosófica.

150- Su qasīda sobre el sermón griego.

#### **Escritos químicos.**

151- Introducción didáctica.

152- Causas de los minerales, e introducción demostrativa.

153- Afirmación del arte (químico).

154- Libro de la piedra.

155- Libro del procedimiento.

156- Libro de la piedra filosofal, y se encuentra según dos copias.

157- El libro de la grandeza del arte (químico).

158- Libro de la jerarquía, esto es, la elevación.

159- Libro de los procedimientos.

160- Libro de las justificaciones.

161- Libro de la prueba del oro y la plata.

162- Libro del secreto de los sabios.

163- Libro del secreto.

164- Libro del secreto de los secretos.

165/166- Dos libros sobre ensayos.

167- Risāla (epístola) a Qā in.

168- Libro del deseo del deseante.

169- Epístola al visir al-Qāsim b.ʿubaid Allah.

170- Libro de la división en capítulos( de la química).

171- Refutación contra al-Kindī contra su refutación de la química.

172- Sobre la refutación contra Muḥammad b.al-Laīt al- Rasā ilī sobre su refutación contra los químicos.

### **Escritos heréticos.**

173- Sobre las profecías. E invita a la destrucción de religiones.

174- Sobre la estafa de los que se hacen pasar por profetas; y los llama "fanfarrones de los profetas".

### **Sobre diversos asuntos.**

175- Sobre que añadir de los libros de Galeno de lo que no cuenta Hunain en su epístola.

176- Sobre que un entendido en la totalidad de las ciencias es inexistente.

177- Sobre la refutación de los que afirman la prohibición de las ganancias.

178- Sobre el juego del nard.

179- Sobre la disculpa del preocupado por el ajedrez.

180- Sobre que no hay sustituto del vino sino él.

181- Sobre el mérito de los ojos.

182- Sobre los signos de la llegada y la sustitución (de los gobiernos).

183- Libro de las propiedades específicas.

184- Libro de la habilidad de los escribas.

- كتاب في الطب.
- ١- لجامع الكبير وقد عرف بالحاوي وهو كتاليق لم يتصرف فيها و لم يتمه.
  - ٢- إثبات الطب.
  - ٣- المدخل الى الطب.
  - ٤- الرد على الجاحظ في مناقضته الطب.
  - ٥- الرد على الناشى في نقضه الطب.
  - ٦- في محنة الطبيب و كيف ينبغي أن يكون.
  - ٧- المرشد.
  - ٨- الكناش المنصوري، عمله المنصور بن أسد قرابة والي خراسان.
  - ٩- تقاسيم العلل، و يعرف بالتقسيم و التشجير.
  - ١٠- الطب الملوكي.
  - ١١- من آ يحضره الطبيب.
  - ١٢- الأدوية المسهلة الموجودة في كل مكان.
  - ٣١- القراباذين الكبير.
  - ٤١- القراباذين الصغير.
  - ٥١- كيل، منسوب اليه.
  - ٦١- كتاب الفاخر، منسوب اليه.
  - ٧١- دفع مضار المغذية.

- ٨١- كتاب الجدرى والحصبة.
- ٩١- كتابه في تولد الحصاة.
- ١٠٢- كتابه في القولنج.
- ١٢- كتابه في النقرس و أوجاع المفاصل.
- ٢٢- كتابه في الفالج.
- ٢٣- كتابه في اللقوة.
- ٢٤- في هيئة الكبد.
- ٢٥- في هيئة القلب.
- ٢٦- في هيئة الشين.
- ٢٧- في هيئة الصماخ.
- ٢٨- في الفصد.
- ٢٩- الصيدنة.
- ٣٠- كتاب المبدال.
- ٣١- أطعمة المرضى.
- ٣٢- منافع السكجيين.
- ٣٣- عججات العجدة.
- ٣٤- كتاب جمع فيه أعمال بالحديد.
- ٣٥- كتابه الكبير في العطر و المذجات و المدهان.
- ٣٦- تقديم الفاكهة قبل الطعام و تأخيرها منه.
- ٣٧- فيما جرى بينه و بين جرير الطب في التوت عقيب البطيخ.
- ٣٨- في النزلة التي كانت تعترى ابافيد (وقد الورد).
- ٣٩- في العلة التي تُحدث الورم و الزكامفي رؤس الناس (وقد الورد).
- ٤٠- في وجوب استفراغ في أوائل الحميات.

- ٤١- في المبرد بالثلج و المبرد على الثلج.
- ٤٢- في العلة التي لها يزعم جهال الأطباء أَنَّ الثلج يعطش.
- ٤٣- في النقرس.
- ٤٤- في العلل القاتلة لعظمها و القاتلة لظهورها بغتة.
- ٤٥- في علة الموت الوحي من السموم.
- ٤٦- في أَنَّ الحمى المفردة ضارة بالأصحاء.
- ٤٧- في أَنَّ للطين المنتقل به منافع.
- ٤٨- في علة تعطيش السمك.
- ٤٩- في العلة التي لها صار النائم يعرق أكثر من اليقظان.
- ٥٠- في العلة التي لها صار الخريف ممرضاً.
- ٥١- في العلة التي ( لها ) يُدفع الحر مرةً بالكشف ومرةً بالتدثر.
- ٥٢- في أَنَّ الطبيب الحاذق ليس يقدر على إبراء العلل كلها و أَنَّ ذلك ليس في وسع البشر.
- ٥٣- في أنه ينبغي للطبيب أن يتلطف أ يصل الناس الى شهواتهم .
- ٥٤- في الأغراض المميلة لقلوب كثير من الناس عن أفاضل الأطباء الى أخسأهم.
- ٥٥- في العلة التي لها ترك ( بعض ) الناس و رعاهم الطبيب و إن كان حاذقاً.
- ٥٦- في العلة التي لها ينجح جهال الأطباء و العوام و النسا أكثر من العلماء.
- ٥٧- سمع الكيان.
- ٥٨- الرد على المسمعى في رده على القائلين يقدم الهيولى.
- ٥٩- الهيولى الصغير.
- ٦٠- الهيولى الكبير.



- ٦١- في الزمان و المكان.
- ٦٢- ما جرى بينه و بين ابي القسم الكعبي في الزمان.
- ٦٣- في الفرق بين البتد المدة و بين البتد الحركات.
- ٦٤- في اللذة.
- ٦٥- فيما جرى بينه و بين شهيد البلخي في اللذة.
- ٦٦- في تثبيت المستحالة ومناقضة من قال (إن) التغير كمون و ظهور.
- ٦٧- في كيفية اعتدال.
- ٦٨- في كيفية النمو.
- ٦٩- في التركيب و أنه نوعان.
- ٧٠- في التركيب.
- ٧١- في أنّ للجسم محركاً من ذاته طبيعياً.
- ٧٢- في أنه يمكن أن يكون سكون و افتراق لم يزل و أ يمكن أن يكون حركة و اجتماع لم يزل.
- ٧٣- في العادة و أنها تحوّل طبيعة.
- ٧٤- في البحث عن الأرض أهي حجرية في الأصل ام طينية.
- ٧٥- في علة جذب المغناطيس الحديد.
- ٧٦- في العطش و سبب ازدياد الحرارة ( لذلك).
- ٧٧- في في أنّ مركز الأسراب.
- ٧٨- في جوّ الأسراب.
- ٧٩- في الردّ على حسين التمار على جوّ الأسراب.
- ٨٠- في السعر.
- ٨١- في الخيار المرّ.
- ٨٢- في الرد على السرخسى في امر الطعم المر.

- ٨٣- في العلة التي لها صار مبررى من الدن أ يلتصق به.  
 ٨٤- في معرفة تطريف الأجفان.  
 ٨٥- في الأزمنة و الأجفان.  
 ٨٦- في البحث عما قيل في كتاب الأسطقات في طبيعة الانسان.  
 ٨٧- ما قاله القدماء في المبادئ و الكيفيات.  
 ٨٨- الشكوك على جالينوس.  
 ٨٩- فيما وقع للجاحظ من التناقض ( لد ) في فضيلة صناعة الكـم.

#### المنطقيات.

- ٩٠- المدخل الى المنطق.  
 ٩١- جوامع قاطينور ياس و بارير مينياس و انالو طيقا.  
 ٩٢- في المنطق بألفاظ متكلمي الإسـم.  
 ٩٣- كتاب البرهان.  
 ٩٤- كيفية استدلال.  
 ٩٥- قصيدته في المنطق.  
 ٩٦- في الخبر كيف يسكن اليه و ما عـمة المحقق منه.

#### الرياضيات النجوميات.

- ٩٧- في مقدار ما يمكن أن يستدرك من النجوم عند من قال إنها.  
 ٩٨- في الهيئة.  
 ٩٩- في علة قيام الأرض وسط الفلك.  
 ١٠٠- في أنه أ يتصور لمن لم يرتض بالبرهان الأرض كرية و الناس حواليتها.  
 ١٠١- في أن طلوع الكواكب و غروبها من حركة السـمـل دون

### حركة الأرض.

- ١٠٢- في أنّ الكواكب على غاية استدارة ليس فيها تدور و أغوار.
- ١٠٣- في علّة تحرك الفلك على استدارة.
- ١٠٤- في أنّ الضلع غير مشارك للقطر.
- ١٠٥- كيفيّة إحصاء.
- ١٠٦- في العلة التي لها يضيق النظر في النور و يتّسم في الظلمة.

### التفسير و التخييص و اختصارات.

- ١٠٧- تفسير كتاب طيماوس.
- ١٠٨- اختصار كتاب النبض الكبير.
- ١٠٩- تلخيصه لحيلة البر.
- ١١٠- تلخيصه للعلل و الأعراض.
- ١١١- تلخيصه للأعضاء الآلمة.
- ١١٢- تلخيصه لفصول بقراط.
- ١١٣- تلخيصه لكتاب فلوطرخس.

### فلسفيّة و تخمينيّة.

- ١١٤- العلم إلهي الصغير على رأى سقراط.
- ١١٥- جوابه عن انتقاد ابي القسم عليه.
- ١١٦- العلم إلهي الكبير.
- ١١٧- في إيضاح غلط المنتقد عليه في العلم إلهي.
- ١١٨- في الفلسفة القديمة.
- ١١٩- في انتقاد و التحذير على اهل المعتزال.
- ١٢٠- إشفاق على المتكلمين.

- ١٢١- ميدان العقل.
- ١٢٢- الحاصل.
- ١٢٣- الرسالة الهادية الى الفهرست.
- ١٢٤- قصيدته إلهية.
- ١٢٥- في سبب خلق السباع.
- ١٢٦- الشكوك على ابرقلس.
- ١٢٧- نقض كتاب التدبير.
- ١٢٨- نقض الكتاب فرفوريس الى انابو المصوريّ.
- ١٢٩-١٣٠ كتابان الى الحسن بن محارب القمّيّ.

#### ١ فوق الطبيعة.

- ١٣١- النفس الصغير.
- ١٣٢- النفس الكبير.
- ١٣٣- في أنّ جواهر أ أجسام.
- ١٣٤- نقض كتاب الوجود لمنصور بن طاحه.
- ١٣٥- في الرؤيا المنذرة.
- ١٣٦- في أنّ الحركة معلومة غير مرئية.

#### إلهيات.

- ١٣٧- في أنّ لسان خالقاً متقناً حكيماً.
- ١٣٧- في وجوب دعوة النبي.
- ١٣٩- في وجوب الدعاء من طريق الحزم.
- ١٤٠- الردّ على سين الشنويّ.
- ١٤١- الردّ على شهيد في لغز المعاد.

- ١٤٢- في أنه أ يمكن أن يكون العالم لم يزل على ما نشاهده عليه الآن.
- ١٤٣- في أنّ المناقضة بين اهل الدهر و التوحيد لنقسمة في أسباب الفعل.
- ١٤٤- فيما استدرك القائلين بحدث ( الأ جسام) من الفضل على القائلين بقديمها.
- ١٤٥- في امام و المؤتم.
- ١٤٦- في امامة.
- ١٤٧- في امامة على الكيال.
- ١٤٨- الطب الروحاني.
- ١٤٩- في السيرة الفلسفية.
- ١٥٠- قصيدته في العظة اليونانية.

#### كيميائيات.

- ١٥١- المدخل التعليمي.
- ١٥٢- علل المعادن، و هو المدخل البرهني.
- ١٥٣- إثبات الصناعة.
- ١٥٤- كتاب الحجر.
- ١٥٥- كتاب التدبير.
- ١٥٦- كتاب اكسير، و يوجد على نسختين.
- ١٥٧- كتاب شرف الصناعة.
- ١٥٨- كتاب الترتيب، و هو الراحة.
- ١٥٩- كتاب التدابير.
- ١٦٠- كتاب الشواهد.

- ١٦١- كتاب مِحن الذهب و الفضة.  
 ١٦٢- كتاب سر الحكماء.  
 ١٦٣- كتاب السر.  
 ١٦٤- كتاب سر السر.  
 ١٦٥- ١٦٦ كتابان في التجارب.  
 ١٦٧- رسالة الى قان.  
 ١٦٨- منيفالمتمنى.  
 ١٦٩- رسالة الى الوزير القاسم بن عبيد الله.  
 ١٧٠- كتاب التبويب .  
 ١٧١- الردّ على الكنديّ في رده على الكيمياء.  
 ١٧٢- في الردّ على محمد بن الليث الرسائل في رده على الكيمائيين.

#### الكفريات.

- ١٧٣- في النبوءات، و يُدعى نقض الأديان.  
 ١٧٤- في حيل المتنبئين، و يدعى مخاريق الحيل.

#### في فنون شتى.

- ١٧٥- فيما استدركه من كتب جالينوس ممّا لم يذكره حين في رسالته.  
 ١٧٦- في أنّ المبرز في جميع الصناعات معدوم.  
 ١٧٧- في الردّ على القائلين بتحريم المكاسب.  
 ١٧٨- في حكمة النرد.  
 ١٧٩- في عذر من اشتغل بالشطرنج.

- ١٨٠- في أنه أ ينوب عن المسكر غيره.
- ١٨١- في شرف العين.
- ١٨٢- في أمارات اقبال و الدولة.
- ١٨٣- كتاب الخواص.
- ١٨٤- كتاب حيل الكُتَّاب.

APENDICE III  
CATALOGO DE LAS OBRAS DE ABŪ  
BAKR AL-RĀZĪ SEGUN IBN AL-  
QIFṬĪ



## IBN AL-QIFTĪ<sup>1</sup>.

- 1- Libro de la demostración. Dos capítulos.
- 2- Libro de la medicina espiritual.
- 3- Libro sobre que para los hombres hay un creador sabio.
- 4- Libro de la física.
- 5- Libro de la Isagoge o introducción a la lógica.
- 6- Suma de los significados de las categorías.

---

<sup>1</sup>- Ibn al-Qiftī nació en el 568/1172 y murió hacia el 646/1248. La edición árabe utilizada en la presente traducción es la siguiente: IBN AL-QIFTĪ: *Taʿrīj al-ḥukamā*, ed. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, pp.271-277.

Por otro lado, en el presente apéndice no señalaremos especialmente las características biográficas de los nombres propios que aparecen indicados en las diferentes obras, por presentarse ya en su totalidad bien en la biografía de al-Rāzī o en las notas a pie de página de los demás apéndices bibliográficos.

7- Suma de los significados de los Analitica Priora para el cumplimiento de los silogismos categóricos.

8- De la forma del mundo.

9- De la refutación de quien abandona las distinciones de la geometría.

10- Del placer. Un capítulo.

11- Sobre la causa de la muerte de los animales por el simún. Un capítulo.

12- Sobre lo que aconteció entre él y Sīs el maniqueo.

13- Del otoño y de la primavera.

14- De la diferencia entre la visión admonitoria y los ordinarios tipos de visión.

15- De las dudas sobre Galeno.

- 16- Del método de la visión.
- 17- De la refutación sobre la contradicción de la medicina.
- 18- Sobre que el arte de la alquimia está más cerca de lo que es necesario que de lo que está prohibido.
- 19- Del coito. Un capítulo.
- 20- Libro al-Manṣūrī sobre medicina. Diez secciones.
- 21- Libro al-Ḥāwī (Continens) sobre medicina, llamado compilación totalizadora del arte de la medicina. Veinte partes.
- 22- Sobre el conocimiento que se estima de las obras de Galeno que no son mencionadas ni por Ḥunayn ni por Galeno en su catálogo. Un capítulo.
- 23- Sobre que el excesivo calor daña los cuerpos. Un capítulo.
- 24- Sobre las razones de la vuelta de los corazones de la gente de el mejor de los médicos al más despreciable de ellos.

25- Sobre cual antecede de las frutas y alimentos y lo que viene después.

26- De la refutación contra Aḥmad b.al-Ṭayyib sobre su refutación de Galeno del sabor amargo.

27- De la refutación contra al-Mismaʿī el mutakallimī (Mismaʿī ʿAbd al-Malik) sobre su refutación contra los partidarios de la materia prima.

28- De la refutación contra al-ʿYarīr el médico sobre cual es la diferencia en él de la mora de Damasco como sucediendo al melón.

29- Del vacío y de lo lleno, y del tiempo y del lugar.

30- Comentario al libro a Anebo de Porfirio en explicación de la doctrina aristotélica en teología.

31- El pequeño libro sobre teología.

32- Libro a Abū Qāsim al-Baljī en añadidura contra su respuesta y contra la réplica de esta respuesta.

- 33- De la materia prima, absoluta y separada.
- 34- Refutación contra Abū Qāsim al-Baljī sobre su refutación del capítulo segundo de teología.
- 35- Del cálculo de riñón y de vejiga.
- 36- De la viruela y el sarampión.
- 37- De las medicinas presentes en todas partes.
- 38- De la medicina Real.
- 39- De la división y el esquema.
- 40- Compendio del gran libro sobre el pulso de Galeno.
- 41- Refutación contra al-Ġāhiz sobre la deficiencia de la medicina.
- 42- Libro de oposición a al-Ġāhiz sobre su libro acerca de la excelencia del kalām.

43- De la parálisis.

44- De la parálisis facial.

45- De la gota y el ʿarq al-madinī.

46- De la forma del ojo.

47- De los testículos.

48- De la forma del corazón.

49- De la forma del conducto auditivo.

50- De los dolores de las articulaciones.

51- Libro de compuestos farmacéuticos.

52- Libro de crítica y escrito contra los muʿatazilíes.

53- Sobre los pepinos amargos.

54- De la causa de la posición de la tierra en el centro del firmamento.

55- Acerca de que un cuerpo se mueve por su esencia y que su movimiento es natural.

56- Libro de oposición a la medicina espiritual.

57- Acerca de que es imposible al mundo que permanezca sin cambio según como se ve actualmente.

58- Sobre que el movimiento no es visto, sino conocido.

59- Sobre dudas contra Proclo.

60- De la división de las enfermedades y sus tratamientos.

61- Comentario del libro de Plutarco comentando el *Timeo*.

62- Refutación contra Suhayl al-Baljī acerca de lo que él refuta del placer.

63- Sobre la enfermedad que acontece a alguna gente del hinchazón en la cabeza por el resfriado.

64- De la bondad en conceder al enfermo alguno de sus deseos.

65- De la razón de los animales de presa y el león.

66- Refutación contra b.al-Yamān acerca de su oposición contra al-Misma<sup>cī</sup> sobre la materia prima.

67- Refutación contra al-Kayyāl sobre el imamato.

68- Refutación del libro del tratamiento (dieta) de el enfermo.

69- Compendio del libro de Galeno de la manera de estar sano.

70- Resumen de las enfermedades y de los síntomas.

71- Resumen del libro de los lugares del dolor.

72- Refutación de la refutación contra al-Baljī sobre teología.



- 73- Epístola sobre la diagonal de un cuadrado.
- 74- Libro sobre la conducta preferible.
- 75- Sobre las esencias de los cuerpos.
- 76- Sobre la necesidad de la oración.
- 77- Del provecho en teología.
- 78- Del rechazo de los perjuicios de los alimentos.
- 79- Epístola sobre teología sutil.
- 80- Sobre el motivo de la atracción de la piedra magnética.
- 81- Refutación contra al-Sahīl sobre la confirmación de la vida eterna.
- 82- Libro acerca de que el alma no es corporal.
- 83- El pequeño libro del alma.

- 84- De la balanza de el entendimiento.
- 85- Sobre la embriaguez. Dos capítulos.
- 86- Libro del oximiel. Un capítulo.
- 87- Comentario del comentario del libro de Galeno de los "Aforismos" de Hipócrates.
- 88- Libro de aforismos llamado "el Guía".
- 89- De la compasión por la gente de ganancia entre los mutakallimíes y los lógicos (afectos a la filosofía).
- 90- Sobre la niña y su tratamiento.
- 91- Refutación del libro de la existencia de al-Manşūr b.Ṭalh.
- 92- Libro que denuncia los defectos de los amigos.
- 93- Sobre las señales del imam ilustre, infalible.

- 94- Sobre las ilusiones, los gestos y la pasión amorosa.
- 95- Sobre el vómito de los febriles antes de la madurez.
- 96- Del Imam, los guías y los conocedores de la verdad.
- 97- De las condiciones de la visión.
- 98- De las características del alumno.
- 99- De las opiniones sobre la naturaleza.
- 100- Del orden para comer la fruta.
- 101- Del error en el propósito del médico.
- 102- De lo que acaece en el arte de la medicina.
- 103- De la cualidad de la cantidad de mezclas no semejantes.
- 104- Sobre la pesadez de los testículos.

105-...sobre poesía.

106- Qasida sobre la exhortación griega.

107- Epístola sobre al-Ŷabar.

108- Epístola sobre lo que no se adhiere de lo que es cortado del cuerpo.

109- Epístola de el pescado que da sed y la enfermedad que hay en él.

110- Epístola sobre la disposición del agua y el hielo.

111- Epístola sobre la puesta de sol y los astros.

112- Epístola sobre el que no se halle una pocción completa (verdadera) para sanar el cuerpo.

113- Epístola sobre lógica.

114- Epístola sobre que no puede imaginarse alguien sin ejercitar

para ello con pruebas que la tierra sea redonda.

115- Epístola sobre la redondez de las estrellas.

116- Epístola sobre la cualidad de la dirección.

117- Epístola sobre el estudio de la tierra natural, si ella es de barro o de piedra.

118- Epístola sobre la costumbre.

119- Epístola sobre el aumento de la temperatura y la causa de ello.

120- Epístola sobre la nieve y lo supuesto por algunos ignorantes de que da sed.

121- Epístola sobre la causa de que se estrechen los ojos en la luz y se dilaten en la oscuridad.

122- Libro de los alimentos malos.

123- Sobre que enfermedades fáciles tienen partes difíciles de

diagnosticar por causa de las oscuridades en algunas de ellas.

124- Sobre la antigüedad de los cuerpos (celestes) y su novedad.

125- Sobre la causa de que alguna gente abandone el médico.

126- Epístola sobre las enfermedades difíciles.

127- Sobre que el médico hábil no puede curar la totalidad de las enfermedades.

128- Sobre las enfermedades mortales.

129- Epístola sobre el arte de la medicina, su descripción y sus especialidades.

130- Epístola de porqué se tornan<sup>2</sup> los médicos ignorantes y las mujeres en la ciudad a la mayoría de los sabios.

131- Libro de los brocados sobre la medicina según el método de los principios.

---

<sup>2</sup>- Debiera de ser "porqué no se tornan".

132- Del examen del médico.

133- Tratado sobre lo que es posible corregirse en la astrología según la opinión de los filósofos naturales y quienes de entre ellos dijeron que las esferas son vivientes.

- ١- كتاب البرهان ، مقالتان.
- ٢- كتاب الطبّ الروحانيّ.
- ٣- كتاب في أنّ لسان خاتقا حكيما.
- ٤- كتاب سمع الكيان ، مقالة.
- ٥- كتاب ايساغوجي و هو اممدخل الى المنطق.
- ٦- كتاب جبل معاني قاطيغورياسز.
- ٧- كتاب جمل معاني أنالوطيقا اولى الى تمام القياسات الاحملية.
- ٩- كتاب هيئة العالم.
- ١٠- كتاب الردّ على من استقلّ بفصول الهندسة.
- ١١- كتاب اللذة ، مقالة.
- ١٢- كتاب السبب في قتل ربح السموم ، مقالة.
- ١٣- كتاب فيما جرى بينه و بين سيس المناني.
- ١٤- كتاب الخريف و الربيع.
- ١٥- كتاب الفرق بين الرؤيا المُنذِرة و بين سائر ضروب الرؤيا.
- ١٦- كتاب الشكوك على جالينوس.
- ١٧- كتاب كيفيات الأبصار.
- ١٨- كتاب الردّ على الناشي في نقضه الطبّ.
- ١٩- كتاب في أنّ صناعة الكيمياء الى الوجوب أقرب منها الى  
المتنازع.
- ٢٠- كتاب المنصوريّ في الطبّ ، عشر مقالت.
- ٢١- كتاب الحاوي في الطبّ و يسمى الجامع الحاصر لصناعة



الطب اثنا قسما.

٢٢- كتاب فى ادراك ما بقى من كتب جالينوس ممّا لم يذكره حُنين و آ جالينوس ممّا لم يذكره حُنين ولا جالينوس فى فهرسته ، مقالة.

٢٣- كتاب فى أنّ الطين الممتقت به فيه منافع ، مقالة.

٢٤- كتاب فى أنّ الحُمىة المُفْرِطة تضر بالأبدان.

٢٥- كتاب فى الأسباب المُمَيِّلة لقلوب الناس عن أفاضل الأطباء الى أخسائهم.

٢٦- كتاب فيها يقدم من الفواكه و الأعذية و ما يؤخر.

٢٧- كتاب الردّ على أحمد بن الطيب فيما رده على جالينوس من أمر الطعم المر.

٢٨- كتاب الردّ على المِسم عىّ المذكلم فى رده على أصحاب الهيولى.

٢٩- كتاب الردّ على جرير الطيب فيما خالف فيه من أمر التوت الشامى يعقب البَطِيخ.

٣٠- كتاب الخ و الم و الزمان و المكان.

٣١- كتاب تفسير كتاب انابو الى فرفورىوس فى شرح مذهب أرسطوطاليس فى العلم الملهى.

٣٢- كتاب الصغير فى العلم الملهى.

٣٣- كتاب الى أبو القاسم البلخى فى الزيادة على جوابه و على جواب هذا الجواب.

٣٤- كتاب الهىولى المُطلقة و الجزئية.

٣٥- كتاب الردّ على أبو القاسم البلخى فى نقضه المقالة الثانية فى العلم الملهى.

- ٣٦- كتاب الحصى فى الكلى و المثانة.
- ٣٧- كتاب الجُدري والحَصبة.
- ٣٨- كتاب الأدوية الموجودة ذكّل مكان.
- ٣٩- كتاب الطب الملوّكى.
- ٤٠- كتاب التقسيم و التشجير.
- ٤١- كتاب اختصار النبض الكبير لجالينوس.
- ٤٢- كتاب الردّ على الجاحظ فى نقض الطبّ.
- ٤٣- كتاب مناقضة الجاحظ فى كتابه فى فضل الكـم.
- ٤٤- كتاب الفالج.
- ٤٥- كتاب اللقوة.
- ٤٦- كتاب النقرس و العرق المذنب.
- ٤٧- كتاب هيئة العين.
- ٤٨- كتاب الحشيشين.
- ٤٩- كتاب هيئة القلب.
- ٥٠- كتاب هيئة الصماخ.
- ٥١- كتاب أوجاع المفاصل كب فصـ.
- ٥٢- كتاب أقرباذين.
- ٥٣- كتاب انتقاد و التحرير على المعتزلة.
- ٥٤- كتاب فى الخيار المرّ.
- ٥٥- كتاب سبب وقوف الأرض فى وسط السما.
- ٥٦- كتاب فى أنّ الجسم محرّك من ذاته و أنّ الحركة منه طبيعية.
- ٤٧- كتاب نقض الطب الروحانى.
- ٥٨- كتاب فى أنّه أـ يمكن العالم أن يكون لم يزل على مثال ما يشاهد.

- ٥٩- كتاب فى أن الحركة ليست مريثة بل معلومة.
- ٦٠- كتاب فى شكوك عتى برقلس.
- ٦١- كتاب تقسيم الأمراض و علاجاتها.
- ٦٢- كتاب تفسير كتاب فلوطرخس فى تفسير كتاب طيماؤس.
- ٦٣- كتاب نقضه على سهيل البلخي فيما ناقضه به فى الذة.
- ٦٤- كتاب فى العلة التى يحدث لها الورم من الزكام فى رؤس بعض الناس.
- ٦٥- كتاب التلطف فى ايصال العليل الى بعض شهواته.
- ٦٦- كتاب العلة فى السباع و الهوام.
- ٦٧- كتاب الرد على ابن اليمان فى نقضه على المسمعى فى الهيولى.
- ٦٨- كتاب النقض على الكيال فى امامة.
- ٦٩- كتاب نقض كتاب التدبير.
- ٧٠- كتاب اختصار كتاب خالينوس فى حيلة البر.
- ٧١- كتاب تلخيصه لكتاب العلل و الأعراض.
- ٧٢- كتاب تلخيصه لكتاب المواضع الآلمة.
- ٧٣- كتاب نقض النقض على البلخي فى العلم الهوى.
- ٧٤- كتاب رسالته فى قطر المبع.
- ٧٥- كتاب فى السيرة الفاضلة.
- ٧٦- كتاب فى جواهر الأجسام.
- ٧٧- كتاب فى وجوب الأدعية.
- ٧٨- كتاب الحاصل فى العلم الهوى.
- ٧٩- كتاب دفع مضار الأغذية.
- ٨٠- كتاب رسالة فى العلم الهوى لطيفة.

- ٨١- كتاب فى الة جذب حجر المغناطيس.
- ٨٢- كتاب الرد على سهيل فى اثبات المعاد.
- ٨٣- كتاب فى أن النفس ليست بجسم.
- ٨٤- كتاب النفس الصغير.
- ٨٥- كتاب ميزان العقل.
- ٨٦- كتاب فى السكر ، مقالتان.
- ٨٧- كتاب القولنج ، مقالة.
- ٨٨- كتاب تفسير كتاب تفسير جالينوس لفصول بقراط.
- ٨٩- كتاب الفصول و يسمى المرشد.
- ٩٠- كتاب فى اشفاق على أهل التحصيل من المتكلمين و المذنبين.
- ٩١- كتاب فى الجنة و عـجها.
- ٩٢- كتاب نقض كتاب الوجود المنصور بن طلحة.
- ٩٣- كتاب ما يدعى من عيوب الأوليا.
- ٩٤- كتاب فى آثار امام الفاضل المعصوم.
- ٩٥- كتاب فى الأوهام و الحركات و العشق.
- ٩٦- كتاب فى استفراغ المحمومين قبل النضج.
- ٩٧- كتاب فى امام و المأموم المـجـين.
- ٩٨- كتاب شروط النظر.
- ٩٩- كتاب خواص التـمـيد.
- ١٠٠- كتاب الآرا الطبيعية.
- ١٠١- كتاب ترتيب أكل الفواكه.
- ١٠٢- كتاب خطأ غرض الطبيب.
- ١٠٣- كتاب ما يعرض فى صناعة الطب.
- ١٠٤- كتاب صفة مداد معجو أ نظير له.

- ١٠٥- كتاب فِعل الأَثْيَيْنِ.
- ١٠٦- ... فى الشعر.
- ١٠٧- قصيدة فى العظة اليونانية.
- ١٠٨- رسالة فى الجبر.
- ١٠٩- رسالة فيما أ يلصق ممَّا يُقَطَّعُ من البدن.
- ١١٠- رسالة فى تعطيش السمك و العلة فه.
- ١١١- رسالة فى تدبير المِا و الثلج.
- ١١٢- رسالة فى غروب الشمس و الكواكب.
- ١١٣- رسالة فى أنه أ يوجد شراب يفعل فِعل الشراب الصحيح فى البدن.
- ١١٤- رسالة فى المنطق.
- ١١٥- رسالة فى أنه أ تصوُّر تمن أ رياضة له بالبرهان أنَّ الأرض كرية.
- ١١٦- رسالة فى استدارة الكوكب.
- ١١٧- رسالة فى كيفية النحر.
- ١١٨- رسالة فى البحث عن الأرض الطبيعية هى الطين أم الحجر.
- ١١٩- رسالة فى العادة.
- ١٢٠- رسالة فى العطش و زيادة الحرارة لذلك.
- ١٢١- رسالة فى الثلج وقول بعض الجهال أنه يُعْطَشُ.
- ١٢٢- رسالة فى عمة ضيق الناظر فى النور و توسعه فى الظلمة.
- ١٢٣- كتاب أطعمة المرضى.
- ١٢٤- كتاب فى أنَّ العلل اليسيرة أعسر تعرفا من الغليظة فى بعضها.
- ١٢٥- كتاب فى قدم الأجسام و حدوثها.

- ١٢٦- كتاب فى أنّ بعض الناس ترك الطيب.
- ١٢٧- رسالة فى العلل المُشكلة.
- ١٢٨- كتاب فى أنّ الطيب الحاذق أ يقدر على ابرأ جميع العلل.
- ١٢٩- كتاب العلل القاتلة.
- ١٣٠- رسالة فى صناعة الطب و وصفها و تمييزها.
- ١٣١- رسالة لِم صار جُهَّال الأطباء و النساء فى المدن أكثر من العلماء.
- ١٣٢- كتاب المشجر فى الطب عتى سبيل كَنَّاش.
- ١٣٣- كتاب فى امتحان الطيب.
- ١٣٤- مقالة فيما يمكن أن يُستدرك فى أحكام النجوم عتى رأى الفسفة
- الطبيين و من لم يقل منهم أنّ الكواكب أحياء.

APENDICE IV  
CATALOGO DE LAS OBRAS DE ABŪ  
BAKR AL-RĀZĪ SEGUN IBN ABĪ  
UṢAYBĪ<sup>c</sup>A

## IBN ABĪ UṢAYBĪ<sup>1</sup>.

1- Libro al-Ḥāwī (Continens). Es el más notable de sus libros y de los más importantes en el arte de la medicina. Reune en él todo lo que se encuentra disperso acerca de la mención de enfermedades y sus tratamientos de todos los libros de medicina antiguos y de los producidos después de ellos hasta su tiempo. Y atribuye a todo(s) ello(s) la genealogía de sus autores. Esto es con lo que al-Rāzī termina y no

---

<sup>1</sup>- Ibn Abī Uṣaybī'a nació en el año 600/1203 y murió en el 668/1270. Las ediciones árabes consultadas para la traducción del presente catálogo de las obras de al-Rāzī no siempre se ponen de acuerdo sobre el orden o el número de obras que componen dicho catálogo, por lo que nos hemos visto en ocasiones a elaborar un catálogo casi propio que juzgamos el más ecuánime entre las diversas opciones. Las ediciones árabes son las siguientes:

- IBN ABĪ UṢAYBĪ<sup>1</sup>: *‘Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā*. El Cairo, 1882, Vol.I, pp.309-321.

- IBN ABĪ UṢAYBĪ<sup>1</sup>: *‘Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā*. ed. Nizār Ridā, Beirut, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1965.

- RANKING, G.S.: "The life and works of Rhazes (Abū Bakr Muḥammad Bin Zakarīyya ar-Razī)". *Congreso Internacional de Medicina*, Londres, 1914, pp.240-268. En esta edición aparece también una traducción latina debida a Salomon Negri. Salomon Negri (Sulaimān Alsadī) fue un sacerdote de la iglesia griega que murió en el año 1729. Su *Vitae et Opera Med. Arab* es una traducción latina del *‘Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā*.



se extendió en mayores precisiones en éste libro.

2- Libro de las pruebas, dos capítulos, el primero de 70 partes y el segundo en 20 partes.

3- Libro de la medicina espiritual, conocido también como medicina de las almas, su meta en él es la reforma de las costumbres del alma. Tiene veinte partes.

4- Acerca de que el hombre tiene un creador magistral que es sabio, y acerca de ello están las pruebas de la anatomía y la sutilidad de los miembros que muestran que la naturaleza del hombre no puede darse por casualidad.

5- Libro llamado de la Física cuyo fin es ser una introducción a la ciencia de la naturaleza y una ayuda para los seguidores del conocimiento de los sentidos dispersos en los libros de física.

6- Libro Isagoge, que es la introducción a la lógica. Reune los significados de las *Categorías*. Suma los significados del *De Interpretatione*. Reune los significados de los *Analíticos Primeros* hasta la totalidad de los silogismos.

7- De la forma de el mundo. Su fin es mostrar que la tierra es esférica y que ella está en el centro de el firmamento y posee dos polos sobre los que rota. Y que el sol es mayor que la tierra y la luna menor que esta. Y lo que se sigue de este argumento.

8- Acerca de el uso de la insigne geometría, de las características de la geometría y sobre ello se muestran sus medidas, su utilidad y se opone a aquellos que la elevan por encima de su valor.

9- Tratado sobre la causa por la que mata el viento simum a la mayoría de los animales.

10- Sobre lo que ocurrió entre él y Sīs<sup>2</sup> el maniqueo, se relatan los errores de sus pasajes y la imperfección de sus normas. En siete debates.

11- Sobre el placer. Su fin en él es mostrar que se encuentra en la tranquilidad.

12- Tratado sobre la causa de que el otoño es enfermante y el invierno es lo contrario, siendo así por que el sol en estos dos tiempos

---

<sup>2</sup>- Sinnitius.

está (describiendo) un círculo. Lo compuso para algunos secretarios.

13- Sobre la diferencia entre los sueños premonitorios y los otros géneros de sueños.

14- De las dudas y contradicciones que hay en los libros de Galeno.

15- Sobre la cualidad de la visión, en él demuestra que la visión no tiene lugar por un rayo (de luz) que sale desde el ojo, y destruye en él otras figuras de Euclides sobre óptica.

16- Sobre la refutación de al-Nāšī<sup>3</sup> sobre diez cuestiones con las que quiso destruir la medicina.

17- Sobre el dolor de las articulaciones, la gota y el nervio ciático. Se encuentra en 22 capítulos.

18- Otro libro pequeño sobre la artritis.

---

<sup>3</sup>- Abū-l-<sup>c</sup>Abbās ibn Širšīr; véase biografía.

19- Doce libros sobre el arte médico:

- a) Primero: introducción a la doctrina.
- b) Segundo: introducción a las demostraciones.
- c) Tercero: de las pruebas.
- d) Cuarto: de la dieta.
- e) Quinto: de la prohibición.
- f) Sexto: de el elixir, en diez capítulos.
- g) Séptimo: de la dignidad de el arte (médico) y su mérito.
- h) octavo: de la organización.
- i) noveno: de las dietas.
- j) décimo: de las pruebas y ejemplos de enigmas.
- k) undécimo: del amor.
- l) duodécimo: de la técnica.

20- De las piedras, en él se muestra la explicación del objeto de ésta obra.

21- De los misterios.

22- Libro del misterio de los misterios.

23- De la clasificación.

24- Epístola de la propiedad.

25- Libro de la piedra dorada.

26- De los mensajes reales.

27- Refutación contra al-Kindī<sup>4</sup> en su *Introducción al arte de la alquimia sobre lo imposible*.

28- Acerca de que la dieta excesiva y la precipitación hacia los remedios y la reducción de los alimentos no preservan la salud pero si traen enfermedades.

29- Tratado acerca de que los médicos ignorantes constriñen a los enfermos con las prohibiciones de sus deseos y que no hay en los hombres mayor mal que la ignorancia y la temeridad.

30- De la conducta de los sabios.

31- Tratado acerca de que el lodo es portador de utilidades.

---

<sup>4</sup>- El Filósofo de los árabes.

Compuesto para Abī Ḥāzim al-Qāḍī<sup>5</sup>.

32- Tratado de la viruela y el sarampión. En 14 capítulos.

33- Tratado sobre el cálculo en los riñones y en la vejiga.

34- Libro para aquellos que no les asiste un médico, y es su objeto explicar las enfermedades, extenderse en (esta) cuestión, y contar en él la causa de la enfermedad, y que puede curarse con medicamentos existentes (presentes en todo lugar). Se conoce también este libro como *Libro de la medicina de los pobres*.

35- Libro de los medicamentos existentes en todo lugar. Menciona en él medicinas necesarias al médico hábil (sin ninguna otra droga) cuando incorpora a ellas lo que encuentra en las cocinas y casas.

36- Acerca de la refutación contra al Ḥāziz<sup>6</sup> sobre los defectos del arte de la medicina.

---

<sup>5</sup>- No hemos podido localizar a este personaje.

<sup>6</sup>- Se trata del célebre polígrafo de Basora autor del *Libro de los animales* o del *Libro de los avaros*; m.869.

37- Sobre las contradicciones de al-Ŷāḥiz en su libro *sobre metafísica* y lo que de erróneo hay en él contra la filosofía.

38- De la división y de la ramificación. Cuenta en él la división de las enfermedades, sus causas y su cura, con explicación y aclaración para la división y la separación.

39- Libro de la medicina Real. Sobre las causas y curaciones de todas las enfermedades por los alimentos: ocultos los medicamentos en los alimentos donde no separados de ellos no dan asco al enfermo.

40- De la parálisis.

41- De la parálisis facial.

42- Sobre la forma de el ojo.

43- Sobre la forma de el hígado.

44- Sobre la forma de los testículos.

45- Sobre la forma de el corazón.

- 46- Sobre la forma de el conducto auditivo.
- 47- Sobre la forma de los compuestos farmacológicos.
- 48- Sobre la crítica y composición contra los mu<sup>c</sup>tazilíes.
- 49- Sobre el mejor amargo.
- 50- Sobre la propiedad de la nutrición; y es la suma de los medicamentos minerales.
- 51- Sobre la importancia de los medicamentos compuestos.
- 52- Sobre las propiedades de las cosas.
- 53- Gran libro sobre la materia prima.
- 54- Sobre la causa de estar la tierra en el centro del orbe celeste en rotación.
- 55- Sobre la refutación de *la medicina espiritual* de al-Ŷamān<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup>- Abū Bakr Muḥammad b. al-Yamān; m.268.



- 56- Sobre que el mundo no puede ser sino porque damos fe de él.
- 57- Sobre el movimiento primero de lo físico.
- 58- Sobre el movimiento que no es visible sino pensado.
- 59- Tratado sobre que para lo corporal hay un movimiento propio y que es movimiento primero de lo físico.
- 60- Qasida sobre asuntos lógicos.
- 61- Qasida sobre teología.
- 62- Qasida sobre la exhortación griega.
- 63- De las esferas y los espacios; compendio.
- 64- Sobre la causa por la que se elimina la sed violenta con la comida y en ocasiones con la dieta.
- 65- Sobre la reducción de fracturas, de como mitigarse el dolor y que los indicios en ello son el calor y el frío.

66- Discurso sobre las causas por la que los corazones de las gentes se apartan de llos mejores médicos hacia los peores de ellos.

67- Discurso sobre que procede antes de las comidas y de las frutas y que debe posponerse a ellas.

68- Discurso sobre la refutación contra Aḥmad ibn al-Tayyib al-Sarajī<sup>8</sup> sobre su refutación contra Galeno acerca de el gusto amargo.

69- Sobre la refutación contra al-Mismaʿī el mutakallimí acerca de su refutación contra unos partidarios de la materia prima.

70- Sobre el espacio y el tiempo y sobre el vacío y lo lleno, y ambos constituyen el lugar.

71- Discurso en el que muestra el yerro de Jarīr el médico<sup>9</sup> acerca de su desaprobación del consejo de el príncipe Aḥmed b.Ismail sobre la toma de la mora negra tras el melón en determinados casos y aclaración de su disculpa en hacerlo así.

---

<sup>8</sup>- M.286/899. Fue mandado ejecutar por el califa Al-Muʿtazid acusado de herejía.

<sup>9</sup>- Véase biografía.

72- Sobre la refutación del libro a *Anebo* de Porfirio en comentario de las opiniones de Aristóteles sobre teología.

73- Sobre teología.

74- Sobre la materia prima absoluta y la particular.

75- Libro a Abī al-Qāsim al-Baljī<sup>10</sup>. Complemento contra su réplica y respuesta de esta contestación.

76- Libro sobre teología según la opinión de Platón.

77- Sobre la refutación contra Abī al-Qāsim al-Baljī acerca de que se contradice en dos discursos de su *libro sobre teología*.

78- Sobre la prueba del oro y de la plata y la balanza natural.

79- Sobre la constancia en la sabiduría.

80- Sobre la disculpa de quienes juegan al ajedrez.

---

<sup>10</sup>- Véase biografía.

- 81- Sobre la sagacidad en el juego del tric-trac (nard).
- 82- Sobre la fuerza del icneumón.
- 83- Sobre que existe para el mundo un creador sabio.
- 84- Sobre el coito, en el que explica los temperamentos, las utilidades del coito y sus perjuicios.
- 85- Libro complemento -que es su ampliación- sobre el coito.
- 86- Libro al-Mansūrī, compuesto para el príncipe Mansūr b. Ishāq b. Ismaʿīl b. Aḥmad<sup>11</sup>, señor del Jurasán; en él se lleva a cabo resumida y concisamente la suma total y universal de las informaciones del arte médico y su práctica. Consta de diez capítulos.
- 1) Sobre la introducción a la medicina y sobre la forma de los miembros y su disposición.
  - 2) Sobre el conocimiento del temperamento de los cuerpos y de sus formas, los componentes que predominan en ellos e indicaciones breves reunidas de la fisionomía.
  - 3) Sobre la fuerza nutricia de los alimentos y los

---

<sup>11</sup>- Véase biografía.

medicamentos.

- 4) Sobre la conservación de la salud.
- 5) Sobre el atavío.
- 6) Sobre la dieta de los viajeros.
- 7) Suma y colección sobre el arte de la reducción de fracturas, heridas y úlceras.
- 8) Sobre los venenos y los reptiles.
- 9) Sobre las enfermedades que acaecen desde la punta de la cabeza hasta el pie.
- 10) Sobre las fiebres y lo que se sigue de ellas, que es necesario para su conocimiento y determinación de su cura.

87- Discurso añadido al *Libro al-Manşurî*, y es sobre las cosas naturales.

88- Libro colección, llamado compendio del arte médico; es su fin en este libro reunir lo que cae bajo ello y lo que se sigue de los libros de medicina antiguos o modernos en un sólo lugar. Está dividido en doce partes.

- 1) Sobre la conservación de la salud y la curación de las enfermedades, lesiones, reducción de fracturas y sus curas.

2) Sobre las facultades de los alimentos y los medicamentos y lo que se precisa de la dieta en medicina.

3) Sobre los medicamentos compuestos, en ella cuenta lo que se necesita de ellos para alcanzar antídotos.

4) Sobre para lo que necesita la medicina la pulverización de los medicamentos, su combustión, su aireo, su lavado y la obtención de su poder, su conservación y la medida de la duración de todos los medicamentos y otras cosas de este mismo tipo.

5) Sobre farmacopea. En ella está la descripción de los medicamentos, su color, gusto y olor, sus yacimientos, sus excelencias, sus males y similitudes.

6) Sobre los sucedáneos; cuenta en ella que sustituye a todo remedio o alimento si este no se halla.

7) Sobre la interpretación de los nombres, pesos y medidas que tienen los fármacos, designación de los miembros y de los remedios en griego, siríaco, farsi, hindú y árabe, según los libros llamados Šaqšamahī.

8) Sobre la disección anatómica y uso de los miembros.

9) Sobre las causas de lo natural en el arte médico. Su objeto en él es mostrar las causas de las enfermedades por motivos naturales.

10) Introducción al arte de la medicina. Consta de dos discursos: el primero de ellos sobre las cosas naturales y el segundo sobre los principios de la medicina.

11) Suma de curas, prescripciones y otras cosas similares.

12) Enmienda de los libros de Galeno que no menciona Hunayn ni están en el catálogo de Galeno.

Afirmo (y digo que): esta división citada no es de su libro conocido como el *Ḥawī* ni es la división del *De la enfermedad*<sup>12</sup>, y puede que sean borradores de un libro anterior que Rāzī después terminó, y sería una compilación según este orden y se consideraría un libro único; hasta hoy no he visto copia de este libro ni noticias anteriores de que se viese.

89- Libro de lo excelente en medicina. Este libro es suma de los libros a él atribuidos, se da a conocer lo que hay en ellos y se reúne, siendo un libro estupendo. Ha incluido en él su autor la cita de las enfermedades y sus curas, la elección de sus tratamientos, rematado de los que son y los mejores de ellos. La mayoría de lo que en él se encuentra es trasladado de el *libro de la división y de la ramificación* de al-Rāzī, y de *la colección* de b.Murrābīm<sup>13</sup>. Todo lo que en él está es

---

<sup>12</sup>- Tal vez se trate de el al-Manṣūrī.

<sup>13</sup>- Serapión.

del discurso de al-Razi, pues está al comienzo: "Dijo Muḥammad". Al-Amīn al-Dawlat ha dicho en el *k. al-fajr* que el dicho Muḥammad es el conocido como al-Ḥasan el médico de al-Muqtadir, el cual era un médico de Bagdad muy versado en la ciencia médica y su casa era hogar de la medicina. Tuvo tres hermanos, uno de ellos oculista hábil de nombre Sulaimān, otro fue un médico de menor reputación llamado Hārūn, el tercero fue un gran farmacéutico de gran renombre en su profesión en Bagdad. Escribió un maravilloso libro *kunnāš* (colección) sobre sus experiencias, que es, sin embargo, muy raro salvo en Bagdad.

90- Sobre la causa por la que cuando se corta del cuerpo una parte de manera que se separe de él, aunque sea pequeña, ya no puede unirse por medio de la cirugía, pero si las heridas son grandes sí se puede.

91- Epístola sobre el agua refrigerada sobre la nieve y la refrigerada sin poner nieve en ella, y de aquella que hierve y luego se enfría en el hielo y la nieve.

92- Sobre la causa por la que el pescado fresco da sed.

93- Epístola sobre que no existe el vino sin alcohol: en ella



observa todos los efectos del vino alcohólico en el cuerpo.

94- Sobre las señales de la felicidad del Estado.

95- Sobre la excelencia de la vista sobre el resto de los sentidos.

96- Epístola acerca de que la puesta del sol y del resto de los astros así como de su salida sobre nosotros no es a causa del movimiento de la tierra sino al movimiento del firmamento.

97- Sobre lógica. Cuenta en él la totalidad de lo que es necesario para ella con expresiones de los mutakallimés.

98- Sobre la abrogación de la opinión de quienes imaginan que los astros no son perfectamente esféricos y otros similares.

99- Sobre que no se puede imaginar alguien sin ejercitar para ello con pruebas que la tierra sea redonda y que la gente se encuentra alrededor de ella.

100- Epístola en que estudia la tierra natural y si esta es de barro o de piedra. Incluida en el *Sama'a-l-kiyān*.

101- Libro en el que declara la constitución (de los cuerpos) de doble género y otras cosas tales.

102- Tratado sobre el hábito, el cual llega a ser natural.

103- Tratado sobre la utilidad en los extremos de los párpados perpetuos<sup>14</sup>.

104- Tratado sobre la causa por la que la mirada se estrecha en la luz y se amplía en la oscuridad.

105- Tratado sobre la causa por la que estiman los ignorantes que la nieve da sed.

106- Tratado sobre la causa por la que la nieve abrasa y ciega.

107- De los alimentos de los enfermos.

108- Tratado en el que dirime la superioridad en el debate sobre los afirmadores del acaecimiento de los cuerpos en el tiempo contra los

---

<sup>14</sup>- Debe leerse "del parpadear perpetuo" o "del continuo parpedear".

sostenedores de su eternidad.

109- Sobre que algunas enfermedades sencillas son más difíciles de diagnosticar y de curar que otras enfermedades (más complicadas).

110- De la causa por la que el vulgo vitupera a los médicos hábiles.

111- Epístola sobre la causa de la dificultad y excusa de el médico.

112- Epístola sobre las enfermedades mortales por su gravedad y las mortales por su repentina aparición y que no puede el médico corregirlas y su excusa en ello.

113- Epístola sobre que el médico hábil no tiene la capacidad para curar todas las enfermedades pues eso no está en lo posible ni en el arte de Hipócrates. Es, sin embargo, digno de alabanza lo que se ensalza de el médico y se loa, ya que es magnífico el arte médico y distinguido aunque él no pueda sobre todas las enfermedades a pesar de ser un adelantado de las gentes de su país y de su época.

114- Epístola sobre que un trabajador tomado totalmente por el

trabajo está perdido para la mayor parte de las profesiones, salvo en medicina particularmente, y la causa por la que los médicos más ignorantes, la gente común y las mujeres en las ciudades tienden a tener más éxito en la curación de algunas enfermedades que los (buenos) doctores, y la excusa de los médicos para ésto.

115- Del examinador en medicina según un método clásico.

116- Sobre que el alma no es corpórea.

117- Sobre los siete planetas y sobre la sabiduría.

118- Epístola a al-Ḥasan b. Muḥārib al-Qummi<sup>15</sup>.

119- El pequeño libro sobre el alma.

120- El gran libro sobre el alma.

121- Tratado sobre la causa por la que Abī Zayd al-Balji<sup>16</sup> se resfría en la estación de la primavera cuando aspira el olor de las rosas.

---

<sup>15</sup>- Véase biografía.

<sup>16</sup>- Véase biografía.

122- Epístola sobre la aflicción del médico y como conviene que sea su estado espiritual, su estado corporal y su educación.

123- Epístola sobre la cantidad de lo que puede ser corregido de las disposiciones de los astros según la opinión de los filósofos naturales y quienes de ellos niegan que los astros estén vivos y que puedan, según su opinión, disponer de tal vida.

124- Sobre la causa por la que el comienzo del sueño en la cabeza es en alguna gente semejante al resfriado.

125- De las dudas contra Proclo.

126- Explicación de un libro de Plutarco sobre el Timeo.

127- Sobre la causa de la creación de las fieras y de los reptiles.

128- Perfeccionamiento de lo que falta a los afirmadores de la materia prima.

129- Sobre que la disputa existente entre los materialistas y los monoteístas sobre la causa del origen del mundo es únicamente posible

por causa de la insuficiente distinción entre la causa y la acción. Una parte de el libro es contra los y otra contra los defensores de la eternidad de el mundo.

130- Sobre su refutación contra Alī b.Šahīd al-Balī<sup>17</sup> acerca de que él se contradice en las cuestiones de el placer.

131- Sobre el ejercicio.

132- Libro en refutación contra la medición en el imamato.

133- Sobre que no es posible estar tranquilo y que se separe (en movimiento) al mismo tiempo.

134- Libro añadido de el *libro de Plutarco*.

135- Refutación de el *libro de la dieta*.

136- Compendio del *Libro de la técnica para sanar* de Galeno.

137- Compendio del *Gran libro sobre el pulso* de Galeno.

---

<sup>17</sup>- Véase biografía.

138- Exposición del *Libro de la enfermedad y los accidentes* de Galeno.

139- Exposición del *Libro del dolor de los miembros* de Galeno.

140- Recensión contra los mu<sup>c</sup>tazilíes.

141- Refutación del libro de al-Baljī de *teología* y contestación a él.

142- Libro acerca de que se da lo inmóvil y continuo y no es posible que se de lo móvil y continuo (unido) sin cesar.

143- Epístola acerca de que el diámetro del cuadrado no es conmensurable sin geometría.

144- Sobre la compasión de los mutakallimíes por la filosofía, y su propósito es mostrar la opinión de los filósofos sobre teología para proteger al lector con ello de la acción contra ellos.

145- Sobre la conducta preferible y la conducta de las gentes de la ciudad ideal.

146- Sobre la necesidad de la plegaria y las demandas.

147- Libro de la suma. Su fin en él es lo que es obtenido por el camino de la teología por la vía de la aplicación y de la demostración.

148- Epístola de la teología sutil.

149- De las utilidades de los alimentos y del rechazo de sus daños, se compone de dos tratados: cuenta en el primero de ellos lo que hay que rechazar de perjuicio de los alimentos en todo momento, en todo temperamento y en toda circunstancia; y en el segundo habla del empleo de los alimentos y rechazo de las indigestiones y sus daños. Lo compuso para el príncipe Abī al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī.

150- Libro para ʿAlī b. Šahīd al-Balī<sup>18</sup> sobre la confirmación de la vida eterna, su objeto en él es la crítica contra quienes dicen falsedades de la vida eterna, y prueba que hay una vida eterna.

151- De la causa por la que atrae la piedra del imam al hierro y que sobre esto se hacen muchos discursos vacuos.

---

<sup>18</sup>- Véase biografía.



152- El gran libro sobre el alma.

153- El pequeño libro sobre el alma.

154- Libro de la balanza de el intelecto.

155- Sobre la bebida emborrachadora.

156- Tratado sobre el oximiel, sus utilidades y sus perjuicios.

157- Sobre el cólico.

158- Tratado sobre el cólico inflamatorio y es conocido como el libro pequeño sobre el cólico.

159- Explicación de un libro de Galeno sobre los aforismos de Hipócrates.

160- Sobre el picor, su cura y su explicación.

161- Sobre la refutación de el *Libro de la Física* para Mansur b.

Talḥat.

162- Libro en el que quiere mostrar lo que se afirma de los vicios de los profetas y hombres santos. Afirmino que este libro ha sido compuesto -y Dios lo sabe- por algunos malvados enemigos de al-Rāzī que a él se lo atribuyeron. No hay de quienes hayan visto este libro u oído de él que opine esto de al-Razī, pues está por encima de que se engatuse con este asunto aunque se clasifique en este sentido algún escrito de él, de modo que alguna de las críticas de al-Razī son por el contrario de infieles como ʿAli b.Radwān el Egipcio y otros, llamando a este libro como si fuera un libro de al Rāzī: *Sobre los castigos de los profetas*.

163- Sobre la honra del imam virtuoso al-Maṣūm<sup>19</sup>.

164- Sobre el vómito de los enfermos febriles antes de la madurez.

165- Del imam y del imamato oculto.

166- De las dotes del discípulo.

---

<sup>19</sup>- Al-Maṣūm = El infalible. El Maḥdī prometido.

167- Sobre las condiciones de la visión.

168- De las opiniones sobre lo natural.

169- Del error en el propósito de el medico.

170- Poesía sobre teología.

171- Descripción de una tinta eleuctable sin parangón.

172- Interpretación de el libro de al-Ŷābar<sup>20</sup> sobre los fundamentos de la poesía.

173- Epístola sobre la composición.

174- Epístola sobre la cualidad de la gramática.

175- Epísola sobre la sed y su aumento por el calor.

176- Sobre la suma de la música.

---

<sup>20</sup>- Jābir b. Ḥaiyyān, muerto en el 776. El europeo Geber.

177- Sobre las ilusiones y los movimientos de las almas.

178- Sobre el uso del hierro y la reducción de fracturas.

179- Sobre que opiniones se creen.

180- Sobre que cosas son omitidas por los filósofos.

181- Del arcano en la sabiduría.

182- De las utilidades de los miembros.

183- De lo suficiente en medicina.

184- Sobre el nómada.

185- Compendio de los compuestos.

186- Sobre lo sano, en el que manifiesta que el compuesto es de dos clases. en cuanto al compuesto de los cuerpos diversos y en cuanto al compuesto de los cuerpos de símiles partes, y no existen realmente otros.

187- Libro para Abī al-Qāsim b. Dulf sobre la sabiduría<sup>21</sup>.

188- Libro para Abī b. Wahaban<sup>22</sup> sobre el que sólo se tiene un capítulo sobre el sol.

189- Libro para Abī al-Sāʿa<sup>23</sup> sobre la sabiduría.

190- Libro para al-Daʿī al-Uṭruṣ<sup>24</sup> sobre la sabiduría.

191- Sobre el arcano de los arcanos en la sabiduría.

192- Del arcano del médico.

193- Sobre la presencia de sangre en los vómitos violentos y suaves y su superioridad sobre otras clases de vómitos. En él demuestra que en caso de urgente necesidad nada debe impedir el seccionamiento de la vena (sangría). Compuesto para el príncipe Abī ʿalī Aḥmad b.

---

<sup>21</sup>- No hemos encontrado a este personaje.

<sup>22</sup>- No hemos podido localizar quien sea este personaje.

<sup>23</sup>- No hemos podido localizar a este personaje.

<sup>24</sup>- Un misionero ismailí que convirtió a los dailamitas al islam. Murió en el 914.

Isma<sup>c</sup>īl.

194- Del guía. Es llamado libro de las secciones.

195- Sobre que las enfermedades que no se completan (terminan), (y) las cuales no pueden explicarse ni determinarse debe el médico frecuentar estas enfermedades para el empleo de algunos ensayos beneficiosos y dar cuenta de ellas. Y de la desorientación del médico.

196- Compendio sobre la leche.

197- Discurso que tuvo lugar entre él y al-Mas<sup>c</sup>ūdī<sup>25</sup> acerca de la novedad de el mundo.

198- Introducción a la medicina.

199- Tratado sobre los gustos.

200- Tratado sobre la vitiligo alba<sup>26</sup> y la lepra.

---

<sup>25</sup>- Abū al-Ḥasan <sup>c</sup>Alī, muerto en el 956.

<sup>26</sup>- Forma benigna de lepra.

201- Del ornato de los escribas.

202- De la cura (de la enfermedad) en una hora; lo compuso para el visir Abū al-Qāsim b. ʿAbd Allah.

203- Tratado sobre las hemorroides y las fisuras en el asiento.

204- Discurso sobre las diferencias entre las enfermedades.

205- Tratado sobre el ardor existente en el pene y en la vejiga urinaria.

206- Sobre la medicina de los pobres.

207- Epístola al visir Abī al-Ḥasan ʿAlī b. ʿĪsā b. Dawud b. al-Ḥarāḥ al-Qanā i sobre las enfermedades que se dan en la superficie corporal.

208- Epístola a su discípulo Yūsuf b. Yaʿqūb<sup>27</sup> sobre los remedios del ojo, su cura y su tratamiento, así como los compuestos médicos necesarios para ello.

---

<sup>27</sup>- Véase biografía.

209- Sobre materia médica.

210- Sobre las substancias de los cuerpos.

211- Sobre su vida.

212- Tratado sobre la coriza, el catarro y el cargamiento de cabeza que impide la llegada del flujo al pecho y el viento que tapa las narices e impide la respiración por ellas.

213- Tratado sobre los sucedaneos que se utilizan en medicina y en el tratamiento, sus leyes y modo de utilización.

214- De las cualidades del maristán.

215- Tratado breve de los alimentos.

216- Tratado sobre la cuestión que el mismo propone acerca de porqué resulta escasa la totalidad de la longitud de la vida de los hombres. Lo compuso para el príncipe Abī al-ʿAbbās Ahmad b. ʿAli.

217- Tratado sobre la causa por la que mantienen los animales



calientes sus cuerpos excepto el hombre, pues cuando come se encuentra débil.

218- Tratado acerca de las cualidades.

219- Epítola sobre el ḥamām, sus ventajas y desventajas.

220- Sobre el medicamento laxante y el emético.

221- Tratado sobre la cura del ojo por operación.

١- كتاب الحاوي ، و هو أحل كتبه و اعظمها في صناعة الطب. و ذمك أنه جمع فيه كل ما وجدته متفرقاً في ذكر الأمراض و مداواتها من سائر الكتب الطبية المتقدمين، و من أتى بعدهم الى زمانه. و نسب كل شئ نقله في الى قائمته، هذا مع ان الرازي توفي و لم يفسخ له في اجل ان يحرر هذا الكتاب.

٢- كتاب البرهان، مقالتان، الأولى سبعة عشر فصلاً، و الثانية اثنا عشر فصلاً.

٣- كتاب الطب الروحاني، و يعرف ايضاً بطب النفوس، غرضه فيه اصح أخلق النفس، و هو عشرون فصلاً.

٤- كتاب في ان الانسان خالقاً متقدماً حكيماً، و فيه دمل من التشريح و مناقع اعضا تدل على ان خلق الانسان آ يمكن ان باهتفاق.

٥- كتاب سمع الكيان غرضه فيه ان يكون مدخ إلى العلم الطبيعى و مسهلاً للمتعلم لحوق المعانى المتفرقة فيه الكتب الطبيعية.

٦- كتاب يساغوجى و هو المدخل الى منطق. جمل المعاني

قاطنغورياس. جمل معاني بار يمينياس. جمل معاني انالوطيق  
 ■ دلى الى تمام القياسات الاحلية.

٧- كتاب هيئة العالم. غرضه ان يبين ان ■ رضى كرية و انها  
 فيوسط الفلك، و هو ذو قطبين يدور عليها، و ان الشمس اعظم من  
 ■ رضى و القمر اصغر منها و ما يتبع ذلك من هذا المعني.

٨- كتاب في من استعمال الهندسة من الموسومين بالهندسة، و  
 يوضح فيه مقدارها و منفعتها و يرد على من رفعها فوق قدرها.

٩- مقالة في السبب في قتل ربح السموم ■ كثر الحيوان.

١٠- كتاب في ما جرى بينه و بين سيس المناني يريه خطأ  
 موضوعاته و فساد ناموسه، في سبع مباحث.

١١- كتاب في اللذة غرضه ان يبين انها داخلية تحت الراحة.

١٢- مقالة في العلة التي لها صار الخريف ممرضاً و الربيع  
 بالضد، على ان الشمس في هذين الزمانين في مدار واحد، صنفها  
 لبعض الكتاب.

١٣- كتاب في الفرق بين الرؤيا المنذرة، و بين ستر ضروب الرؤيا.

١٤- كتاب الشكوك و المناقضات التي في كتب جالينوس.

١٥- كتاب في كيفية ابرصار يبين فيه ان ابرصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين، و ينقض فيه اشكالاً من كتاب اقليدس في المناظر.  
373

١٦- كتاب في الرد على الناشئ في مسائله العشر التي رام بها نقض الطب.

١٧- كتاب في علل مفاصل و النقرس و عرق النساء، و هو اثنان و عشرون فصلاً.

١٨- كتاب آخر صغير في وجع المفاصل.

١٩- اثنا عشر كتاباً في الصنعة.

(ا) الأول. كتاب الدخل التعليمي.

(ب) الثاني. كتاب المدخل البرهاني.

(ت) الثالث. كتاب اثبات.

(ث) الرابع. كتاب التدبير.

(ج) الخامس. كتاب الحجر.

(ح) السادس. كتاب ابر كسير عشرة ابواب.

(د) السابع. كتاب شرف الصناعة و فضلها.

(ذ) الثامن. كتاب الترتيب.

(ر) التاسع. كتاب التدابير.

(ز) العاشر. كتاب الشواهد و ذكت الرموز.

(س) الحادي عشر. كتاب المحبة.  
(ش) الثاني عشر. كتاب الحيل.

3240 كتاب [أ] أخبار يبين فيه [ب] ضاح عن الشيء الذي يكون في هذا العمل.

٢١- كتاب الأسرار.

٢٢- كتاب سر الأسرار.

٢٣- كتاب التبويب.

٢٤- كتاب رسالة الخاصة.

٢٥- كتاب الحجر [أ] صفر.

٢٦- كتاب رسائل الملوك.

٢٧- كتاب الردّ على الكندي في ادخاله صناعة الكيمياء في المتع.

٢٨- كتاب في ان الجمية المفرطة و المبادرة الى [أ] دوية و التقليل من [أ] غذية أ يحفظ الصحة بل يجلب [أ] أمراض.

٢٩- مقالة في ان جهال [أ] أطبا يشدّون على المرضى في منعهم من

شهواتهم و ان لم يكن انسان كثير مرض جهه و جزافا.

٣٠- كتاب سيرة الحكماء.

٣١- مقالة في ان الطين المقتل به فيه منافع الفها الى حازم  
القاضي.  
١٨٥

٣٢- مقالة في الجدري و الحبي، اربعة عشر باباً.

٣٣- مقالة في الحصى في الكلبي و المثانة.

٣٤- كتاب الى من أ يحضره طبيب، و غرضه ايضاح امراض، و  
توسع في القول، و يذكر فيه علة علة، و انه يمكن ان يعالج  
بالأدوية الموجودة، و يعرف ايضاً بكتاب طب الفقراء.

٣٥- كتاب ادوية الموجودة بكل مكان يذكر فيه ادوية أ يحتاج  
الطبيب الحاذق معها الى غيرها، اذ اضم اليها ما يوجد في  
المطابخ و البيوت.

٣٦- كتاب في الرد على الجاحظ في نقض صناعة الطب.

٣٧- كتاب في تناقض قول الجاحظ في كتابه في فضيلة الكم و  
ما غلط فيه على الفسفة.

٣٨- كتاب التقسيم و التشجير يذكر فيه تقاسيم الأمراض و أسبابها و علاجها بالشرح و البيان، على سبيل تقسيم و تشجير.

٣٩- كتاب الطب الملوکی في العلل و علاج الأمراض كلها بالأغذية، و دس الأدوية في الأغذية حيث أ بد منها، و ما أ يكرهه العليل.

٤٠- كتاب في الفالج.

٤١- كتاب في اللقوة.

٤٢- كتاب في هيئة العين.

٤٣- كتاب في هيئة الكبد.

٤٤- كتاب في هيئة الثنين.

٤٥- كتاب في هيئة القلب.

٤٦- كتاب في هيئة الصهاخ.

٤٧- كتاب في هيئة المفاصل أقراباذين.

٤٨- كتاب في اعتقاد و التحرير على المعتزلة.

- ٤٩- كتاب في الخيار المر.
- ٥٠- كتاب في كيفية اعتناء و هو جوامع ذكر الأدوية الحمضية.
- ٥١- كتاب في أثقال الأدوية المركبة.
- ٥٢- كتاب في خواص الشيز.
- ٥٣- كتاب كبير في الهبولي.
- ٥٤- كتاب في سبب و قوف المرض وسط الفلك على استدارة.
- ٥٥- كتاب في نقض الطب الروحاني على ابي اليمان.
- ٥٦- كتاب في ان العالم أ يكمكن ان يكون هـ على ما نشاهده.
- ٥٧- كتاب في الحركة مبدأ طبيعي.
- ٥٨- كتاب في الحركة النها ليست مرئية بل معلومة.
- ٥٩- مقالة في ان للمجسم تحريكا من ذاته و ان الحركة مباء طبيعي.
- ٦٠- قصيدة في المنطقيات.



٦١- قصيدة في العلم الملهي.

٦٢- قصيدة في العظة اليونانية.

٦٣- كتاب الكرى و مقادير مختصرة.

٦٤- كتاب في ايضاح العللة التي بها تدفع الهوام بالتغذي و مرة بالتدبير.

٦٥- كتاب في الجبر و كيف يسكن المة، و ما عفة الحرفيه البرد.

٦٦- مقالة في أسباب المحيلة لقلوب اكثر الناس عن أفاضل أطبا الى احسانهم.

٦٧- مقالة فيما ينبغي ان يقدم من امة و الفواكة و ما يؤخر منها.

٦٨- مقالة في الردّ على احمد بن الطيب السرخسي فيما رد به على جالينوس في امر الطعم المر.

٦٩- كتاب في الردّ على المسمى المتكلم في ردّه على اصحاب الهيولى.

٧٠- كتاب في المدة، و هو الزمان، و في الخـ و الماء، و هما المكان.

٧١- مقالة أبان فيها خطأ جرير الطيب في انكاره مشورته على امير أحمد بن اسمعيل، في تناول التوت الشامي على أثر البطيخ في حاله، و ايضاح غدره فيها.

٧٢- كتاب في نقض كتاب انابو الى فوريوس في شرح مذاهب ارسطوطاليس في العلم الـ.

٧٣- كتاب في العلم الـ.

٧٤- كتاب في الهوليا المطلقة و الجزئية.

٧٥- كتاب الى أبي القاسم البلخي و الزيادة على جوابه و جواب هذا الجواب.

٧٦- كتاب في العلم الـ على رأي افـطون.

٧٧- كتاب في الردّ على أبي القاسم البلخي فيها ناقض به في المقالة الثانية من كتاب في العلم الـ.

٧٨- كتاب في محنة الذهب و الفضة و الميزان الطبيعي.

- ٧٩- كتاب في الثبوت في الحكمة.
- ٨٠- كتاب في عذر من اشتغل بالشطرنج.
- ٨١- كتاب في حكمة الرد.
- ٨٢- كتاب في حيل النمس.
- ٨٣- كتاب في ان للعالم خالقاً حكيماً.
- ٨٤- كتاب في الباه يبين فيه المزايا و منافع الباه و مضاره.
- ٨٥- كتاب الزيادة التي زادها في الباه.
- ٨٦- كتاب المنصوري الفه للمير منصور بن اسحق بن اسمعيل بن أحمد صاحب خراسن و تجري فيه اختصار و ايجاز، مع جمعه الجمل و جوامع و زكت و عيون من صناعة الطب علمها و علمها، و هو عشر مقالت.
- (أ) المقالة الأولى في المدخل الى الطب و في شكل العضل و خلقها.
- (ب) المقالة الثانية في تعرف مزاج البدان و هيئتها، و خطط الغالبية عليها، و استندت و جيزة جامعة منالفراسة.
- (ت) مقالة الثالثة في قوي اغذية و ادوية.

- (ث) مقالة الرابعة في حفظ الصحة.  
 (خ) مقالة الخامسة في الزينة.  
 (ح) مقالة السادسة في يدبير المسافرين.  
 (ج) مقالة السابعة حمل و جوامع في صناعة الجبر و الجراحات و القروح.  
 (د) مقالة الثامنة في السموم و الهوام.  
 (ذ) مقالة التاسعة في امراض الحادثة من القرن الى القدم.  
 (ر) مقالة العاشرة في الحميات و ما يتبع ذلك مما يحتاج.

٨٧- مقالة أضافها الى كتاب المنوري و هي في امور الطيعية.

٨٨- كتاب الجامع و يسمى حاصر صناعة الطب، و غرضه في هذا الكتاب جمع ما وقع اليه و أدركه من كتاب طب قديم أو محدث الى موضع واحد في كل باب، و هو ينقسم اتى عشر قسماً.

- (أ) القسم الاول في حفظ الصحة و علاج امراض و الوثي و الجبر و العجات.  
 (ب) القسم الثاني في فوي مغذية و ادوية و ما يحتاج اليه من التدبير في الطب.  
 (ت) القسم الثالث في ادوية المركبة فيه ذكر ما يحتاج اليه منها على سبيل اقربادين.  
 (ث) القسم الرابع فيما يحتاج اليه من الطب في سحق ادوية و احراقها و تصعيداتها و غسلها و استخراج قواها و حفظها و

مقدار بقا كل دوا منها و ما أشبه ذلك.

(خ) القسم الخامس في صيدلية الطب، فيه صفة ادويه و ألوانها و طعومها و روائحها و معادنها و جيدها و رديها، و نحو ذلك من علل الصيدلة.

(ح) القسم سادس في ابدال، يذكر فيه ما ينوب عن كل دوا أو غذا اذا لم يوجد.

القسم السابع في تفسير السما و اوزان و المكايل التي للمعاقير، و تسمية اعضاء و ادول باليونانية و السريانية و الفارسية و الهندية و العربية على سبيل الكتب السما بشقشماهي.

(ج) القسم الثامن في التشريح و منافع اعضاء.

(د) القسم التاسع في اسباب الطبيعية من صناعة الطب، غرضه فيه ان يبين اسباب العلل باسباب الطبيعية.

(ذ) القسم العاشر في المدخل الى صناعة الطب و هو مقالتان: الاولى منها في اشياء الطبيعية، و الثانية في أوائل الطب.

(ر) القسم الحادي عشر جمل عجات و صفات و غير ذلك.

(ز) القسم الثاني عشر فيما استدركه من كتب جالينوس و لم يذكرها حنين و آ هي فهرست جالينوس.

أقول هذا التقسيم المذكور ههنا ليس هو الكتاب المعروف بالحاوي و آ هو تقسيم مرضي، و يمكن ان هذه كانت مسودات كتاب و جدت للرازي بعد موته و هي مجموعة على هذا الترتيب فحسبت انها كتاب واحد، لهذا الكتاب و آ وجدت من أخبر أنه رآه.

٨٩- كتاب الفاخر في الطب. اقول و انما اثبت هذا الكتاب في

جملة كتبه لكونه قد نسب اليه، و اشتهر انه له، و بالجملة فانه كتاب جيد قد استوعب فيه مؤلفه ذكر امراض و مداواتها و اختيار معالجاتها على اتم ما يكون و أفضله، و جمهور ما فيه منقول من كتاب التقسيم و التشجير للرازي، و من كفاش ابن مربيون و كل ما فيه من كتب الرازي، فاوله قال محمد. و لأمين الدولة بن التلميذ حاشية على هذا الكتاب و انه للرازي، قال: الذي كثيراً ما يذكره الرازي في كتاب الفاخر، قال محمد هو المعروف بالحسن طيب المقتدر كان طبيباً ببغداد ماهراً في علم الطب و كان بيته بيت الطب. و كان له ثلث اخوة أحدهم كحال حاذق يعرف بسليمان، و آخر طبيب ليس في رتبته يعرف بهارون، و الثالث صيدفي كبير الصيت ببغداد في الحرفة. و له كفاش عجيب في تجا ربيه لكنه قليل الوحود ببغداد الحروسة.

٩٠- كتاب في العلة التي لها صار متى انقطع من البدن شئ حتى يتبرأ منه انه أ يلتصق به، و ان كان صغيراً، و يلتصق به من الجراحات العظيمة القدر غير المتبرئة مما هو أعظم من ذلك كثيراً.

٩١- رسالة في الماء المبرد على الثلج، و المبرد من غير أن يطرح فيه الثلج، و الذي يغلي ثم يبرد في الجليد و الثلج.

٩٢- كتاب في العلة التي لها صار السمك الطري معطشا.

٩٣- رسالة في أنه أ يوجد شراب غير مسكر يفى بجميع أقال الشراب المسكر الحمود في البدن.

٩٤- كتاب في علامات اقبال الدولة.

٩٥- كتاب فضل العين على سائر الحواس.

٩٦- رسالة في أن غروب الشمس و سائر الكواكب عنا و طلوعها علينا ليس من أجل حركة الأرض بل من حركة الفلك.

٩٧- كتاب في المنطق، يذكر فيه جميع ما يحتاج اليه منه بالفاظ متكلمي السامع.

٩٨- كتاب في فسخ ظن من يتوهم ان الكوكب ليست في نهاية الاستدارة و غير ذلك.

٩٩- كتاب في أنه أ يتصور لمن دربة له بالبرهان ان الأرض كروية ان الناس حولها.

١٠٠- رسالة يبحث فيها عن الأرض الطبيعية، طين هي أم حجرة داخل سمع الكيان.

١٠١- كتاب يوضح فيه ان التركيب نوعان و غير ذلك.

١٠٢- مقالة في العادة و انها تكون طبيعية.

- ١٠٣- مقالة في المنفعة في اطراف الجفان دائماً.
- ١٠٤- مقالة في العلة التي من أجلها تضيق النواظر في النور و تنسم في الظلمة.
- ١٠٥- مقالة في العلة التي لها تزعم الجهال ان الثلج يعطش.
- ١٠٦- مقالة في العلة التي لها يحرق الثلج يقترح.
- ١٠٧- كتاب أطعمة المرضى.
- ١٠٨- مقالة فيما استدركه من الفصل في الكم في القائلين بحدوث الجسم، و على القائلين بقدومها.
- ١٠٩- كتاب في أن العلل اليسيرة بعضها أعسر تعرفاً و عـجـاً و غير ذلك.
- ١١٠- كتاب العلة التي لها تدم العوام أطباء الحذاق.
- ١١١- رسالة في العلل المشككة و عذر الطبيب و غير ذلك.
- ١١٢- رسالة في العلل القاتلة لعظمها، و القاتلة لظهورها بغتة مما أ يقدر الطبيب على صـحـها، و عذره في ذلك.



١١٣- رسالة في ان الطبيب الحاذق ليس هو من قدر على ابرار جميع العلل، فان ذلك ليس في الوسع و آ في صناعة أبقرط، و انه قد يستحق أن يشكر الطبيب و يمدح، و ان تعظم صناعة الطب و تشرف، و ان هو لم يقدر على ذلك، بعد ان يكون متقدماً لأهل بلده و عصره.

١١٤- رسالة في أن الصانع المتعرف بصناعته معدوم في جل الصناعات آ في الطب خاصة، و العلة التي من أجلها صار ينجح جهال أطباء و العوام و الذس في المدن في علاج بعض الأمراض أكثر من العلماء، و عذر الطبيب في ذلك.

١١٥- كتاب الممتحن في الطب على سبيل كفاش.

١١٦- كتاب في أن النفس ليست بجسم.

١١٧- كتاب في الكواكب السبعة في الحكمة.

١١٨- رسالة الى الحسن بن اسحق بن محارس القمي.

١١٩- كتاب في النفس المغترة.

١٢٠- كتاب في النفس الكبيرة.

١٢١- مقالة في العلة التي من أجلها يعرض الزكام في زييد

البليخي في فصل الربيع عند شمه الورد.

١٢٢- رسالة في محنة الطبيب و كيف ينبغي ان يكون حاله في نفسه و بدنه و أدبه.

١٢٣- رسالة في مقدار ما يمكن أن يستدرك من أحكام النجوم على رأي الفلاسفة الطبيعيين، و من لم يقل منهم أن الكواكب أحيى و ما يمكن ان تستدرك على رأي قال انها أحياء.

١٢٤- كتاب في العلة التي لها صار يحدث النوم في رؤوس بعض الناس شيها بالزكام.

١٢٥- كتاب في الشكوك على برقلس.

١٢٦- كتاب في تفسير كتاب افلوطرخس مكتاب طيماوس.

١٢٧- رسالة في على خلق السباع و الهوام.

١٢٨- كتاب في اتمام ما ناقض به القائلين نالهيولي.

١٢٩- كتاب في أن المناقضة التي بين أهل الدهر و أهل التوحيد في سبب احداث العالم، أنما جاز من نقصان السمة في اسباب الفعل، بعضه على التمادية و بعضه على القائلين يقدم العالم.

١٣٠- كتاب في نقضه على علي بن شهيد ابلخي فيما ناقضه أمر اللذة.

١٣١- كتاب في الرياضة.

١٣٢- كتاب في النقض على الكيال في الامامة.

١٣٣- كتاب في أنه أ يجوز أن يكون سكون و افتراق.

١٣٤- كتاب في اتمام كتاب افلوطرخس.

١٣٥- كتاب في نقض كتاب التدبير.

١٣٦- اختصار كتاب حيلة البر لجالينوس.

١٣٧- اختصار كتاب النبض الكبير لجالينوس.

١٣٨- تلخيص كتاب العلل و امراض لجالينوس.

١٣٩- تلخيص كتاب امراض الآلحة لجالينوس.

١٤٠- كتاب اعتقاد على أهل المعتزلة.

١٤١- كتاب في نقض كتاب ابلخي لكتاب العلم الهلي و الرد

عليه.

١٤٢- كتاب في انه يجوز ان يكون سكون و اجتماع، و أ يجوز ان يكون حركة و اجتماع لم يزل.

١٤٣- رسالة في أن قطر المربع ■ يشارك الضلع من غير هندسة.

١٤٤- كتاب في ■ شفاق على أهل التحصيل من المتكلمين بالفلسفة، و غرضه يبين مخهب الفـسفة في العلم ■ لهي لمذي القارئ بذلك عن المتحرك اليهم.

١٤٥- كتاب في السيرة الفاضلة و سيرة اهل المدينة الفاضلة.

١٤٦- كتاب في وجوب الدعا و الدعاوي.

١٤٧- كتاب الحاصل و غرضه فيه ما يحمل من العلم ■ لهي من طريق ■ خذ بالحرص و طريق البرهان.

١٤٨- رسالة لطيفة في العلم ■ لهي.

١٤٩- كتاب منافع ■غذية و دفع مضارها، و هو مقالتان يذكر في ■ولي منها ما يدفع به ضرر ■طعمة في كل وقت و مزاج و حال، و في الثانية قو■ استعمال ■غذية و دفع التخمر و مضارها ألفه للأمير ابي العباس احمد بن علي.

١٥٠- كتاب الى بن شهيد البلخي في تشييت المعاد، و غرضه فيه النقد على من أبطل المعاد، و يثبت أن معاداً.

١٥١- كتاب علة جذب حجر المغنيطيس الحديد و فيه كم كثير في الخ.

١٥٢- كتاب كبير في النفس.

١٥٣- كتاب صغير في النفس.

١٥٤- كتاب ميزان العقل.

١٥٥- كتاب في الشراب المسكر و هو مقالتان.

١٥٦- مقالة في السكجيين و منافعهم و مضارهم.

١٥٧- كتاب في القولنج.

١٥٨- مقالة في القولنج الحار و هو المعروف بكتاب القولنج الصغير.

١٥٩- كتاب في تفسير كتاب جالينوس لفصول ابقراط.

١٦٠- كتاب في الأئمة و عـجـها و تبينها.

١٦١- كتاب في نقض كتاب الوجود لمنصور بن طلحة.

١٦٢- كتاب فيما يرومه من اظهار ما يدعي من عيوب اـوليـا أقول و هذا الكتاب ان كان قد ألف، و لله اعلم، فربما أن بعض اـشـرار المعادين للرازي قد ألفه و نسبـه اليه، ليسـئ من يري ذلك الكتاب او يسمع به الظن بالرازي، و اأ فالرازي أجل من ان يحاول هذا اـمـر، و ان يصنف في هذا المعني، و حتي ان بعض من يذم الرازي بل يكفره كعلـى بن رضوان المصري و غيره يسمون ذلك الكتاب كتاب الرازي في مخاريف اـخـيـر.

١٦٣- كتاب في آثار اـمـام الفاضل المعصوم.

١٦٤- كتاب في استفراغ المحمومين قبل النضج.

١٦٥- كتاب اـمـام و الأموم اللقيين.

١٦٦- كتاب خواص التـمـيـذ.

١٦٧- كتاب شروط النظر.

١٦٨- كتاب الآرا الطبيعية.

- ١٦٩- كتاب خطأ غرض الطبيب.
- ١٧٠- أشعار في العلم ■لي.
- ١٧١- صفة مداد معجون أ نظير له.
- ١٧٢- نقل كتاب ■س الجابر الى الشعر.
- ١٧٣- رسالة في التركيب.
- ١٧٤- رسالة في كيفية النحو.
- ١٧٥- رسالة في العطش و ازدياد الحرارة لذلك.
- ١٧٦- كتاب في جمل الموسيقى.
- ١٧٧- كتاب في ■وهام و الحركات. النفسانية.
- ١٧٨- كتاب في العمل بالحدائد و الجبر.
- ١٧٩- كتاب فيما يعتقد رأيًا.
- ١٨٠- كتاب فيما اغفلته الفـسفة.

١٨١- كتاب السر في الحكمة.

١٨٢- كتاب منافع الأعضاء.

١٨٣- كتاب الكافي في الطب.

١٨٤- كتاب في المتقل.

١٨٥- كتاب الأعضاء والمختصير.

١٨٦- كتاب في البر يوضح فيه ان التركيب نوعان اما تركيب  
احسام مختلفة، و اما تركيب اجسام (المشتبهة اجزاء) و انه ليس  
واحد على الحقيقة اخرى.

١٨٧- كتاب الى ابي القاسم بن دلف في الحكمة.

١٨٨- كتاب الى علي بن وهبان فيه باب واحد في الشمس.

١٨٩- كتاب الى ابي الساج في الحكمة.

١٩٠- كتاب الى الداعي أطروش في الحكمة.

١٩١- كتاب سر السرار في الحكمة.



١٩٢- كتاب سر الطب.

١٩٣- كتاب في شرف الفصد عند استفراغات احتشية ردة، و كمية و فضله على سائر استفراغات و امانة على ان الفصد أ يمنعه عند احتياج اليه شئ البتة، ألفه لحيير ابي على احمد بن اسمعيل بن احمد.

١٩٤- كتاب المشد و يسمى كتاب الفصول.

١٩٥- رسالة في ان العلل المستكملة التي أ يقدر أ ع ان يعبروا عنها و يحتاج الطبيب الى لزوم العلل و الى استعمال بعض تجربته استخراجها و الوقوف عليها و تحير الطبيب.

١٩٦- كتاب مختصر في اللبن.

١٩٧- ك م جرى بينه و بين المسعودي في حدوث العلم.

١٩٨- كتاب المدخل الى الطب.

١٩٩- مقالة في المذاقات.

٢٠٠- مقالة في البهق و البرص.

٢٠١- كتاب زينة الاكثاب.

- ٢٠٢- كتاب بر ساعة، ألفه للوزير ابي القاسم ابن عبد الله.
- ٢٠٣- مقالة في البواسير و الشقاق في المقعدة.
- ٢٠٤- كتاب في الفروق بين الامراض.
- ٢٠٥- مقالة في الحرقه الكائنه في الحليل و المشانق.
- ٢٠٦- كتاب طب الفقرا.
- ٢٠٧- رسالة الى الوزير ابي الحسن على ابن عيسى بن داود بن الحراح القنائي في امثال الحادثة على ظاهر الجسد.
- ٢٠٨- رسالة الى تلميذه يوسف بن يعقوب في ادوية العين و عيها و مداواتها، و تركيب الأدوية لما يحتاج اليه من ذلك.
- ٢٠٩- كتاب صيدلة الطب.
- ٢١٠- كتاب في جواهر الحسام.
- ٢١١- كتاب في سيرته.
- ٢١٢- مقالة في الزكام و النزلة و امته الرأس، و منع النزلة الى

الصدر، و الريح التي تسد المنخرين و منع التنفس بهما.

٢١٣- مقالة في ابدال الادوية المستعملة في الطب و العلاج و قوانينها و جهة استعمالها.

٢١٤- كتاب صفة البيمارستان.

٢١٥- مقالة في اعذية مختصر.

٢١٦- مقالة فيما سئل عنه في انه لم صار من قل جماعة من انسان طال عصره، ألفها لمير ابي العباس أحمد بن علي.

٢١٧- مقالة في العلة التي لها اذا أكلت الحيوانات سخنت أبدانها ما خا انسان فانه يجد عند أكله فتوراً.

٢١٨- مقالة في الكيفيات.

٢١٩- رسالة في الحمام و منافعه و مضاره.

٢٢٠- كتاب في الدوا المسهال و المقيع.

٢٢١- مقالة في علاج العين بالحديد.

APENDICE V  
*LIBRO DE LA CONDUCTA FILOSOFICA* DE  
ABŪ BAKR AL-RĀZĪ

LIBRO DE LA CONDUCTA FILOSOFICA<sup>1</sup>.

En nombre de Dios, el Clemente , el Misericordioso:

/99/Dijo Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā'ar-Rāzī -lleve Dios a su espíritu la tranquilidad y la paz:-

Ciertamente, algunos hombres de entre las gentes de la especulación, del discernimiento y del estudio, luego que vieron que nos ocupamos de la gente y tratamos con libertad en las maneras de procurarnos el sustento nos reprocharon y denigraron; pues afirman que(con ello)nos apartamos de la conducta de los filósofos y, especialmente, de la conducta del Imam<sup>2</sup> Sócrates.

---

<sup>1</sup>- La paginación utilizada es la de la obra de AL-RĀZĪ: *Opera philosophica*, ed. por P.KRAUS, Beirut, 1977 (7a. reimpresión); intr. y notas por A.BADAWĪ.

En cuanto a la traducción, hemos preferido sacrificar la literariedad del texto en beneficio de una mayor literalidad por motivos exclusivamente filosóficos.

<sup>2</sup>- Kraus traduce por "príncipe" la palabra Imam, yo prefiero dejarla tal como aparece para señalar la clara connotación -hasta cierto punto irónica- antiismā'īlī; cosa que, por otro lado ya señala el mismo P.Kraus.

En cuanto a los opositores a los que hace referencia el mismo Rāzī, nos unimos también a la opinión mostrada por el editor sobre

Se ha transmitido que él estuvo sin abordar a los reyes y tuvo en poco a aquellos que se le dirigían; no comía comidas succulentas ni vestía lujosos trajes, ni edificó(edificios), ni adquirió(bienes), ni engendró(niños), ni comió carne, ni bebió vino, ni asistió a diversiones; sino que se limitó a comer hierbas, envuelto en harapos gastados y alojado en un tonel en el desierto<sup>3</sup>. Que él tampoco hizo uso de precaución(o disimulo alguno) por el populacho ni por la autoridad; sino que los afrentó (diciendo) lo que para él era la verdad con exposiciones de palabras claras.

En cuanto a nosotros (afirman) que hacemos lo contrario de aquello. Luego opinan sobre los defectos de esta conducta que siguió el imam Sócrates en tanto que ella se opone al cauce natural, al mantenimiento de la civilización y la raza humana, y es heraldo de la ruina del mundo, la perdición de la humanidad y su muerte. Aquí les contestaremos lo que nos parece sobre este respecto, si Dios quiere.<sup>4</sup>

---

la dificultad existente para dilucidar a quienes se refiere exactamente el autor.

<sup>3</sup>- Asistimos a la ya habitual confusión entre los árabes del medioevo con la figura de Diógenes el Cínico. El autor se encauzará más adelante hacia una acertada interpretación del Sócrates histórico.

<sup>4</sup>- Como bien se puede observar, los anónimos opositores disparan tanto contra tirios como contra troyanos: contra Rāzī por no ser tan austero ni misántropo como el cínico Sócrates; y contra Sócrates por,

Pues decimos: En cuanto a lo que cuentan de Sócrates y refieren de él, llevan razón, e hizo esas cosas que dicen de él, pero ellos ignoran de él otras cosas y omiten contarlas teniendo por objetivo (la necesidad) de un argumento probatorio contra nosotros. Y aquellas de estas cosas que cuentan de Sócrates habían sido suyas en el principio de su vida hasta una edad bastante avanzada de su existencia; luego dejó la mayoría de ellas. Hasta el punto de que murió con numerosas hijas<sup>5</sup>, combatió al enemigo(de su patria), frecuentó las reuniones de diversión y comió cosas agradables -excepto carne- y bebió un poco de vino. Esta tradición es conocida por quienes se preocupan por la investigación de las historias de este hombre.

En cuanto a lo que fue de él /100/ y lo que fue al comienzo de su vida, lo fue por la vehemencia de su admiración por la filosofía, su amor por ella y su ansia de entregar un tiempo, más que a los anhelos y quehacer por los placeres, a ella. Pues su temperamento por naturaleza estaba contra aquello, pues era su menosprecio y su desdén para quienes no vigilasen la filosofía con el valor que merece; y que miraran en vez de ella y honrasen lo que es inferior. Pues no

---

precisamente, ser tan austero. Se ataca ,por tanto, a la misma conducta filosófica,o al menos ,según el médico de Rayy, a una equivocada noción de lo que debe ser una auténtica conducta filosófica.

<sup>5</sup>- Parece ser que llegó a tener tres.

necesariamente debemos llevar a las cosas que nos interesan y amamos una inclinación preferente, y en el exceso en su cariño, y apegados a ellas detestar las opuestas. Hasta que cuando se penetra en ellas y se repara en estas cosas su profundidad, cesa el exceso sobre ellas y se retorna al equilibrio. Como dice el proverbio: "Todo lo nuevo es agradable". Y así fue como pasó Sócrates aquel periodo de su vida. Y se tiende a que se mencione de él de estas cosas más difundidas, y la mayoría porque ellas son más curiosas y más extraordinarias y se apartan de las situaciones normales de las gentes. Pues la gente se apasiona por la divulgación de la noticia novedosa y rara, y huelga de lo usual y rutinario.

Entonces no estamos, por lo tanto, en oposición por principio con la conducta de Sócrates, aunque no estamos a su altura en aquello por incapacidades numerosas y nos reconocemos con inferioridad en la realización de la conducta justa, el sometimiento de la pasión, el amor a la ciencia y el empeño en ella. Luego lo que nos diferencia de Sócrates no es la calidad de la conducta sino su cantidad. Y no somos inferiores ciertamente cuando nos reconocemos con mengua (defecto) respecto de él, puesto que esto es verdad, y es el reconocimiento de la verdad más noble y virtuoso. Y ésto es lo que respondemos a éste respecto.

En cuanto a lo que le cargan a la primera conducta de Sócrates, ciertamente les respondemos: Es lo defectuoso de ella con certeza



también la cantidad, no la calidad; puesto que es obvio que no es la dedicación total en las pasiones y la honra de las cosas lo más preferible y elevado, como lo manifestamos en nuestro libro *Sobre la medicina espiritual*; sino que tomó toda necesidad con la cantidad indispensable para él, o con una cantidad que no recibiese por el placer un dolor sobrevenido de él.

Mas Sócrates se ha vuelto atrás del exceso de aquello, lo cual era defectuoso en verdad y conduce a la ruina del mundo y a la perdición de la humanidad. Pero he aquí que se volvió (más tarde) a engendrar, a luchar /101/ al enemigo y a asistir a reuniones de placer. Quien hace así y ha abandonado lo que era una aspiración en arruinar el mundo y la destrucción de la humanidad no es posible que sea de otro modo hasta que no se sumerja en las pasiones.

En cuanto a nosotros, aunque no somos merecedores del nombre de filósofo en comparación a Sócrates, ciertamente somos merecedores de tal nombre en comparación a la gente no filosófica.

Y habiendo llegado a este punto de lo que tiene lugar, terminaremos el discurso sobre la conducta filosófica para que se aprovechen con ello los amantes de la ciencia y sus aficionados.

Y decimos: Ciertamente es necesario que levantemos nuestros principios sobre este aspecto al que dedicamos el fin de este tratado sobre unos fundamentos que han sido previamente expuestos en otros

escritos (nuestros) de indispensable socorro para el aligeramiento del presente tratado. Tales escritos nuestros son: *Sobre la teología*, *De la medicina espiritual*, *Sobre el rechazo de quienes se ocupan de las diversas partes de la geometría llamándose filósofos*, y nuestro escrito llamado *De la eminencia del arte alquímico*. Especialmente nuestro libro *De la medicina espiritual*, que es indispensable para la comprensión del objeto de este tratado y los fundamentos sobre los que se levantan las consecuencias (reglas) de la conducta filosófica. Tales principios los tomamos aquí y los resumimos condesadamente; ellos son:

1-Que existe para nosotros un estado tras la muerte loable o desagradable en la medida de nuestra conducta durante el tiempo en que nuestras almas están unidas a nuestros cuerpos.

2-Que el objeto supremo por el que somos creados y hacia el que somos dirigidos no es el caer víctimas de los placeres corporales, sino la adquisición de la ciencia y practicar la justicia, por las que nos liberamos de este mundo para el mundo en el que no hay muerte ni dolor.

3-Que la naturaleza y la pasión nos mueven a preferir los placeres actuales, pero el entendimiento nos lleva a abandonar los placeres actuales por cosas que él prefiere.

4-Que nuestro Señor, del cual esperamos la recompensa y tememos el castigo, vela por nosotros en su misericordia; no quiere

dañarnos y aborrece en nosotros la injusticia y la ignorancia, y ama de nosotros la ciencia y la justicia. Pues ciertamente este /102/ Rey castiga a quien de nosotros causa dolor y a quien merece el dolor en la medida en que lo merece.

5-Que no se desee el que soportemos un dolor emparejado a un placer al que sobrepasa aquel dolor en calidad y cualidad. 6-Que el Creador, excelso y glorioso, nos ha confiado las cosas particulares para *satisfacer nuestras necesidades, como la agricultura, la confección (de vestidos) y otras cosas que son semejantes a aquellas y con las que se mantiene el mundo y se mantiene la manera de vivir (de ganar la vida).*

Y recordaremos estos principios más tarde a fin de construir sobre ellos (nuestro edificio).

Y afirmamos: Puesto que son los placeres del mundo y sus dolores finalizados con el cese de la vida; y son los placeres del mundo que no mueren con ella eternos sin cese ni fin; entonces es tonto quien adquiere un placer pasajero que cesa y finaliza al precio de un placer eterno sin cesación ni fin. Y pues es el asunto así, se sigue y es necesario de ello que no aspiremos a tal, para que , buscando un placer, necesariamente, en el arribo hasta él cometamos una acción que nos impida la liberación en el mundo del alma o que nos obligue en este mundo nuestro a un dolor de una medida en cantidad y calidad más grande y más fuerte que el placer que buscábamos. Y en cuanto al resto

de los placeres, (estos)nos son permitidos. Sin embargo, el hombre filosófico ha de abandonar la mayoría de estos permitidos para ejercitar su alma en aquello y habituarse, en caso de necesidad, más fácilmente; como dijimos en el "Libro de la medicina espiritual".

Luego el hábito, como refieren los antiguos, es una segunda naturaleza que facilita lo difícil y familiariza lo extraño. Ya sea en las cosa anímicas, ya sea en las cosas corporales; así referimos que los correos son más enérgicos en la marcha y los soldados más animosos en la guerra. Y poco más o menos se demuestran con tales cosas que los hábitos hallan los asuntos que eran difíciles y duros antes de que fuesen habituales.

Y esta exposición, aunque sea una concisa síntesis, nos refiere sobre una cantidad de placeres restringidos en el que hay numerosos casos particulares, sobre los que ya hemos expuesto en el *Libro de la medicina espiritual*.

/103/ Y si existe el principio que proponemos de que no debe apetecerse por parte del sabio el dejarse llevar por un placer que conlleve un dolor, que sobrepase la pena que aleja, y de un sufrir que anule el placer y someta a la pasión. Y si esto es auténtico y verdadero en si mismo o lógicamente postulado, entonces es necesario de ello lo siguiente: Que aunque tuviéramos la capacidad, en caso de que poseyéramos toda la tierra durante toda nuestra vida, pero cometiendo

contra la gente lo que no está de acuerdo con Dios y por la que somos privados de la llegada al bien eterno y al bienestar (paraíso) duradero; nos haría ello no desear el que hiciésemos aquello y no buscarlo. Por lo mismo, si estamos seguros, o casi, de que probablemente tengamos, si comemos en seco un plato de dátiles maduros, una conjuntivitis de diez días, no los desearemos para dedicarnos a comerlos. Y como tal acaece entre casos particulares semejantes a estos que mencionamos. De gran importancia uno de ellos y poca enjundia el otro. Pues cada uno de ellos es pequeño en relación al importante y grande en relación al pequeño. De los que no podemos exponer lo que concluye de todo ello por lo numeroso de casos particulares que hay bajo esta máxima.

Y puesto que se ha superado en este punto a lo que dirigíamos la exposición, nos encaminaremos ahora a la exposición de otro objetivo de nuestros intereses que, asimismo, refiere a este anterior.

Y decimos: Que si el principio que pusimos de que nuestro Señor y Rey se compadece y nos vigila con misericordia; se sigue también de ello que a El le desagrade que nos acaezca un dolor. Aunque todos los dolores que nos suceden no son una producción nuestra y de nuestra elección sino por causas naturales, y lo son por un poder inevitable y necesario.

Se sigue de ésto que no debemos causar dolor a un ser animado sin merecerse tal dolor o sin que nosotros le apartemos por este dolor

de uno que es mayor que él.

/104/ Hay bajo esta suma también un detellado número de casos que se insertan en ella, en su totalidad injustos. Como es el deleite de los reyes al cazar a los animales y el exceso de trabajo que las gentes imponen a los animales domésticos.

Es obligatorio que exista todo esto sólo según un propósito metódico y una forma y sistema racional y justo, sin exceso ni exageración. Ni causarlo sino donde se obtenga con él evitar que haya un dolor más grande que él. De modo que se saja la herida, se cauteriza el miembro corrompido, se bebe el enfermo el amargo repugnante y se prohíbe la comida agradable por temor de enfermedades graves y dolorosas.

El trabajar penoso de los animales debiera ser un trabajo con una intención, y no áspero y duro, a no ser en el caso en que se apele a una necesidad para la rudeza, y la razón y la justicia la hagan necesaria. Así como espolear al caballo en el deseo de salvarse del enemigo. Luego es la justicia la que permite que se espolee y se dañe al caballo cuando se tiene la esperanza de con ello salvar la vida de un hombre; especialmente cuando él es sabio y bueno, o por él se obtiene alguna gran utilidad para la totalidad de los hombres. Entonces, la utilidad de semejante hombre y su permanencia en este mundo es más importante para sus semejantes que la pervivencia del caballo. O como dos

hombres que se encuentran en el desierto, donde no hay agua, y uno de ellos tiene una cantidad de agua con la que poder salvarse con exclusión de su compañero. Lo útil en tal caso es que se de el agua al más útil -generalmente- de los dos hombres para la humanidad. Esta es la regla a seguir en casos semejantes y parecidos.

En cuanto a la caza, la persecución, el exterminio y la destrucción procede que sea contra los animales que no se alimentan sino con carne, como los leones, los tigres, los lobos y los que son parecidos a ellos, que causan grandes daños y no atraen ni utilidad ni beneficio en su empleo, como las serpientes, los escorpiones y otros. Esta es la regla en casos semejantes.

Y lo que permite que sean exterminados estos animales es por dos razones: La primera de ambas es que cuando no se les destruye echan a perder a muchos otros animales./105/ Y esta es una posesion particular de estos tales animales, lo que quiere decir que son de los que no se alimentan sino con carne. En cuanto a la otra, ciertamente (es que) no se liberan las almas de cuerpos de animales muertos, sino únicamente las de los cuerpos humanos.

Y puesto que es así la cosa, es la liberación de tales almas de sus cuerpos una forma de liberación definitiva con método y facilidad. Y, en tanto que alcanzan (estas razones)a los que no se alimentan sino con carne, conduce todo a la necesidad de su exterminio tanto como sea

posible. Pues en ello está la disminución del dolor de estos animales y tener la esperanza de que entren sus cuerpos en almas mejores.

En cuanto a las serpientes, los escorpiones, las avispas y otros, tienen en común que ellos son penosos para los animales y no son buenos para servirse de ellos el hombre como bestias domésticas. Se permite por esto exterminarlos y destruirlos. En cuanto a los animales domésticos y herbívoros no se les debe exterminar ni destruir como a ellos, sino tratar benevolentemente con domesticidad, según lo que hemos dicho, y limitar su alimento tanto como sea posible así como su generación, para que no sea su número tal que se haga necesario inmolarlos en gran número. Y si no fuese con el objeto de liberar unas almas que no están en cuerpos humanos para que salgan, el juicio de la razón impediría su inmolación.

Hay desacuerdo de los filósofos en este asunto, y opinan algunos de ellos que puede alimentarse el hombre con carne, y lo niegan algunos otros filósofos. Sócrates estuvo entre los que no permitieron tal cosa.

Y luego que no hay para el hombre, según el juicio de la razón y de la justicia, causa para que se dañe a otros seres distintos de él, se sigue de ello que tampoco debe causarse daño a sí mismo. Bajo esta hipótesis hay también una muchedumbre de casos que rechaza el juicio de la razón. Como lo que hacen los hindues para aproximarse a Dios con el abrasamiento de sus cuerpos y ponerse sobre hierros afilados. O



como los maniqueos, mutilándose cuando tienden a la unión sexual, consumirse por el hambre y la sed, y ensuciarse con la evitación del agua utilizando la orina en su lugar.

Entre lo que también entra en esta categoría -aunque su gravedad es menor que los usos precedentes- es (entre los cristianos) el monacato y retirarse en cenobios,/106/ y de muchos musulmanes aferrarse a las mezquitas, abandonar los medios de ganarse la vida y reducir a lo exiguo la comida -que es desagradable y perjudicial- y utilizar vestidos ásperos.

Pues ciertamente todo esto es cometer una injusticia contra ellos mismos y causa un dolor con ello con el que no se evita un dolor mayor que él. Y fue llevada por Sócrates una conducta semejante a esta al comienzo de su vida, sin que la abandonara sino sólo hacia la última parte de su vida, según lo que referimos anteriormente. Hay a este respecto entre las gentes muchas opiniones diversas en las que no podemos extendernos. Mas es necesario que hablemos sobre esto unas palabras que sean una aproximación y sirvan a su vez de ejemplo.

Y decimos: Ciertamente las gentes son muy diversas en sus estados. De entre ellas los hay de abundante bienestar y otros de gran pobreza; y de entre ellos los hay que pretenden alguna de las pasiones que exigen muchas, como los enamorados de las mujeres, del vino o del poder. Tales son las cosas por las que las gentes difieren entre ellas.

Se vuelve, por tanto, el dolor que sufren de ello al intentar suprimir sus pasiones muy diverso, en proporción a sus diversos estados. De manera, que los hijos de los reyes y de la gente criada en el placer, no tolera su piel los vestidos ásperos ni acepta su estómago una comida desagradable con el mismo beneplácito de los hijos de la gente común, ya que ellos se quejarán de un dolor más intenso. O los habituados a un placer se afligirán también, cualquiera que sea, al privárseles de él; siendo la pena sobre ellos duplicada, y de un alcance e intensidad mayor que para aquellos que no están habituados a aquel placer. Por esta causa es por la que no debe imponérseles a todos ellos una misma regla, sino una diferente en proporción a sus diferentes condiciones. Pues no se impone al filósofo de familia real lo que toma de comida, bebida y otras cosas de su manera de vivir lo mismo que se impone a los de familia común, o, en todo caso, gradualmente, si empuja la necesidad.

Pero el límite que no debe sobrepasarse es el de que se abstengan de placeres a los que no pueden sino /107/ dándose a la injusticia, al asesinato, y, en resumen, con todo lo que indigna a Dios y es defendido por el juicio de la razón y de la justicia. Se les permitirá lo que está por debajo de esto. Y este es el límite superior que expresa lo designado como conveniente.

En cuanto al límite mínimo que define sobre la austeridad y la

privación, está en que coma el hombre todo lo que no le dañe ni le enferme, y que no se deje llevar hasta el punto que su excesivo placer del disfrute y sus pasiones sean el único objetivo para él. Es decir, por el placer y la pasión, no por satisfacer el hambre. Y vista lo que soporta su piel sin sufrir y no se prefiera al lujoso y multicolor vestido. Que se habite (casas) que protejan del calor y del frío excesivo y no se prefiera a las viviendas magníficas y espléndidas de pinturas adornadas; a no ser que se posean los bienes que hacen posible conseguir cosas semejantes a estas sin cometer injusticia ni impiedad, ni agotamiento para si mismo en la adquisición.

Por ésto son mejores en este sentido los nacidos de padres pobres y criados en condiciones de miseria, porque les es más fácil llevar una vida austera y precaria semejantes a estas, como fue más fácil llevar ésta vida para Sócrates que para Platón.

Y las formas de vida que se encuentran entre estos dos límites son lícitas, sin perder por ello su practicante el título de filósofo, sino que legítimamente se le dará tal nombre. Aunque es preferible tender al límite más bajo excluyendo el más elevado. Pues son las almas virtuosas aunque estando unidas a cuerpos criados en el placer llevan sus cuerpos progresivamente hacia el término mínimo. Pero en cuanto se traspasa el término mínimo se sale de la filosofía hacia los ejemplos que ya contamos de los estados de los hindues, los maniqueos, los monjes y los

ascetas; es entonces el abandono de la conducta justa provocando la ira de Dios Altísimo; tales como causar dolores inútiles a los seres vivientes, lo que merece /108/ ser expulsado de ser llamado filósofo. Y lo mismo que en éste caso sucede si se rebasa el límite máximo. Pedimos a Dios que nos otorgue el entendimiento, disipe la tristeza, manifieste su cuidado en nuestra fortuna, nuestros compromisos y nuestro socorro, para que esté satisfecho y nos aproxime a El.

Y resumiendo digo: Que El (Dios) es el creador, glorioso y excelso, es sabio, nada ignora, es justo y no comete injusticia, El es el saber, la justicia y la misericordia misma. Es nuestro creador y señor, y nosotros somos para él servidores y esclavos. Y son los más amados esclavos los que se inclinan a sus reproches con sus conductas y siguen su forma de ser. Es por tanto el más cercano de los servidores de Dios - excelso y glorioso- el más sabio, más justo, más misericordioso y más elevado de entre ellos. Y todo esto es la declaración que los filósofos proponen al afirmar: "Ciertamente la filosofía es la imitación de Dios - glorioso y excelso- en el grado que sea posible al hombre". Esta frase resume la conducta filosófica. En cuanto a los detalles, se mencionan en el *Libro de la medicina espiritual*<sup>6</sup>; pues hemos contado allí como se apartan del alma las costumbres reprobables y en que medida es posible (legítimo) que se procure el filósofo, para mantener su vida, ganancias

---

<sup>6</sup>- Traducción inglesa debida a J.ARBERRY, Londres, 1950

y gastos, y buscar honores públicos.

Y puesto que hemos aclarado lo que deseábamos explicar en este lugar, volveremos y aclararemos lo que nos toca, y nos referimos con ello a nuestros adversarios.

Y afirmamos que no seguimos una conducta hasta el día de hoy - por la gracia de Dios y su socorro- por la que merezcamos perder el llamamiento de filósofo. Y aquel que es merecedor de desaparecer de ser llamado filósofo es quien es incapaz en las dos partes de la filosofía - es decir, la teórica y la práctica- con ignorancia de lo que para el filósofo es necesario.

Y nosotros, con la gracia de Dios, su ayuda y su guía estamos libres de ello.

En cuanto a la parte teórica: Aunque sólo tuviésemos la capacidad para componer un libro semejante a este, ello sólo serviría para impedir que se nos negara el título de filósofo. Lo mismo que el resto de los libros semejantes a éste; como nuestro libro *Sobre la demostración*, *Sobre la ciencia teológica*/109/, *Sobre la medicina espiritual*, *Introducción a la ciencia física* llamado *Escucha de la naturaleza*; y nuestros tratados *Sobre el tiempo, el espacio, la duración, la eternidad y el vacío*, *Sobre la forma del mundo*, *Sobre la causa por la que la tierra se encuentra en el centro del firmamento*, *Sobre la causa por la que el firmamento se mueve circularmente*, *Sobre la composición*, *Que los cuerpos tienen un*

*movimiento procedente de sí mismos y que este movimiento es conocido; nuestros libros Sobre el alma, Sobre la materia, nuestros libros sobre medicina, como el libro Al-Manṣūrī, A quien no le atiende un médico, Sobre las drogas encontrables, el llamado De la medicina Real, y el libro llamado Suma, en el que no me ha precedido ninguna de las gentes de talento ni he encontrado después ningún imitador. Nuestro libro Sobre el arte de la sabiduría, que es para el vulgo Al-Quimia. En resumen, cerca de doscientos libros, tratados y epístolas que he publicado hasta el momento de redactar este tratado, en las especialidades de la filosofía, de la física y de la teología.*

En cuanto a las ciencias matemáticas, ciertamente yo no me he acercado a ellas sino en la medida en que no me era posible dejarlas de lado, y no perdí mi tiempo en perfeccionarlas. El propósito mío de ésto no es por incapacidad para ello. A quienes deseen investigar la causa para hacer ésto ya dí mis excusas para ello, porque entiendo justo hacer tal; no así los que gastan sus vidas en la ocupación preferente de la geometría<sup>7</sup>, los cuales se llaman a sí mismos filósofos. Pues si no es mi crédito por la teoría alcanzada el que me da derecho a que me llame filósofo, ¿Quién será, ¡Ojala supiera yo!, aquel en nuestro tiempo?

En lo referente al lado práctico, ciertamente, -por la ayuda de Dios y su gracia- no he rebasado en mi conducta los dos límites que

---

<sup>7</sup>- Véase título de obra del propio al-Rāzī.

trazamos, y no muestra ninguno de mis actos que se pueda decir que no es mi conducta una conducta filosófica. Pues no acompañe al sultán de una amistad de luchador ni de funcionario, sino que es una amistad de médico y de comensal.

Ejerzo estas dos tareas: en cuanto en un determinado momento él enferma, le curo /110/ y arreglo su cuerpo. Y en cuanto está sano su cuerpo le deleito y aconsejo -Dios sabe esto de mi- con todo lo que *considero beneficioso para él y para su grey.*

Y no se apoderó de mi (jamás) el ansia de amontonar riquezas y derrochar en ellas, ni buscar querella con la gente ,sus disputas y sus males; sino conocido es de mi lo contrario de todo ello, y la cesión de mucho de mis derechos. En cuanto a mi manera de comer, beber y divertirme, han sabido quienes a tales momentos (lit.lugares) míos han asistido, que yo no soy presto al límite de la exageración, y lo mismo en el común de mis circunstancias; ésto se ve en el vestido, montura, esclavos y sirvientes.

En cuanto a mi amor por la ciencia, mi aplicación y celo en ella; es conocido de aquellos que me frecuentan y ven tales cosas más que yo siempre me he consagrado a ellas desde mi juventud hasta el presente. Hasta el punto de que si yo no he leído un libro o visto a un hombre que no conozca, no puedo continuar con mis ocupaciones -a pesar de que hay en ello para mi un gran perjuicio- hasta que no leo el

libro o conozco al hombre. Y a tal punto llega mi paciencia y mi esfuerzo que yo escribí, con letra pequeña, sobre una sóla ciencia más de veintemil páginas. Y tardé en la composición de la *Gran Suma* quince años, trabajando por la noche y por el día hasta que estuve débil de mi vista y me acaeció que se me paralizó un músculo de mi mano impidiéndome leer y escribir. Pero yo, según mi costumbre, no abandoné estas dos ocupaciones y me sirvo de un secretario que lee y escribe por mi.

Entonces, si la práctica que yo realizo en la vida para estas gentes me rebaja del rango de la filosofía en la práctica, y si el propósito de quienes siguen la conducta filosófica es otro que el que nosotros expusimos, les pediremos su concepción para nosotros ya sea escrita o hablada, para que aceptemos la de ellos si prueban que es un saber preferible o la rechazamos si encontramos en ella un lugar de yerro o defecto. Suponiendo que yo, habiendo condescendido con ellos, admitiese la insuficiencia en la parte práctica. Pero ¿Qué dirían sobre la parte teórica?. Pues si /111/ me desprecian en ésto, que nos faciliten lo que dicen sobre ello para que lo examinemos y lo acatemos después si es verdad o lo refutemos si son errores. Y si no me desprecian en la parte teórica, pues entonces que primero saquen el provecho de la teoría y no se preocupen por mi conducta, como lo que dice el poeta:

"Practica mi sabiduría, pues si yo yerro en mi práctica, mi



saber te es útil y mi yerro no te perjudica".

Y ésto es lo que queremos decir en este tratado.

## BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA.

Para facilitar la consulta de esta bibliografía según el sistema de citas usado en la presente tesis doctoral, sigo un orden estrictamente alfabético, independientemente de que las obras sean fuentes, traducciones de éstas o estudios secundarios.

- °ABD AL-JABBĀR: *Ibtāl al-qawl bi-l-tanāsuj*, El Cairo, 6 vols. 1959-1965.
- ANSARI, B.: "Philosophical and religious views of Muhammad ibn Zakariyya al-Rāzī", *Islamic Culture*, 16, 1977, pp. 157-177.
- ANSARI, B.: "Abu Bakr Muhammad ibn Yahya al-Rāzi, universal scholar and scientist". *Islamic Studies*, 15, 1976, pp. 155-166.
- ARBERRY, A.J.: *Aspects of islamic civilitation*. University of Michigan Press, 1967.
- ARBERRY, A.J.: *The spiritual phisick of Rhazes*. Londres, 1950.
- ARBERRY, A.J.: *Revelation and reason*, Londres, 1956.
- ARISTOTELES: *Etica a Nicomaco*, Madrid, ed. Gredos, trad. J. PALLI BONET, 1988.

- ARISTOTELES: *Aristotle's Physics*. Trad. al inglés por W.D.Ross, Oxford, Oxford University Press, 1936.
- ARNALDEZ, R.: "Apories sur la prédestination de Rāzī". *Mélanges del Institut Dominicain d'études Orientales du Caire*, 6, 1959-1961, pp. 123-136.
- ASIN PALACIOS, M.: *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 5 vols, 1927-1932; reimp. en ed. Turner, Madrid, 1984.
- BADAŴĪ, A.: *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*. París, Maisonneuve et Larose, 1979.
- BADAŴĪ, A.: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. París, J. Vrin, 1968; reimp.1987.
- BADAŴĪ, A.: *Histoire de la Philosophie en Islam*. París, J. Vrin, 1972.
- BADAŴĪ, A.: "L'humanisme dans la pensée arabe", *Studia Islamica*, 6 (1956), reimp. en *Quelques figures*, pp.1-34.
- BAFFIONI, C.: *Storia della filosofia islamica*. Milán, ed.Mondadori, 1991.
- AL-BAGDĀDĪ: *Kitāb al-milal wa-l-nihāl*, Trad. al inglés por A.S.HALKIN, Tel Aviv, 1935.
- BAILEY, R.: *Zoroastrian problems in the ninth century books*, Londres, 1943.

- BAR-ASHER, M.: "Quelques aspects de l'éthique d'Abū Bakr al-Rāzī et ses origines dans l'œuvre de Galien". En dos partes; parte I en *Studia Islamica*, Vol.69, 1989, pp.5-38; y parte II, *Studia Islamica*, Vol.70, 1989, pp.119-147.
- BARBIER DE MEYNARD: *Maçoudi. Les prairies d'or*, París, 1865.
- BAUSANI, A.: *Un filosofo 'laico' del medioevo musulmano: Abū Bakr Zakariyya al-Rāzī*. Roma, Instituto di studi Islamici, 1981.
- BAUSANI, A.: "Un auspicio armeno di capodanno in una notizia di Īrānshahrī", *Oriente Moderno*, 58, 1978, pp. 317-319.
- AL-BAYHAQI, Z.D.: *Ta'rīj ḥukamā' al-Islām*. Ed. ALI, Damasco. Editada anteriormente con el título *Tatimma ṣiṭwān al-ḥikma* por M.SHAFI, Lahore, 1925.
- BAZMEE ANSARI, A.S.: "Abu Bakr Muhammad ibn Yahya al-Razi universal scholar and scientist". *Islamic Studies*, 15, 1976, pp.155-166.
- BAZMEE ANSARI, A.S.: "Philosophical and religious views of Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī" *Islamic Studies*, 16, 1977, pp.157-177.
- AL-BĪRŪNĪ: *Kitāb fī taḥqīl-Hind*, ed. por E.SACHAU bajo el título de *Al-Bīrūnī's India*, Londres, 1887; revisado y reimprimido en Hyderabad, 1958.

- AL-BĪRŪNĪ: *Kitāb fi taḥqīq lil-Hind*, trad. inglesa por E.SACHAU, Londres, 1888.
- BLACHERE, R.: *Livre des Catégories des nations*, París, Larose Ed., 1935.
- BLAZQUEZ, J.M.: "Relieves rupestres persas, partos y sasánidas en Irán", *Revista de arqueología*, No. 158, Junio, 1994, pp. 20-31.
- BOYCE, M.: "Some reflections on zurvanism", *B.S.O.S.*, 1957, pp. 304-316.
- BRION, F.: "Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī: presentation et traduction des chapitres 1, 3-4 du Kitāb a'lam al-nubuwwa d'Abū Hātim al-Rāzī". *Revue philosophique du Lovain*, 87 (1989), pp.139-164.
- BROCKELMANN, C.: *Geschichte der arabischen Literatur*. Weimar-Berlín, E. Felmar, 2 vols. 1898-1902. Leiden, J. Brill, 3 Suplementos, 1937-1942.
- BROWN, P.: *El mundo en la antigüedad tardía: De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, ed. Taurus, 1989.
- BROWN, P.: *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.
- CAPEK, M.: *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Madrid, ed. Tecnos, 1986.

- CAPEZZONE, L.: "Lo zoroastrismo Islamizzato". *Revista degli Studi Orientali*, Vol. 63, 1990, pp.81-92.
- CHRISTIANSEN, A.: *L'Iran sous les sasanides*. Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1944.
- COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*, Barcelona , ed. Ariel, vol. I, 1969.
- CORBIN, H.: *Storia della filosofia islamica*. Milán, gli Adelphi, 1991
- CORBIN, H.: "Para el concepto de una filosofía irano-islámica". *Al-Andalus*, Vol. 34, 1969, pp.395-407.
- COULIANO, I.: Véase ELIADE, M.
- CRUZ HERNANDEZ, M.: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 2 vols.
- AL-DAHABĪ: *Siyar al-am al-Nubalā'*, Varios editores, Beirut, 1985, 23 Vols., 3a edición.
- DE LACY O'LEARY, D.D.: *How greek science passed to the arabs*, Chicago, Ares Publishers Inc., 1979.
- DE MENASCE, J.: "Le témoignage de Jayhānī sur le mazdéisme", *Donum natalicium H.S.Nyberg oblatum XXVIII*, Meuse dec.MCMLIV, pp. 50-59.
- DIOGENES LAERCIO: *Vita phil.* Barcelona, ed. Iberia, 1986.
- DODDS, E.R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*,

- Madrid, trad. esp. de J.VALIEN TE MALLA, 1975.
- DODDS E.R.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, ed. Alianza, 1986.
  - DODGE, B.: *Fihrist*. Trad. inglesa, New York, Columbia University Press, 1970, 2Vs.
  - ESCOBAR GOMEZ, S.: "Abū Bakr Zakariyya al-Rāzī: un filósofo de una antigüedad tardía", *actas del Ier. congreso nacional de filosofía medieval*, vol. II, Zaragoza, 1990.
  - ELIADE, M y COULIANO, I.: *Diccionario de las religiones*, Barcelona , ed. Paidós, 1992.
  - ELIADE, M.: *Diccionario de las religiones*, Barcelona, ed. Herder, 1990.
  - ESTRABON: *Hist.*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
  - FAKHRY, M.: *A history of Islamic Philosophy*. Londres-New York, Longman-Columbia University Press, 1983, segunda edición.
  - FICHER, K. y WEISSER, V.: "Das Vorwort zur lateinischen übersetzung von Rhazes' Liber Continens(1282): Text, Übersetzung und Erläuterungen". *Medizinhistorisches Journal*, 21, 1986, pp.211-241.
  - FREITAG, R.: *Seelenwanderung in der Islamischen Häresie*.



Berlín, Klaus Schwarz Verlag, 1985.

- GARBE, R.: "Transmigration (indian)", en *Enciclopedia of religion and ethics*, Edimburgo, 1934, pp. 434 y ss.
- GARDET L.: "Philosophie et religion en islam avant l'an 330 de l'hegire". En *L'elaboration de l'islam*, París, 1961, pp.39-61.
- GABRIELI, F.: "La 'zandaqa' au Ier siècle abbasside". En *L'elaboration de l'islam*, París, 1961, pp.23-38.
- GIGNOUX, P.: "Corps osseux et ame osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien". *Journal Asiatique*, Vol.CCLXVII, 1979, pp. 41-79.
- GONZALEZ CASTRILLO, R.: *Rhazes y Avicena en la biblioteca de la facultad de medicina de la Universidad Complutense*. Madrid, editorial de la Universidad Complutense, 1984.
- GOODMAN, L.E.: "The epicurean ethic of Muhammad b. Zakariyya ar-Rāzī". *Studia Islamica*, Vol.34, París, 1971, pp.5-26.
- GOODMAN, L.E.: "Rāzī's myth of the fall of soul: its function in his philosophy". *New York press*, Albany, 1975, pp.25-39.
- GOODMAN, L.E.: "Rāzī's psychology". *JHP*, 6, 1968.
- GOODMAN, L.E.: "Philosophical originality in the thought of Muhammad b. Zakariyya ar-Rāzī". *MESA*, (Middle east studies

*association bulletin*) Columbia, 1970.

- GUTHRIE, W.K.C.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, ed. Gredos, 1989-94, seis vols.

- HADOT, I.: *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, París, 1978.

- HAMARNEH, S.: "Abu Bakr Muhammad b. Zakariyya ar-Razi (865-925), the genius of arab civilitation: source of renaissance". *Eurabia*, Londres, 1983, pp.194-195.

- HAMARNEH, S.: "Phisician and practitioners during the arabic golden age". En *Health sciences in early islam*, Vol.I, Texas, 1983.

- HENNING, W.B.: "The great inscription of Šāpūr I", *B.S.O.S.*, 1939.

- HERODOTO: *Hist.*. Trad. inglesa por A.D.GODLEY, Cambridge, Harvard University Press, 4 vols., 1981.

- HJÄRPE, J.: "The holy year of the ḥarrānans. Some remarks on the festival calendar of the ḥarrānian šābians". *Orientalia Suecana*, 23-24, 1974/1975.

- IBN ABĪ UṢAYBĪʿA: *ʿUyūn al-anbāʿfi ṭabaqāt al-aṭibbā*. Ed. A.Müller, El Cairo, al-Matbaʿa al-Wahabiyya, 1882, 2 Vols.

- IBN ABĪ UṢAYBĪʿA: *ʿUyūn al-anbāʿfi ṭabaqāt al-aṭibbā*. Ed. N. Riḍā, Beirut, Dār Maktaba al-Ḥayāt, 1965.

- IBN HAZM: *Al-Fiṣal fī l-mīlāl wa-l-ahwā' wa-l-nihāl*. El Cairo, 1347 h.
- IBN AL-NADĪM: *Kitāb al-Fihrist*. El Cairo, Maṭba'at al-Rahmāniyya, 1348/1929-30.
- IBN AL-NADĪM: *Kitāb al-Fihrist*. Trad. inglesa B. Dodge, 2 vols., New York y Londres, Columbia University Press, 1970.
- IBN AL-QIFṬĪ: *Ta'rīj al-ḥukamā'*. Ed. J. Lippert, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- IBN JALLIKAN: *Wafayāt al-a'yān*. Ed. I. Abbas, Beirut, Dār al-Taqāfa, 8 vols., 1972.
- IBN QAYYIM AL-GAWZIYYA: *Igāṭat al-lahfān min masyid aš-ṣaytān*, El Cairo, 1939.
- IBN ṢĀ'ĪD AL-ANDALUSĪ: *Tabaqāt al-Umām*, Beirut, 1912.
- IBN ṢĀ'ĪD AL-ANDALUSĪ: *Tabaqāt al-Umam*, Trad. al francés de BLACHERE, París, 1935.
- IBN ŶULŶUL: *Kitāb ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*, Ed. F. SAYYID, El Cairo, Inst. Franc. d'Arch. Orient., 1955.
- IKEDA, DISAKU: *Budismo, primer milenio*, Madrid, ed. Taurus, 1988.
- ISKANDAR, A.Z.: "The medical bibliography of al-Rāzī". *Essays on Islamic philosophy and science*. Albany, State University

of New York Press, 1975, pp. 41-46.

- JADAANE, F.: "Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique". *Studia Islamica*, 38, 1973, pp. 5-60.

- JADAANE, F.: *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*. Beirut, dār el-Machreq, 1968.

- AL-JAYYĀT: *Kitāb al-intiṣār*. Ed. trad. por A.NADER, Beirut, Les Lettres Orientales, 1957.

- JUSRAW, NĀSIR: *Zād al-musāfirin*, Berlín, Kaviani Press, 1927.

- JUSRAW, NĀSIR: *Le livre réunissant les deux sagesse*s, trad. del persa, intr. y notas por ISABELLE DE GASTINES, París, ed. Fayard, 1990.

- KHOLEIF, F.: *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Beirut, 1966.

- AL-KINDĪ: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*. Ed. intr. y notas de Abū Rīda, El Cairo, Dār al-fikr al-ʿarabī, V.I, 1950, v.II, 1953.; 2a ed. El Cairo, 1978.

- AL-KINDĪ: *Obras filosóficas de al-Kindī*. Trad. intr. y notas por R.RAMON GUERRERO y E.TORNERO POVEDA, Madrid, ed. Coloquio, 1986.

- KIRK, G.S. y RAVEN, E.R.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, ed. Gredos, 1981.

- KRAEMER, J.L.: *Philosophy in the renaissance of Islam*, Leiden,

E.J.Brill, 1986.

- KRAUS, P.: "The "controversies" of Fakhr al-Dīn al-Rāzī". *Islamic Culture*, 12, 1938, pp. 131-153.

- KRAUS, P.: "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades". *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 22, 1940-41, pp.263-295.

- KRAUS, P.: *Epître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de M. ibn Z. al-Rāzī*. París, 1936.

- KRAUS, P.: *Jābir ibn Hayyān. Contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. Jābir et la science grecque*. París, Les Belles Lettres, 1986. La primera edición fue publicada en El Cairo, 1942.

- KRAUS, P.: *Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis: Opera Philosophica, fragmentaque quae supersunt*, collegit et edidit Paulus Kraus. Pars Prior. Cahirae MCMXXXIX. Véase AL-RĀZĪ.

- KRAUS, P.: "Raziana I". *Orientalia*, IV, Roma , 1935, pp. 300-334.

- KRAUS, P.: "Raziana II". *Orientalia*, V, Roma, 1936.

- KUHNE BRABANT, ROSA: "Un tratadito inédito de dietética de al-Rāzī". *Anaquel*, II, Madrid, 1991, pp. 35-55.

- KUHNE BRABANT, ROSA: "El Sirr sinā'at al-tibb de Abū

Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī". *Al-Qantara*, 6, 1985, pp. 369-395.

- LECLERC, L.: *Histoire de la médecine arabe*. Vol. I, pp.337-354.

- LUCHETTA, G.: *La natura e la sfera. (la scienza antica e la sua metafore nella critica di Rāzī)*. Lecce (Italia), Milella editore, 1987.

- MARROU: *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?*, Madrid, ed.Rialp, 1980.

- AL-MARZŪQĪ AL-ISBAHĀNĪ: *Al-azmina wa-l-amkina*, Hyderabad-Deccan, 1332 h.

- MASSIGNON, L.: "Les nusayris", *L'elaboration de l'islam*, París, 1961, pp.39-61.

- MAS'ŪDĪ (ʿALĪ B. AL-ḤUSAYN): *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf*, edidit M.J. DE GOEJE, Lugduni Batavorum, apud E.J.Brill, editio prima 1894; editio secunda (photomechanice iterata) 1967.

- MAS'ŪDĪ (ʿALĪ B. AL-ḤUSAYN): *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf*, trad. CARRA DE VAUX, Frankfurt am Main, Institute für Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaften, 1986, 7a reimp. ed. 1896.

- MAS'ŪDĪ (ʿALĪ B. AL-ḤUSAYN): *Murūʾ al-dahab*, Text. ar. et trad. franç. de C.BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE, París, 1861-1877, 9 vols.

- MEIER, F.: "Der 'Urknall' eine Idee des Abū Bakr al-Rāzī",

*Oriens*, Vol. 33, 1992, pp. 1-21.

- MEYERHOF, M.: "Von Alexandrien nach Bagdad", *Sitzunssberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, 33 (1930), pp. 389-429.

- MEYERHOF, M.: The philosophy of the physician al-Rāzī", *Islamic Culture*, vol.XV, 1941, pp. 45-58.

- MĪUNVĪ, M.: "Abū l-ʿAbbās Īrānshahrī", *RFLM*, vol.I, 1344/1966, pp. 135-139.

- MOHAGHEGH, M.: "The kitāb al-shukūk ʿalā Jālīnūs of Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī", *Islamic Studies*, 1991, pp.108-116.

- MOHAGHEGH, M.: "Rāzī's Kitāb al-ilm al-ilāhī and the five eternal", *Rev. Abr-Nahrain*, vol.13, Leiden, 1972, pp.16-23.

- MOHAGHEGH, M.: "Notes on the 'Spiritual Physic' of al-Rāzī", *Studia Islamica*, 16, París, 1967, pp. 5-23.

- MOMIMIGLIANO: *Cristianismo y paganismo en el s.IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

- MONNOT, G.: "Laréponse de Bāquillānī aux dualistes", *Recherches d'islamologie*, Bibliotheque philosophique de Louvain, 26, pp. 247-260.

- MONNOT, G.: "La transmigration et l'inmortalite", *Melanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 14,

1980, pp. 149-166.

- MONNOT, G.: "Pour le dossier arabe du mazdeisme zurvanien", *Journal Asiatique*, CCLXVIII, París, 1980, pp.233-257.

- MONNOT, G.: *Penseurs musulmans et religions iraniennes*. París, J.Vrin, 1974.

- MONTSERRAT TORRENTS, J.: *Los gnósticos*, Madrid, ed. Gredos, 2 vols., 1983.

- NAJMĀBĀDĪ, S.: *Sharh-i hāl-u maqām-i Muḥammad-i Zakariyyā-i Rāzī Pizishk-i Nāmi-i*, Teherán, 1939.

- NOWSHERAVI, A.R.: "Muslims hospitals in the medieval period", *Islamic Studies*, 22ii, 1983, pp.51-62.

- NUMENIO DE APAMEA: *Fragmentos y testimonios*. Trad. de F.García Bazán, Madrid, ed.Gredos, 1991.

- NYBERG, H.S.: "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenes", *Journal Asiatique*, abril-junio, 1929, pp. 193-310.

- *Oráculos Caldeos*, trad. F.García Bazán, Madrid, ed.Gredos, 1991.

- PELLAT, C.: *Maçoudi. Les prairies d'or*, París, 1965.

- PINDARO: *Olimp.*, Madrid, Cátedra, 1988.

- PINES, S.: *Beiträge zur Islamischen Atomonlehre*, Berlín, 1936.

- PINES, S.: "Nouvelles etudes sur Awḥad Abu'l-Barakāt al-Baghdādī", contenido en *Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī*



*physics and metaphysics*, Jerusalem, 1979.

- PINES, S.: *The Cambridge history of islam*, Cambridge, vol. II, 1970, pp. 801-804.

- PINES, S.: "Deux hommes cheminaient dans le desert" (en hebreo), contenido en su libro *Studies in the history of jewish philosophy*, Jerusalem, 1977.

- PLATON: *Filebo*. Trad. de A.Durán, Madrid, ed.Gredos, 1992.

- PLATON: *Timeo*. Trad. de F.Lisi, Madrid, ed.Gredos, 1992.

- PLATON: *Fedón*. Trad. de C.García Gual, Madrid, ed.Gredos, 1986.

- PLATON: *Banquete*. Trad. de M.Martínez Hernández, Madrid, ed.Gredos, 1986.

- PLATON: *Fedro*. Trad. de E.Lledó Iñigo, Madrid, ed.Gredos, 1986.

- PLATON: *República*. Trad. de C.Eggers Lan, Madrid, ed.Gredos, 1986.

- PLINIO: *Hist. Nat.*, París, Les Belles lettres, 1950.

- PLOTINO: *Eneadas*, trad. J.Igal, Madrid, ed. Gredos, 2 vols, 1983-1985.

- PLOTINO: *Ennéades*. Ed. y trad. al francés por E.Bréhier, París, Les Belles Lettres, 7 Vols, 1967.

- PORFIRIO: *Sobre la abstinencia*, Trad. de M.Periago Lorente,

Madrid, ed. Gredos, 1984.

- PUECH, H.: *En torno a la gnosis I*, Madrid, ed. Taurus, 1982.

- RADA, E.: *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. de E. Rada, Madrid, ed. Taurus, 1980.

- RAMON GUERRERO, R.: *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid, ed. Cincel, 1985.

- RAMON GUERRERO, R. y TORNERO POVEDA, E.: *Obras filosóficas de Al-Kindī*, Madrid, ed. Coloquio, 1986.

- RANKING, G.S: "The life and works of Rhazes (Abū Bakr Muḥammad Bin Zakarīyya ar-Rāzī)". *Actas del congreso internacional de medicina*, Londres, 1914, pp.240-268.

- RAVEN, E.R.: Véase KIRK, G.S..

- AL-RĀZĪ (ABŪ BAKR): *Opera philosophica*, ed. por P.KRAUS, Beirut, 1977 (séptima reimp.); intr. y notas de A.Badawī.

- AL-RĀZĪ (FAJR AD-DĪN): *K. al-Muḥassal*, El Cairo, 1323.

- RICH, AUDREY N.M.: "Reincarnation in Plotinus", *Mnemosine*, serieIV, vol. X, 1957.

- RIT'TER, H.: "Philologica III: Muhammedanische Häresiographien", *Der Islam*, XVIII, 1938.

- ROHDE, E.: *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Barcelona, ed. Labor, 2 vols, 1973.

- ROWSON, E.K.: *A muslim philosopher on the soul and its fate:*

*Al-ʿAmirī's kitāb al-Amad ʿalā l-abad*, New Haven, American Oriental Society, 1988.

- RUSKA, J.: "Die Alchemie ar-Rāzī's", *Der Islam*, vol.22, 1925, pp.281-319.

- RUSKA, J.: "Vorschriften zur Herstellung von Scharfen Wässer bei Gabir und Rāzī", *Der Islam*, Vol. 25, 1938, pp. 1-34.

- RUSKA, J.: "Al-Rāzī als Bahubrecher einer neuer Chemie", *Deutsche Literaturzeitung*, 1923, pp. 237-268.

- RUSKA, J.: "Al-Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzī's", *Isis*, V, 1922, pp. 26-50.

- AL-ŠAFADĪ: *Nukat al-himyān*, ed.Zakī, El Cairo, 1911, pp. 249-250.

- AL-ŠAHRASṬĀNĪ: *Al-milal-wa-l-nihal*, ed. Badrān, El Cairo, 2 vols., 1370-1375 H./1951-1955.

- AL-ŠAHRASṬĀNĪ: *Livre des religions et des sectes*, trad. al francés D. GUIMARET, 2 vols., 1986.

- SAMBURSKY, S.: *El mundo físico a finales de la antigüedad tardía*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

- SARTON: *Introduction to the History of science*, 1927, reimp. New York, 1975, I, pp.609-10.

- SCHER, R.: *Hist. Nestorienne (Cron. de Séert.)*, en P.O. iv, 221.

- SHABAN, M.A.: *Islamic history: A new interpretation*,

Cambridge University Press, 2 vols., 1976.

- SEXTO EMPIRICO: *Adv. Math.* Cambridge, Harvard University Press, 1987.

- TARDIEU, M.: "Sabiens coraniques et 'ṣābiens' de Ḥarrān", *Journal Asiatique*, Vol. CCLXXIV, 1986, pp. 1-44.

- TAYLOR, A.: *A commentary Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

- *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, Cambridge University Press.

- TORNERO POVEDA, E.: *Véase junto a RAMON GUERRERO, RAFAEL.*

- ULLMANN: *Die Medizin im Islam*, Leiden-Köln, 1970, pp. 128 y ss.

- VANN ESS, J.: *Frühe muʿtazilitische Hāresiographie*, Beirut, ed. F. Steiner, 1971.

- VANN ESS, J.: "Skepticism in islamic religious thought", en *God and man in contemporary islamic thought*, American University of Beirut, Beirut, 1982, pp. 82-98.

- WALKER, P.E.: "The doctrine of metempsychosis in Islam", *Islamic Studies*, Leiden, Brill, 1991, pp. 219-238.

- WALKER, P.E.: "The political implications of al-Rāzī's philosophy", en *The political aspects of islamic philosophy, Essays in honor M.Mahdi*, Edited por CH.E. Butterworth, Cambridge ,

Harvard University Press, 1992, pp.61-94.

- WALKER, P.E.: "The doctrine of metempsychosis in islam", *Islamic Studies*, Leiden, E.J.Brill, 1991, pp. 219-238.

- WALZER, R.: *Greek into arabic*, Oxford, 2 vols, 1962.

- AL-YĀHIZ: K. *al-ḥayawān*, El Cairo, 1356-1366/1938-1947.

- AL-ŶURŶĀNĪ: *Šarḥ al-mawāqif*, Estambul, 1311 h., 2 vols.

- ZAEHNER, R.C.: *Inde , Israël, islam. Religions prophétiques*, París, 1965.

- ZAEHNER, R.C.: "Zurvanica III", *B.S.O.S.*, 1939, pp. 871-901.

- ZAEHNER, R.C.: "Zurvanica I", *B.S.O.S.*, 1938, pp. 303-311.